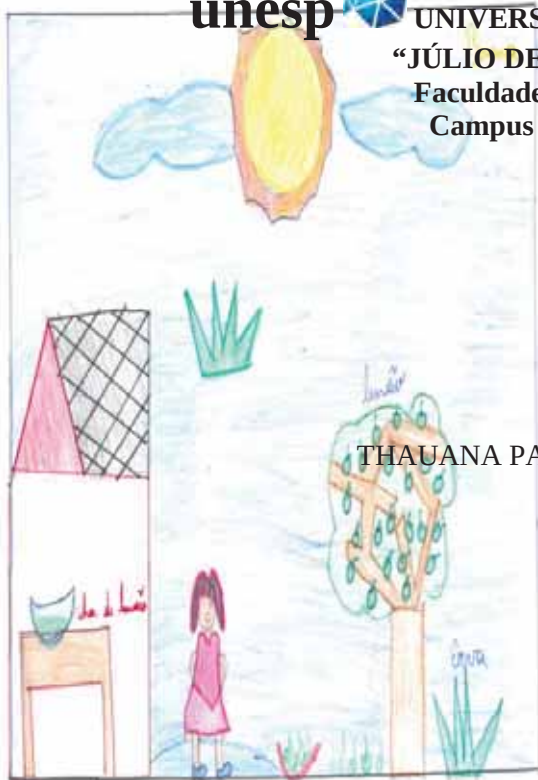
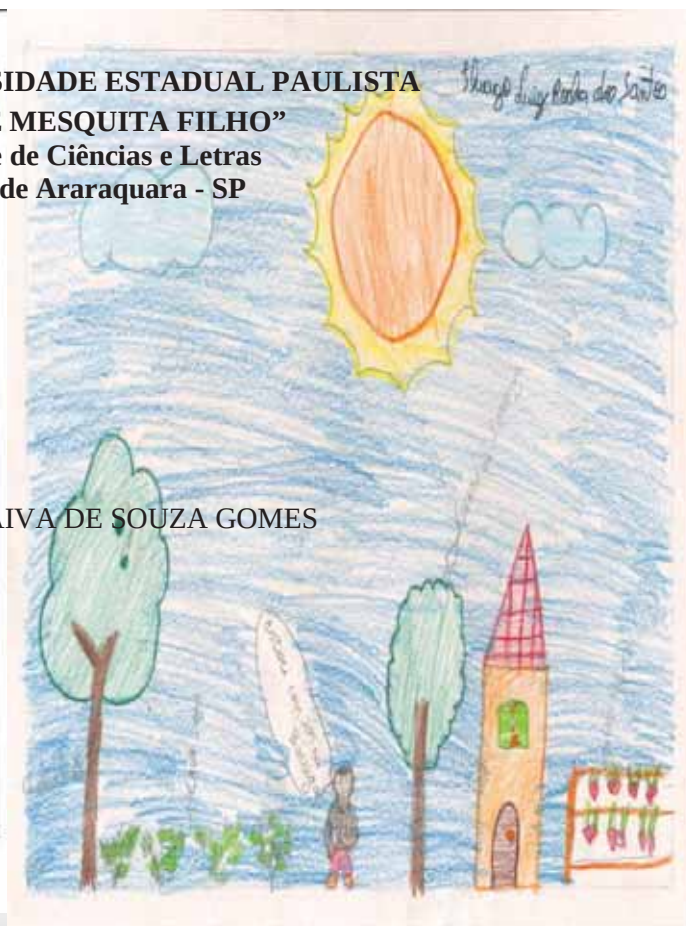




THAUANA PAIVA DE SOUZA GOMES



DE SABERES NÃO OFICIAIS A LUGARES DA PATRIMONIALIDADE IMATERIAL: um estudo da transmissão de conhecimentos tradicionais em assentamento rural



THAUANA PAIVA DE SOUZA GOMES

**DE SABERES NÃO OFICIAIS A LUGARES DA
PATRIMONIALIDADE IMATERIAL: um estudo da
transmissão de conhecimentos tradicionais em
assentamento rural**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Escolar da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp/Araraquara, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre.

Linha de pesquisa: Gestão Educacional

Orientador: Dulce Consuelo Andretta Whitaker

ARARAQUARA – SP

2011

Gomes, Thauana Paiva de Souza

De saberes não oficiais a lugares da patrimonialidade imaterial: um estudo da transmissão de conhecimentos tradicionais em assentamento / Thauana Paiva de Souza Gomes. – 2012
142 f. ; 30 cm

Dissertação (Mestrado em Educação Escolar) – Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras, Campus de Araraquara

Orientador: Dulce Consuelo Andreatta Whitaker

1. Educação rural. 2. Assentamentos. Título.

Thauana Paiva de Souza Gomes

DE SABERES NÃO OFICIAIS A LUGARES DA PATRIMONIALIDADE IMATERIAL: um estudo da transmissão de conhecimentos tradicionais em assentamento rural

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Escolar da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp/Araraquara, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre.

Linha de pesquisa: Gestão Educacional

Orientador: Consuelo Anderatta Whitaker

Data da defesa: 29/11/2011

MEMBROS COMPONENTES DA BANCA EXAMINADORA:

Presidente e Orientador: Dulce Consuelo Andreatta Whitaker -Doutora

Universidade Estadual Paulista “Julio de Mesquita Filho”

Membro Titular: Denis Domeneghete Abadia- Doutor

Universidade Estadual Paulista “Julio de Mesquita Filho”

Membro Titular: Vera Lúcia Silveira Botta Ferrante - Doutora

Centro Universitário de Araraquara

Local: Universidade Estadual Paulista
Faculdade de Ciências e Letras
UNESP – Campus de Araraquara

Dedicatória

Dedico este trabalho inicialmente aos meus pais, Osmar e Nilce, que me fizeram acreditar que em vida sem amor nada é possível. As minhas irmãs, Thaila e Thaine, que me fizeram entender como as pequenas coisas e gestos valem mais do que toda riqueza. Ao meu marido, companheiro e cúmplice, Daniel, dedico não apenas este trabalho, mas minha vida. No processo diário ele tem me ensinado a ser uma pessoa sempre melhor. Finalmente, aos assentados e a aqueles que acreditam na Reforma Agrária, que por meio da luta tem possibilitado dignidade para um povo tão sofrido.

AGRADECIMENTOS

Peço licença a todos os que de alguma forma lerão este trabalho para fazer alguns agradecimentos, que não serão breves pelo fato de muitas pessoas fazerem parte desse processo e do seu resultado.

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer a Deus, às forças divinas e à mãe Terra por terem me cedido um espaço neste mundo, no qual errando e superando obstáculos, tenho a oportunidade de tornar-me uma pessoa mais humana e preocupada com a vida.

Gostaria de agradecer aos meus colegas de trabalho do NUPEDOR (Sil, Luis, Dani, Daniel, Ana, Henrique e a todos que passaram pelo grupo) que durante muitos anos têm me proporcionado o compartilhamento e a discordância, pois é a partir dela que se aparecem o senso apurado e as ideias mais geniais. O encontro diário e o crescimento conjunto nos proporcionaram a superação de dificuldades nos levando a conquistas que sem a palavra “grupo” não seriam possíveis.

Às colegas da UNISEB, Carol e Alice, que tiveram tanta paciência comigo e me deram força durante este processo doloroso do escrever. E ainda a quatro outras grandes amigas, Silvia Helena; Andréia; Carol Redondo e Bianca, importantíssimas em meu processo de formação e que, mesmo longe, guardam por mim.

À escola do assentamento Bela Vista do Chibarro, em especial aos professores Reginaldo, Cássia e Adriene; e à diretora Adriana por acreditar que é possível se fazer uma educação do campo com qualidade. Eles me acolheram, e sempre me acolhem, com muito carinho e respeito.

À professora Vera Botta, agradeço por toda confiança e liberdade que me ofereceu — e oferece — no crescimento acadêmico, e por tantos anos tem me ensinado, com o dom maternal da bronca e do carinho, o que é ser um pesquisador.

Ao professor Denis, um amigo, que tanto tem me influenciado através de suas aulas, mostrando-me que a sensibilidade na academia existe e pode ser aplicada a qualquer trabalho acadêmico. À professora Dulce, minha querida orientadora e parceira nesse trabalho, por, nos momentos desesperadores, me ceder palavras tão acalentadoras.

Aos meus tios, Atílio e Vera, por, apesar da distância, estarem sempre presentes na minha vida. Ao meu pai; minha mãe; minhas duas irmãs e meu marido, pela força e pelo companheirismo e por serem a base na qual me sustento, sem eles nada teria sido possível.

Aos assentados Pedrinho — já muito longe —; Zé Rodrigues; Maria; Raimunda; Zé Ferreira; Antonio; Germano; Baixinha e Maria A., que foram, entre outros, o coração desse

trabalho, que me receberam com tanta gentileza e carinho, agradeço do fundo do meu coração por serem os guardiões dos saberes patrimoniais.

Por fim, agradeço a todas as pessoas que acreditam na Reforma Agrária e lutam honestamente por ela, sem vínculo financeiro e sem fazer dela uma mercadoria.

Dignidade é a procura daqueles que, entre um acampamento e outro, em uma vida de luta e sofrimento resistem para encontrá-la. Estes sim merecem a dedicação, o respeito e os investimentos daqueles que controlam as políticas públicas e os órgãos gestores. Que essas pessoas e entidades possam, de fato, usar a honestidade em prol daqueles que mais carecem.

“Não é no silêncio que os homens se fazem, mas na palavra, no trabalho, na ação-reflexão”
Paulo Freire



PAZ E BEM!

RESUMO

Este trabalho é parte dos estudos desenvolvidos durante a trajetória acadêmica de pesquisa vinculada ao NUPEDOR- Núcleo de Pesquisa e Documentação Rural. Esta vinculação ofereceu subsídios de pesquisa e aprofundamento em comunidades assentadas da região de Araraquara que conduziram a uma análise mais especializada dos conhecimentos tradicionais do Assentamento Bela Vista do Chibarro. Neste trabalho, estudamos a importância do patrimônio imaterial na transformação dos espaços do assentamento em lugares de afetividade, desenvolvendo um novo modo de vida carregado de memória e cultura tradicional, no qual rende estratégias familiares de resistência na terra. O objetivo deste estudo foi entender de que forma estes saberes devem ser pensados para que os registros, as catalogações e as pesquisas não transformem a cultura em aspectos ideológicos, empobrecendo as compreensões e as devidas valorizações dos sujeitos. Como resultado da pesquisa foi realizado um inventário de saberes não-oficiais descritos nos principais lugares onde são transferidos: na casa registramos receitas tradicionais e os cuidados com a saúde; no lote as técnicas de plantio e respeito à natureza. E finalmente, a rua, lugar de troca do conhecimento agrícola tradicional entre agricultores familiares assentados.

Palavras – chave: Assentamentos, patrimônio imaterial, saberes não oficiais, transferência, tradicional.

ABSTRACT/ RESUMEN/ RÉSUMÉ

This research is part of the studies developed during Masters in community settled in the rural region of Araraquara called Bela Vista do Chibarro. We studies the importance of immaterial patrimony in the transformation of space in places full of affection, with results in a new way of life Born of memory and traditional culture, wich yields familiar strategies resistance in the land. The objective of this study was to understand how these pratices should be designed so that records, cataloging, and researchers dis not transform the culture in the ideological, impoverishing the understandings and valuations of the appropriate subject. As a result of the reserch was na inventory of know ledge scribed in the main popular places where they are transferred, the tradicional home record revenue care; in batch harvesting techniques and respect nature. And finally, the street, insetead of traditional agricultural knowledge exchange between farmerssettled.

Keywords: immaterial patrimony, space-places, traditional culture

SUMÁRIO

Introdução.....11

A chegada ao tema.....11

Estruturação dos capítulos.....14

Capítulo 1

PERSPECTIVAS METODOLÓGICAS E A LITERATURA VOLTADA À ASSENTAMENTOS RURAIS

1.1 Caminhos metodológicos da pesquisa.....15

1.2 Revisão Bibliográfica voltada para Assentamentos: a priorização dos aspectos economicistas e produtivistas.22

1.3 Cenários da pesquisa25

1.4 Os espaços, os lugares e os saberes no assentamento30

Capítulo 2

DA OFICIALIDADE À PATRIMONIALIDADE: DISCUSSÃO DOS ASPECTOS TEÓRICOS

2.1 Entre os processos de Socialização e Memória33

2.2 Paradoxos na compreensão da Memória42

Capítulo 3

ENTRE A CULTURA E A PATRIMONIALIDADE IMATERIAL

3.1 Reflexões sobre a cultura popular46

3.2 Entre a cultura, a patrimonialidade material e a imaterial54

3.3 Perspectivas de um inventário dos saberes não oficiais57

Capítulo 4.

ETNOGRAFIA DOS SABERES NÃO OFICIAIS

4.1 O inventário dos saberes populares e o Assentamento Bela Vista61

4.2 Dos saberes não oficiais dos assentamentos65

4.3 Do lugar das ervas e plantas às curas das benzedeiras: chás, rezas e simpatias.66

4.3.1 Mulheres e lugares das ervas: as receitas e suas finalidades67

4.3.2 Os males do corpo, as simpatias e as benzedeiras82

4.4 A casa, a cozinha. Lugar das receitas tradicionais	94
4.5 Os saberes, os gestos e o lugar do lote	99
4.6 O lugar da rua: As lendas, os mitos e os causos	111

Capítulo 5

O PAPEL DA ORALIDADE NA MANUTENÇÃO DOS SABERES NÃO OFICIAIS

5.1 A função da linguagem na transferência do patrimônio imaterial	123
--	-----

Considerações Finais	125
-----------------------------------	------------

Referências	129
--------------------------	------------

Anexos	138
---------------------	------------

INTRODUÇÃO

A chegada ao tema

O interesse em propor o tema de pesquisa, aqui apresentado, relativo aos saberes não oficiais, está ligado a uma trajetória particular de pesquisa em assentamentos rurais associada ao Nupedor — Núcleo de Estudos e Documentação Rural. Nesse percurso, foi possível desvendar aspectos e impressões sobre o tema rural que me fizeram perceber muito além da visão simplesmente pragmática, limitada a questões de produtividade. Minha formação se deve muito às reuniões, discussões e pesquisas de campo desenvolvidas junto ao grupo que desde 2004 me acolheu, possibilitando um aprendizado possível apenas pela vivência cotidiana com os integrantes da equipe do núcleo.

Iniciado em meados da década de 80, o Nupedor estuda assentamentos de Reforma Agrária da região de Araraquara sob o enfoque multidisciplinar. A partir desta ótica, a direção da pesquisa volta-se a aspectos menos duros e mais emblemáticos, no que se refere à ciência oficial e urbana, já que a mesma nasce sob a ótica urbana e para o urbano; aspecto este já levantado por Whitaker (2002), em que os preconceitos contra o Rural são partes integrantes da ciência que se inicia no urbano. Para superá-los, são necessários outros enfoques e análises.

A chegada ao tema foi um desenrolar de estudos ligados às questões subjetivas do cotidiano dos assentamentos de Araraquara: o Monte Alegre e o Bela Vista. O primeiro desses estudos — projeto financiado pelo CNPq¹ — em que realizou-se um trabalho como pesquisadora foi: *Poder Local e assentamentos Rurais: expressões de conflito acomodação e resistência*. Nele desenvolvemos uma relação íntima com as questões de sociabilidade expressas; sobretudo no estudo detalhado da festa junina do assentamento Bela Vista, que ofereceu subsídios à análise das relações cotidianas e simbólicas dos assentamentos de Araraquara.

Naquele primeiro trabalho, acompanhamos o processo da realização da festa junina que era promovida pelos assentados do Bela Vista do Chibarro, que reconheciam na festa um período de esquecimentos dos conflitos e recomposição dos laços afetivos. Esse acompanhamento nos fez buscar elementos pouco estudados pela literatura sobre assentamentos. As questões simbólicas que se fazem presentes nas mais diversas relações e nos espaços do assentamento, afloraram no ato festivo.

¹ Todos estes projetos são coordenados pela professora Vera Lúcia Silveira Botta Ferrante, que à frente do NUPEDOR tem nos ajudado no processo de formação como pesquisadores.

Com as observações continuadas de campo e o desenrolar da pesquisa percebemos que o lazer era uma grande demanda não apenas para aquele assentamento, mas, para a maior parte dos assentados e, a festa, nesses locais, torna-se uma elevação do espírito comunitário, na medida em que a realização impele os assentados a se reunirem para fazer a decoração, os alimentos e a organização do evento todo.

O segundo projeto foi: *Assentamentos Rurais e Desenvolvimento: tensões, bloqueios e perspectivas (Uma análise comparativa em duas regiões do Estado de São Paulo)*. A sociabilidade ainda se fez presente nas pesquisas, mas a partir de uma ótica mais abrangente. Procuramos estudar os espaços onde ocorriam troca simbólica e a transferência dos mesmos para ações coletivas, fortificação dos laços afetivos e estratégia de permanência e luta pela melhoria dos assentamentos.

No terceiro projeto, realizamos uma pesquisa na área de segurança alimentar no trabalho intitulado: *Políticas Públicas de Segurança Alimentar nos Municípios Paulistas: Desenvolvimento de metodologia de investigação de aplicabilidade e eficácias*, no qual levantamos a eficácia das políticas de segurança alimentar e a segurança e qualidade da alimentação dos assentados no município. Das informações levantadas percebemos a necessidade de uma análise aprofundada dos aspectos subjetivos em torno da produção, do consumo, ou mesmo da falta do alimento.

Nesses dois projetos priorizamos o estudo da segurança alimentar sob uma perspectiva diferenciada que se associa aos aspectos intangíveis, seguindo o trabalho anterior. Focamos na importância da sociabilidade, no desenvolvimento dos processos produtivos, reprodutivos e alimentares dos assentados; e como essa cadeia simbólica poderia alterar as situações políticas, sociais e econômicas nos assentamentos. Percebemos assim que estas organizações simbólicas criativas ajudavam em muitos casos, considerando a falta de infraestrutura, capital e alimento.

Tivemos também a oportunidade de participar e desenvolver um acompanhamento de pesquisa voltado às questões de Gênero em três projetos. Dois deles financiados pelo CNPq, e o outro pela Secretaria Especial de Política para Mulheres. Em 2008, no projeto “*Relações de Gênero e Iniciativas de Outro Modelo de Desenvolvimento: análise da participação das mulheres em assentamentos rurais*” fizemos um levantamento das associações de mulheres nos assentamentos pesquisados e desenvolvemos uma assessoria a grupos de produtoras de pães, para análise nutricional dos produtos e desenvolvimento de etiquetas para a venda desses produtos.

No projeto *“Os assentamentos rurais sob a perspectiva de gênero: divisão sexual do trabalho e políticas públicas em análise”*, realizamos um diagnóstico das clivagens de gênero, promovendo capacitação para desenvolvimento de trabalho e renda em assentamentos da região de Araraquara.

Finalmente, no projeto *“Capacitação em Gênero e Inserção no Atendimento em Rede às Mulheres em Situação de Violência”*, desenvolvemos uma pesquisa com mulheres em situação de violência objetivando preparar um curso de capacitação com a finalidade de auxiliá-las no enfrentamento à violência, incentivando o fortalecimento da cidadania, do trabalho e da renda.

Essa experiência de pesquisa foi um grande laboratório de observação, registro e “catalogação” de informações que não apareciam nas inúmeras leituras realizadas ao longo de minha formação; a literatura convencional sobre assentamentos parecia não se importar diretamente com estas questões, o que na minha experiência particular levou a questionar e propor uma pesquisa que desse voz a aspectos menos valorados segundo a ciência tradicional, que enfatiza aspectos econômicos e produtivistas de assentamentos de Reforma Agrária.

Em todos esses projetos, as questões mais intrínsecas, percebidas nas entrelinhas: o conhecimento tradicional, as técnicas corporais os gestos e saberes não oficiais chamavam maior atenção, dentre todos os aspectos simbólicos estudados. Informações riquíssimas que se impunham aos olhos de um pesquisador iniciante como um banquete de cores e sabores em pleno deserto.

Todos esses estímulos e aspectos subjetivos nos levaram a pensar na importância dos saberes, das técnicas e estruturas gestuais para a composição dos modos de vida, na produção e reprodução econômica e social dentro e fora do âmbito doméstico. E até que ponto a imaterialidade presente nesses saberes influencia nas formas materiais de convívio e resistência nos assentamentos de Reforma Agrária.

Nesse sentido, o Programa de Pós-Graduação em Educação Escolar da UNESP, bem como o NUPEDOR, possibilitaram a aprendizagem necessária e os caminhos para desenvolvimento desta pesquisa. Um percurso multidisciplinar por natureza, tanto no mestrado como no núcleo, favoreceu-me um percurso longo e prazeroso que, a todo momento, fazia deslocar e questionar minhas percepções.

Estruturação dos capítulos

Partimos da realização da disposição dos capítulos de forma que as discussões teóricas fossem apresentadas aos leitores para construir a passagem para compreensão do trabalho de

campo. Dessa forma, no primeiro capítulo foram registrados os caminhos metodológicos desenvolvidos da pesquisa, bem como o levantamento de dados secundários das questões voltadas à revisão da literatura para assentamentos, explorando a temática e a importância desse estudo.

Neste capítulo ainda apresentamos uma caracterização do cenário da pesquisa, levantando o histórico do local, a localização geográfica e as características atuais de população residente. Além de discutir como o processo de luta pela Reforma Agrária transforma os espaços do assentamento em lugares, desenvolvendo um novo modo de vida carregado de memória e patrimônio imaterial.

No segundo capítulo, discutimos a fundamentação teórica do trabalho indicando como os processos de socialização e memória são constituídos pelo homem compatibilizando aspectos dos paradoxos da memória que se impõe frente aos novos paradigmas sociais de nossa sociedade.

Para discutir como os saberes não oficiais são compreendidos como patrimônio imaterial, foram debatidos como o processo histórico alijou estes saberes à não oficialidade e a aspectos específicos da diferenciação de classes. Após esse primeiro momento passamos a estudar de que forma os saberes inseridos na cultura popular passaram a ser estimado pelas políticas de salvaguarda em instituições governamentais e organizações sociais. E de que forma esses saberes devem ser pensados para que os registros, as catalogações e os pesquisadores não transformem a cultura em aspectos ideológicos, empobrecendo as compreensões e as devidas valorizações dos sujeitos envolvidos nesse processo. Toda essa discussão foi elencada no terceiro capítulo.

No quarto capítulo, foi apresentado o inventário dos saberes não oficiais descritos pelos principais lugares para onde são transferidos, o espaço da casa, como área de atuação principalmente das mulheres em suas receitas tradicionais e nos cuidados para com a saúde da família. O lugar do lote, como espaço de aprendizagem das técnicas de plantio e respeito à natureza. E finalmente, o lugar da rua, como ambiente de ressignificação da memória e dos laços afetivos a partir da oralidade dos causos, mitos e lendas.

Por fim, o último capítulo, apresentou como a prática da oralidade ajuda no resgate da memória e garante a permanência do patrimônio imaterial. Tomando como base todos esses pontos podemos iniciar as discussões propostas neste trabalho com o intuito de contribuir, mesmo de forma modesta, para que os saberes não oficiais da cultura popular possam ser valorizados por aqueles que acreditam nos processos de ressignificação da memória desses conhecimentos tradicionais.

Capítulo 1

PERSPECTIVAS METODOLÓGICAS E A LITERATURA VOLTADA À ASSENTAMENTOS RURAIS

1.1 Caminhos metodológicos da pesquisa

As possibilidades construídas nessa trajetória ofereceram a oportunidade de trabalhar com metodologias fundamentais para afirmações do olhar multidisciplinar através de uma “visão poliocular” (MORIN, 2007). Para Whitaker (2009), as dificuldades de se reconhecer a importância do rural e da produção de alimentos estão no aspecto em que o urbano exerce um poder sobre o rural. Essa estrutura histórica, que data da Renascença, produziu uma enorme quantidade de preconceitos que foram atuando como obstáculos epistemológicos para compreensão do rural.

Para salientar, oferecemos um exemplo desses preconceitos epistemológicos, basta lembrar que Durkheim (1973) em seu renomado trabalho *Da divisão do trabalho social*, propõe que “não podemos conhecer cientificamente as causas senão pelos efeitos que produzem, e, para melhor determinar sua natureza, a ciência apenas escolhe, entre estes resultados, os mais objetivos e que se prestam a melhor medida” (p.335). Apesar da grande contribuição deste autor para a ciência, apontamos que há uma defesa por parte dele de que a ciência deve escolher os resultados mais objetivos. No entanto, esta objetividade muitas vezes não consegue dar conta de aspectos importantíssimos que, na maior parte das vezes, não são quantificáveis, objetivos ou previsíveis.

Nesse sentido, a formação multidisciplinar do Nupedor, tem fornecido caminhos e metodologias para o desenvolvimento de um olhar para o rural que apreenda os aspectos de vida e desenvolvimento não estabelecidos por vínculos financeiros ou produtivos, mas a partir de uma lógica subjetiva de se compreender o tempo, o espaço, a razão e motivações próprias arroladas a uma realidade que se distingue, apesar da diluição entre rural-urbano, da visão, dos tempos e motivações de quem está no urbano.

Assim, Whitaker (2002) em *Sociologia Rural*, e Whitaker e Ferrante na coleção *Retratos de Assentamentos* propõem uma metodologia diferente, voltada para o interesse que o pesquisador deve ter em acompanhar o raciocínio do entrevistado de forma a deixá-lo mais à vontade, para que os aspectos subjetivos ganhem relevância nos diálogos e que através dos gestos e aspectos sutis demonstrem estar havendo uma comunicação plena entre o entrevistador e o entrevistado. E a partir dessa comunicação, o escutar passa a ser uma

poderosa arma do pesquisador, de forma a ser um espectador-diretor, no sentido em que interfere nas cenas do filme (entrevista) apenas em momentos chaves.

A exploração etnográfica, desse modo, passará a ser não apenas um trabalho de observação e registro, mas um envolvimento com a fala, a realidade e o momento em que se desenvolve a pesquisa. Processar-se-á com a conjunção entre o escutar e o registrar de forma a superar conceitos pré-estabelecidos anteriormente, pois a concordância do entrevistador com o entrevistado permitirá um adentramento, mesmo que instantâneo, à realidade local, possibilitando uma riqueza de detalhes e a compreensão de razões e motivações locais.

Para Geertz (1997), a Antropologia, ao balizar-se no trabalho etnográfico tem algo de imaginário, não necessariamente tornando-a um romance ou literatura. Ao propor tal afirmativa, pretende salientar que a antropologia se constrói via interpretações dos antropólogos, para dar as explicações sobre os nativos; já que a etnografia parte das anotações daquele que observa e decodifica a realidade de um grupo. Devido a isso, o autor propõe a necessidade de uma hermenêutica. Esta proposição parece tomar sentido ao encaminhar o pesquisador segundo as hipóteses destacadas por Ferrante e Whitaker (2004), o pesquisador ao mesmo tempo em que se desloca, sente-se parte do outro, realiza seu trabalho de campo e descreve suas sensações passando a minimizar a ficção, elaborando uma realidade detalhada e próxima do pesquisado.

Mafessoli (1985), ao admitir a saturação dos grandes sistemas de interpretação que restringem o objeto de investigação ao político e ao econômico, está propondo uma nova forma de análise voltada a aspectos contrários desta visão economicista e política, ligados mais ao que a ciência tradicional tem designada como o “lado da sombra” social. Para ele, devem ser levadas em consideração as múltiplas e minúsculas situações e práticas da vida cotidiana, que enfatizem uma compreensão poético-científica da realidade, que são apenas observadas através da utilização dos elementos de tipos de pesquisa empírica (TEIXEIRA, 1990).

Esta postura exige uma mudança radical por parte do pesquisador, sendo que a “experiência do pensamento deve responder à experiência do mundo vivida coletivamente, ressaltando determinados traços, comparando com outros, metaforizando-os” (MAFESSOLI, 1985, p.216). Por isso, para ele não existe uma realidade única, mas diferentes maneiras de se concebê-la. Dessa forma, a compreensão do real, segundo ele, só se faz a partir de um conhecimento também plural, o que se estruturaria em uma visão “estereoscópica” que se oporia à visão tradicional e monocular das especializações urbanas nas quais se estabeleceram o conhecimento científico.

Sendo assim, a pesquisa etnográfica aliada à postura do pesquisador anteriormente proposta, estruturam-se como a coluna dorsal do trabalho de pesquisa para a análise do campo em áreas rurais e ajudam a pensar e superar as ciências constituídas de um ponto de vista urbano.

Para salientar a importância do trabalho etnográfico destacamos o trabalho de dissertação de Duval que enfatiza a etnografia como técnica do trabalho qualitativo:

Na literatura de estudos sociais sobre grupos rurais (...) nota-se a grande importância das técnicas de pesquisa etnográficas. Elas figuram dentre estratégias de pesquisa pelas quais busca-se penetrar mais a fundo na compreensão da realidade, por meio da investigação de um contexto local. A partir do contexto local e do trabalho de campo com grupos humanos específicos é que a pesquisa etnográfica se torna possível (...) as observações de campo e a descrição dos pequenos aspectos da vida cotidiana do grupo estudado ligam-se à história de constituição regional, buscando assim aprofundar a análise de aspectos do modo de vida em estudo e das consequências da modernização agrícola sofridas por trabalhadores rurais. O valor do qualitativo em termos de técnicas de pesquisa e de dados que ajudam a compreender essa realidade estudada adquire relevância e mescla-se a outros dados, quantitativos e históricos regionais. Dados qualitativos são aqui considerados aqueles obtidos pelo registro etnográfico (2009, p.8).

Para a realização específica do trabalho de campo desta pesquisa, o principal método foi justamente o descritivo, no intuito de mapear para documentar e compreender a importância dos saberes presentes no cotidiano, que fazem sentido e parte da rotina do grupo, mas que se encontram fora da oficialidade. A escolha pelo estudo de tais aspectos associa-se à compreensão de Mafessoli (1985) da importância do cotidiano para a construção da ciência. Para ele, a vida cotidiana se compõe de microatitudes, de criações minúsculas, de situações pontuais e totalmente efêmeras, é *stricto sensu*, tramas constituídas e ligações minúsculas tecidas, sendo que cada fio individualmente é insignificante, “mas é justamente nesta insignificância que se constitui a força e se garante a permanência da vida cotidiana” (TEIXEIRA, 1990, p. 103).

Além disso, outros aspectos importantes do cotidiano, segundo Mafessoli (1985), são a concretude, os aspectos gestuais, as formas e o simbólico. As representações não devem ser consideradas como aspectos secundários e residuais da sociedade, mas sim como potencial social, já que é nessas representações que encontramos a vida cotidiana em miniatura. “Em suma, o que Mafessoli propõe é que a partir de uma pluralidade de abordagens, relativize-se a

verdade científica, valorizando-se, assim, as verdades locais e pontuais” (TEIXEIRA, 1990, p.107).

Por isso, fizemos a opção pelo uso de algumas técnicas de pesquisa para conseguir apreender estes saberes que chamamos de fluidos. A primeira foi a utilização de cadernos de campo, técnica adotada há muito tempo pelos integrantes do Núcleo (Nupedor), em que o pesquisador sente-se livre para descrever no papel impressões, paisagens, fotos e informações somente expressas nas entrelinhas, aquilo que foi dito não em palavras, mas em expressões, gestos e omissões. O caderno de campo para a equipe tem sido um grande auxílio na compreensão dos assentamentos, por fornecer mais subsídios à pesquisa do que apenas as falas.

Como um dos objetivos do trabalho foi mapear os saberes tradicionais, outra técnica utilizada foi o que chamamos de roteiros informais de entrevistas, pois por se tratarem de informações que necessitam de certa disposição, leveza e relaxamento por parte dos entrevistados, as entrevistas deveriam ter um tom de conversa e informalidade. Para melhor esclarecer essa técnica, destacamos que havia um roteiro, mas este não seguia necessariamente um padrão rígido, pois, a cada entrevista era necessária uma preparação que passava por informações que não nos interessavam imediata e diretamente, como histórias de familiares, atividades econômicas ou tipos de produção.

Em muitas situações foram necessárias duas visitas para chegarmos ao tema, em outros casos, nem conseguimos chegar às informações desejadas, mesmo sabendo que o entrevistado era um ótimo informante. Assim, como destacado pelo pesquisador do Nupedor:

O trabalho de campo é essencial para captar o cotidiano; é necessário antes conhecer e depois ouvir a lógica da família rural por ela mesma. Igualmente importante se percebeu o retorno, ou a reentrevista, para mais conversas. Após as entrevistas iniciais, os assentados demonstraram reflexões sobre as questões abordadas antes e voltavam a elas em outros momentos, quando retornamos ao lote. Este também um fator de fortalecimento da confiança no pesquisador, percebido então como aquele que vem da cidade e tem interesse em acompanhar a realidade da vida ali enfrentada, que faz visitas para saber como estão as coisas na família e na comunidade (DUVAL, 2009, p.9).

Com o objetivo de fazer um levantamento etnográfico-teórico dos saberes não oficiais, tomamos ainda, como referência metodológica, a concepção dos modos de vida como mote de análise na situação de assentamento de Reforma Agrária.

Na concepção trabalhada pelo núcleo de pesquisa, os modos de vida são (re) elaborações de práticas pelos trabalhadores nos espaços da sociabilidade no interior dos

assentamentos. E as estratégias de produção/ reprodução social das famílias e as mediações políticas constituídas entre essa busca pela permanência na terra são constantes.

Ferrante (2010) salienta que, para os assentados, o espaço do assentamento é um espaço de dificuldades, mas que ao mesmo tempo é repleto de esperanças, e nesse mesmo espaço são construídas e reconstruídas as histórias individuais e a sociabilidade local. O autor acrescenta que é onde há troca de experiências, práticas e transformação de *habitus*² que promovem a ressocialização dos trabalhadores para alternativas jamais previstas e que a criatividade demonstrada pelo grupo de homens e mulheres que “se fazem”³ enquanto constroem os assentamentos dão vida e movimento às especificidades e situações particulares típicas da Reforma Agrária.

É preciso ressaltar ainda que a própria estrutura em que vivem promove a construção desses modos de vida e vice-versa, como bem demonstrado por Mascaro: “o cotidiano que se desenvolve de diversas maneiras, dependendo das condições locais, das atividades econômicas, sociais e culturais entre outras, constrói uma arquitetura peculiar, ao mesmo tempo em que se constrói o modo de vida” (MASCARO, 2003, p.5).

Temos ainda trabalhado com a concepção de desenvolvimento, para além das perspectivas econômicas e de mercado. Neste caso o desenvolvimento toma outra conotação, voltada mais às capacidades de liberdade, como salientada por Ferrante (2010) ao dizer que a relação dos assentamentos com o desenvolvimento não é direta, linear, mas pautada por tensões, que se expressam, tanto objetiva quanto subjetivamente, no modo de vida e na maneira de inserção dos assentados em contextos regionais que, no caso brasileiro, são extremamente diversificados. Superando as concepções que relacionam o desenvolvimento com conceitos dualistas: moderno/atrasado, progresso/retrocesso, crescimento econômico/ estagnação.

Assim sendo, a pesquisa de campo foi realizada especificamente no assentamento Bela Vista do Chibarro, no segundo semestre de 2010 e janeiro de 2011, também foi considerado o conjunto de outras informações obtidas e registradas ao longo das experiências de pesquisa na comunidade estudada.

A escolha dos sujeitos partiu inicialmente da ideia da construção de uma pirâmide de informações que se iniciavam nos pioneiros — moradores mais antigos do assentamento — já

² Segundo a definição de Bourdieu, *habitus* pode ser “entendido como sistema de disposições duráveis estruturadas de acordo com o meio social dos sujeitos e que seriam predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, isto é, como princípio gerador e estruturador das práticas e das representações” (NOGUEIRA, 2004, p. 27).

³ A autora trabalha a concepção de “se fazer” como de se recriar, de desenvolver alternativas e outras formas de viver o assentamento.

que reconhecemos neles os guardiões do patrimônio imaterial, depois alguns jovens envolvidos em projetos voltados a valorização dos aspectos culturais do assentamento e com alunos da escola Hermínio Pagotto, indicados pela própria direção da escola⁴. De maneira que uma pirâmide de idades fosse construída, sendo possível verificar a ocorrência dos saberes por faixa etária.

Assim, iniciamos um trabalho de levantamento dos sujeitos da pesquisa de forma que pudéssemos adquirir o máximo de informações ligadas à patrimonialidade imaterial do assentamento. A opção pelos pioneiros se deu através das conversas e informações nas idas preparatórias de campo. Essas visitas tiveram como intuito uma elaboração sólida de um rol de informantes indicados pelos próprios moradores que enxergavam nos pioneiros os guardiões dos saberes tradicionais. Essa escolha foi realizada em decorrência de uma metodologia de escalonamento, que partiu de nomes dos pioneiros já previamente estabelecidos em dados obtidos ao longo dos trabalhos realizados pelo Nupedor e conversas com assentados locais. Cada entrevista realizada tornava-se uma orientação para a próxima, a partir da composição do nome previamente estabelecido e a indicação do próprio entrevistado.

Com a associação desses dados chegamos a um grupo consistente de entrevistados ou sujeitos participantes. Atingimos, então, um grupo de sete entrevistados idosos que nos deram múltiplas informações, desde saberes técnicos até religiosos; e conseguimos mais duas entrevistas com jovens assentadas ligadas a projetos de valorização cultural e patrimonial do assentamento, que forneceram dados sobre a ressignificação dos saberes levantados com os pioneiros.

Fizemos ainda, um trabalho de acompanhamento com crianças do 4º ano da Escola Municipal do assentamento Hermínio Pagotto. Inicialmente, pretendíamos realizar uma atividade de levantamento de saberes tradicionais não oficiais que se relacionariam aos aspectos lúdicos, como lendas, mitos, usos de ervas medicinais, receitas tradicionais e técnicas de produção. No entanto, como a escola desenvolvia um projeto, em andamento, tivemos que nos adequar à demanda da própria escola que nos orientou para desenvolvermos um projeto que tivesse como objetivo fazer um levantamento de informações históricas e culturais do assentamento, com a finalidade de criar um memorial do assentamento Bela Vista do Chibarro.

⁴ Escola Municipal que já recebeu inúmeros prêmios de referência em educação do campo.

Então, a diretora sugeriu o acompanhamento do 4º ano sob a responsabilidade de um professor⁵, que é assentado. A atividade, de responsabilidade da classe, envolvia a realização de um levantamento dos usos de ervas medicinais, chás e simpatias utilizadas pelas famílias dos alunos.

Para a realização desse trabalho fizemos um questionário⁶ (em anexo) com questões relativas aos usos de ervas, chás e receitas tradicionais. Depois, tabulamos os dados com os principais usos para discutir com as crianças o conhecimento delas sobre as receitas e usos das ervas. Ao final dessa atividade fizemos uma aula prática no viveiro de plantas medicinais reconhecendo cada erva pesquisada pelos alunos. A atividade de conclusão foi uma pesquisa de verificação dos usos científicos das plantas e um desenho com a representação das que mais elas haviam gostado. Como resultado desse trabalho produzimos um livro (anexado ao final da pesquisa) com receitas e informações levantadas pelos alunos⁷.

Com o acompanhamento das atividades de pesquisa junto ao NUPEDOR⁸, fizemos um breve levantamento em um curso realizado na Uniara (Centro Universitário de Araraquara) para mulheres assentadas do Bela Vista do Chibarro de receitas tradicionais utilizadas por elas. Esta entrevista foi realizada com sete mulheres que nos deram algumas receitas utilizadas e passadas de geração a geração. Esta pesquisa, como já dissemos, vincula-se aos trabalhos desenvolvidos pelo Nupedor.

Ainda como dados de pesquisa utilizamos informações de um questionário de levantamento do perfil dos assentados de uma pesquisa realizada para o CNPq pelo Nupedor, nos anos de 2008 e 2009⁹. O objetivo daquela pesquisa foi realizar a atualização do perfil dos assentados da Região de Araraquara e, dentre as inúmeras informações levantadas, foram contemplados dados sobre a sociabilidade local e o levantamento de lendas e causos nos

⁵ O acompanhamento foi muito produtivo, pois o professor Reginaldo Anselmo Teixeira foi companheiro de Curso e Mestrado na UNESP de Araraquara e sua formação e ajuda facilitou muito o trabalho.

⁶ Como o número de alunos da sala eram 12 crianças, tivemos a realização do mesmo número com mães, irmãs, tias e avós das crianças.

⁷ Como defendemos nesta pesquisa que a cultura popular se mantém porque se ressignifica, a proposta de fazer um livro para escola das ervas se deu justamente para que as crianças pudessem se apoderar destes saberes e ressignificá-los em suas atividades diárias.

⁸ Esta atividade foi parte do projeto de pesquisa financiado pelo CNPq “*Relações de Gênero e Iniciativas de Outro Modelo de Desenvolvimento: análise da participação das mulheres em assentamentos rurais*”.

⁹ Esta pesquisa pode ser encontrada no Relatório do Projeto enviado ao CNPq “*Assentamentos Rurais e Desenvolvimento: tensões, bloqueios e perspectivas (Uma análise comparativa em duas regiões do Estado de São Paulo)*” ou disponível no site: www.uniara.com.br/nupedor.

assentamentos. Do total de 40 questionários realizados na comunidade pesquisada utilizamos 11, que continham saberes tradicionais.

Para captar as outras informações descritas neste trabalho empregamos como recurso de pesquisa, câmeras fotográficas — recurso adicional para demonstração de algumas técnicas corporais e gestos que são mais facilmente explicadas com o recurso visual — e o gravador para fazer as entrevistas.

1.2 Revisão Bibliográfica voltada para Assentamentos: a priorização dos aspectos economicistas e produtivistas.

Para a realização da revisão bibliográfica, a princípio, foram analisadas teses do banco de dados da CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) no período de 2000 a 2009. Nessa primeira busca, encontrou-se inicialmente quinze teses ligadas ao tema. Mas, ao aprofundar a leitura desses trabalhos verificamos que apenas cinco poderiam ajudar genericamente no trabalho de dissertação, justamente pelo fato das pesquisas não estarem ligadas diretamente a assentamentos de Reforma Agrária.

Ao nos depararmos com essa situação, resolvemos buscar um levantamento da literatura voltada para tema de Assentamentos rurais e Reforma Agrária realizado pelo NUPEDOR para uma pesquisa financiada pelo INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária) para analisar os assentamentos do Estado de São Paulo. A base de busca foi o banco de teses e dissertações da CAPES no intervalo dos anos 1989 a 2011.

O filtro de busca dos trabalhos foram as palavras chaves *Reforma Agrária* e *Assentamentos Rurais*. Com este filtro chegamos a um total geral no país de 4.914 teses e dissertações voltadas ao tema, de acordo com as palavras chaves.

Para facilitar a análise selecionamos as principais instituições de ensino do Estado de São Paulo (USP, Unesp, Unicamp, UFSCar e Uniara¹⁰) para verificar a ocorrência do tema no Estado. Por fim, chegamos ao total de 235 teses e dissertações. Conforme estabelecidos na tabela abaixo:

Quadro 1. Revisão da literatura:

Tema geral	Assentamentos	Reforma Agrária	Total	Total a partir do

¹⁰ A UNIARA entre na amostragem devido ao fato de tradicionalmente realizar pesquisas financiadas pelo CNPq voltadas aos assentamentos de Reforma Agrária.

				filtro das instituições
Quantidade geral no banco de dados sem recorte temporal de 1989 a 2011	3842	1072	4914	235

Fonte: Elaborada pela autora com dados do contrato INCRA/Uniara.

Após esse levantamento, os 235 resumos foram lidos e agrupados em 28 temas. Destes agrupamentos os temas que nos interessaram foram: *Subjetividades e assentamentos*, *Sociabilidade/ Sociação* e *Histórias e Memória*. Do primeiro tema encontramos três resumos, do segundo dez e do terceiro sete, ou seja, apenas 8,5% dos temas que aparecem nas pesquisas são voltadas a aspectos subjetivos. Conforme estabelecidos na tabela abaixo:

Quadro2. Resumos por tema:

Tema	Quantidade trabalhos
Trabalho e assentamentos/ Territorialização	5
Cooperativas	10
Saúde	1
Reforma Agrária e Governo Lula	10
Assentamentos de Araraquara	3
Conquistas Sindicais	3
Partidos Políticos e Reforma Agrária	2
Assentamentos do Pontal	24
Assistência técnica, extensão rural, agricultura	7
Temática ambiental em assentamentos	24
Cana, Assentamentos, Agronegócio	10
Programas Municipais	1
Análise econômica, pluriatividade, novo rural	9
Burguesia rural e Confederação da agricultura	1
Subjetividades e assentamentos	3
Vale do Ribeira	3
Educação	15
Gênero	5
Sociabilidade e Sociação	10
Sustentabilidade em Assentamentos Rurais	6
Histórias e Memória	7

Comunicação e luta pela terra	14
Movimentos sociais, MST, MLST	21
Religião e Assentamentos	4
Autoconsumo e alimentação	5
Habitação e construção social	7
Questões jurídicas nos assentamentos	12
Mercado de terras e novos projetos de Reforma Agrária	13
Total	235

Fonte: Elaborada pela autora a partir de dados do contrato INCRA/Uniara.

Desses 13 trabalhos, apenas um tratava das questões voltadas a saberes tradicionais em assentamentos de Reforma Agrária. Foram ainda consultados artigos do banco da revista SCIELO¹¹, no qual realizamos um levantamento dos principais trabalhos disponibilizados pelo site a partir dos mesmos filtros — palavras chaves — utilizados para o banco de dados da CAPES. Chegamos a um número de 226 artigos e, deste total, nenhum tema abordava diretamente as questões priorizadas neste trabalho.

Esse levantamento secundário de dados teve como intuito subsidiar o desenvolvimento desta pesquisa e mostrar como a literatura voltada a assentamentos rurais tem negligenciado as questões do patrimônio cultural imaterial. As fontes bibliográficas aqui utilizadas passaram por consultas a artigos disponíveis nos sites do IPHAN¹² e bibliografia relacionada a estudos da patrimonialidade em outros contextos sociais e estudos clássicos sobre o tema.

É válido lembrar que esta falta de pesquisas sobre o assunto se dá porque nos temas priorizados nos estudos de assentamentos rurais sempre prevalecem as perspectivas economicistas e produtivistas que enxergam as comunidades de Reforma Agrária como pequenos núcleos rurais em busca constante de desenvolvimento a partir de uma perspectiva econômica e capitalista. O que não deixa, em parte, de ser realidade, mas outros aspectos como os subjetivos, não poderiam ser tão negligenciados como tem sido. Muitas vezes temas voltados ao subjetivo respondem muitas questões não trabalhadas pelas visões atuais voltadas aos assentamentos rurais.

É nesta perspectiva de busca dos aspectos subjetivos que encontramos na cultura que este trabalho se desenvolve. Fazer um estudo da patrimonialidade imaterial que contemplem aspectos voltados aos saberes tradicionais que têm nos sujeitos, especialmente nos pioneiros,

¹¹ SCIELO- Scientific Electronic Library Online

¹² IPHAN- Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

os guardiões da cultura e repassá-los fornece aos mais jovens elementos para transformar e ressignificar esses conhecimentos que permanecem vivos, em especial em áreas rurais.

1.3 Cenários da pesquisa

Ao esclarecermos ao leitor os cenários desta pesquisa, é importante destacar que será realizada apenas uma breve contextualização do espaço de estudo, já que contamos com trabalhos anteriores mais detalhados e que possuem um caráter mais minucioso de reconstrução histórica. Entre eles, destacam-se as dissertações de Mascaro, Rosim e Caires¹³.

Sendo assim, partiremos do final do século XIX, quando junto ao processo de industrialização tardia do Brasil, acompanhamos um processo de decadência do café, e reestruturação da fazenda Bela Vista. É necessário salientar que, anteriormente à decadência cafeeira, a fazenda na qual centramos este estudo era controlada pelo Coronel Dr. Antônio Joaquim de Carvalho, que se destacava no cenário político e social. Tornou-se um grande proprietário rural por meio de investimentos na produção de café. Mascaro descreve:

Por se tratar de uma figura de tal projeção, não é surpreendente que o Coronel Dr. Antônio Joaquim de Carvalho tenha sido proprietário de fazendas cafeeiras; constituindo-se este fato em mais um caso de aplicação do capital dos engenhos de Porto Feliz numa zona próspera (Araraquara) para o novo negócio: o café (2009, p.45).

Entre as aplicações estava a Fazenda Bela Vista, que após alguns anos, permanecendo ainda no controle da família, é vendida para seu genro Teodoro Dias de Carvalho, que se favoreceu ainda mais dos privilégios concedidos pelo governo da época às elites agrárias:

(...) a família proprietária da *Bella Vista* foi pertencente ao grupo privilegiado dos proprietários de terras que, há gerações, aplicavam seus (...) capitais no setor agrícola. Seu poder, advindo da propriedade, os projetou para a vida política e para cargos importantes, onde sua atuação era decisiva, a seu próprio favor. Durante o ciclo cafeeiro, enriqueceram ainda mais,

¹³ CAIRES, A.C.R. *O assentamento Bela Vista em outros tempos, Usina Tamoio: vida e trabalho*. In anais - Simpósio: Impasses e dilemas da política de assentamentos, dias 28, 29,30 de setembro, 2005.

CAIRES, A.C.R. *“O assentamento Bela Vista em outros tempos: Usina Tamoio- vida, trabalho e lutas”*. Dissertação FCL/Unesp de Araraquara, 1993.

MASCARO, Luciana Pelaes. *Arquitetura e Modo de Vida no Assentamento Rural Bela Vista do Chibarro..* Dissertação de Mestrado. EESC/USP, São Carlos, 2003.

ROSIM, L. H. *Nas terras da usina, o fazer-se de um assentamento*. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Filosofia e Letras, Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 1997.

sendo que a expressão dessa prosperidade se deu, também, no campo da arquitetura, inclusive urbana (MASCARO, 2005, p.46,).

O fato da fazenda Bela Vista ter se constituído durante o período produtor de café contribuiu para que a fazenda possuísse riquíssimas estruturas arquitetônicas. Mas, em 1930 no auge da decadência do ciclo cafeeiro, a fazenda é novamente vendida, agora pelos herdeiros de Teodoro Dias de Carvalho para a Usina Tamoio.



Foto 1: Casarão antigo da fazenda Tamoio — vista da frente.



Foto2: Casarão — vista do terreiro de café.



Foto 3: Parte interna do casarão.



Foto 4: Casa de trabalhadores da fazenda.



Foto 5: Casas dos funcionários da Fazenda Tamoio.

Uma vez vendida, passou a compor as terras da Tamoio. Seu proprietário Pedro Morgante, imigrante italiano, veio ao Brasil para trabalhar com seu irmão — proprietário de

uma torrefação de café. Com o decorrer dos anos, Morgante passou a refinar cana de forma artesanal no mesmo prédio em que seu irmão possuía negócios.

A prosperidade dele foi tamanha que, no mesmo ano, inaugurou uma filial de sua refinaria em associação com um empresário. Seis anos mais tarde, implanta a Companhia União dos Refinadores. E, em pouco mais de 12 meses passados da inauguração da companhia, adquire sozinho sua primeira Usina (MASCARO, 2005; CAIRES, 1993). Favorecido pelas políticas governamentais de incentivo à elite agrária para investimento em outra cultura agrícola que não o café, Pedro Morgante que pioneiramente investiu na cana-de-açúcar não parou de enriquecer. MASCARO destaca tal fato:

Em Araraquara, uma das medidas mais importantes para o sucesso da retomada do plantio da cana-de-açúcar foi um dos projetos de lei elaborados pela Câmara Municipal, em 1929 (...) dessa forma, a partir dos anos de 1920, o cultivo da cana-de-açúcar e a produção sucroalcooleira vão se expandindo no município de Araraquara, tornando-se uma de suas produções mais expressivas e atingindo seu pico em meados de 1940 (2005, p.49).

O projeto de lei isentava os produtores do pagamento de impostos durante um período de 15 anos para engenhos que tivessem capacidade de moer pelo menos 250 toneladas **por** dia de cana, e destilarias que produzissem cinco mil litros de álcool em 24 horas (CAIRES, 1993, 2005). O que resultou na expansão da cana tão apressadamente para os vales e lados da fazenda Tamoio, até engolir a Bela Vista.

Então, de 1905 ao final da década de 50 a fazenda, onde se encontra o assentamento Bela Vista, teve em sua administração a família Morganti. Nesse período a fazenda fez parte do aglomerado de terras da Tamoio — constituída por uma sede industrial e pelas seções: Santa Elza, Salto, Mantuana, Jacaré, Morro Azul, Serra D'água, Bela Vista, Aparecida e Andes, num total de 5.046.795 alqueires.

Posteriormente, precisamente em abril de 1969, as terras e a Usina foram comercializadas para o grupo Silva Gordo e o processo de decadência foi inevitável (GOMES, 2006). Rosim salienta com precisão tal fato:

(...) a Usina Tamoio passou a ser propriedade do grupo Silva Gordo, e 11 anos mais tarde tem início a crise que se arrastou por vários anos, cuja magnitude fica explicitada pelos problemas que a empresa passou a apresentar: não recolhimento do FGTS, atrasos salariais, paralisação da empresa, improdutividade de cerca de 10.000 alqueires, elevados débitos fiscais para

com o Fisco Estadual e estabelecimentos oficiais de crédito do Estado (ROSIM, 1997, p.43 apud MASCARO, 2005).

É importante enfatizar que, desanimados com a situação do trabalho, os funcionários da Usina, desde a década de 60, com a fundação dos primeiros Sindicatos Rurais, começaram uma trajetória de lutas por melhores condições de trabalho da região. Mas foi somente na data de 1983, com a mobilização dos trabalhadores, particularmente os da Usina Tamoio, que se passou a discutir de fato a possibilidade de Reforma Agrária naquelas terras.

Esses empregados rurais organizados junto ao Sindicato, a partir da paralisação das atividades da Usina Tamoio, passaram a mobilizar-se para que as terras fossem distribuídas como restituição das dívidas trabalhistas. Assim: “o assentamento Bela Vista do Chibarro foi constituído graças à luta do Sindicato de Trabalhadores Rurais que, após a falência da Usina Tamoio, exigiu como ressarcimento das dívidas trabalhistas a desapropriação das terras” (GOMES, 2005, p.4).

Essa trajetória, marcada por anos de espera no complexo agroindustrial araraquarense, resultou no loteamento das terras da Usina para Reforma Agrária. Hoje, uma área nacionalmente conhecida por alto dinamismo do agronegócio, alocando empresas produtoras de álcool e suco de laranja, possui uma área denominada pela mídia brasileira como Califórnia Brasileira. Ferrante (2005) ressalta que “essas duas atividades, juntas, dão o tônus do desenvolvimento econômico regional e formam o pilar de sustentação desta “Califórnia Brasileira”, título que só envaidece os privilegiados moradores desse rico interior paulista” (p.5).

O assentamento Bela Vista do Chibarro situa-se na região de Araraquara, considerada de alta produção agroindustrial e sucroalcooleira. É criado, por uma reivindicação do Sindicato dos trabalhadores rurais como forma de pagamento da dívida trabalhista adquirida pela Usina da antiga fazenda Tamoio.

Vale salientar que na última fase antes de tornar-se assentamento, a fazenda produzia cana de açúcar, mas anteriormente, nos períodos áureos do ciclo do café, funcionava uma próspera fazenda, com sua sede e casas de funcionários situadas no que hoje pertence à Agrovila do assentamento de Reforma Agrária.

As terras foram loteadas em 240 lotes que possuem um total de 223 famílias¹⁴ (segundo o INCRA), algumas permanecem desde a inauguração do assentamento, outras foram fazendo parte ao longo dos 23 anos de assentamento. São famílias errantes, oriundas de várias partes do país, que na Reforma Agrária no espaço do assentamento encontram a construção de uma nova composição para seus modos de vida.



Foto 6: Assentamento Bela Vista do Chibarro — agrovila em destaque.

1.4 Os espaços, os lugares e os saberes no assentamento

Essa composição do novo modo de vida ocorre justamente porque o espaço do assentamento vai, aos poucos, tornando-se lugar de morada e vivência. Isso ocorre porque, no ambiente dos assentamentos, os camponeses sem-terra passam por um processo de reterritorialização, que acontece “ao iniciar uma trajetória de reconstituição de suas vidas, a partir do lote, em terras desconhecidas e, portanto, sem significação prática, simbólica ou afetiva, até então” (MARTINS, 2009, p. 24).

Assim, percebemos que a chegada à terra conquistada é parte de um processo cheio de rupturas e discontinuidades, e as convicções dos que chegam, seus conhecimentos e saberes passam a ser replanejados e resgatados nesse novo ambiente. Quando esses indivíduos passam pelo processo de sair de suas origens e chegar a um novo lugar, causa uma sensação de contínuo de deslocamento pode ser chamada de desterritorialização dos processos simbólicos,

¹⁴ Muitos lotes passaram a abrigar agregados ou outros núcleos familiares como filhos casados, irmão, etc.

já que resulta no encontro com uma nova realidade, o que exige, por parte dos assentados, uma ressignificação e reconstrução dos seus modos de vida.

É importante destacar que o conceito de desterritorialização entendido nesta pesquisa parte da idéia de territorialização que está além das características geofísicas e que considera as perspectivas simbólicas criadas a partir dos vínculos afetivos que os indivíduos estabelecem com o lugar (SILVA, 2001 apud MARTINS, 2009).

Martins (2009) em sua tese de dissertação *Lugar da Morada* apresenta uma discussão bastante pertinente sobre territorialização. A autora discute a compreensão da noção de território a partir de Haesbaert (2004). Nesse diálogo propõe que a compreensão do conceito, relacionando-se com as esferas de poder, não apenas no sentido de dominação, mas também no sentido simbólico de apropriação. Propõe, então, que o uso do mesmo associa-se a espacialização das esferas de poder que são carregadas de significações. E essa espacialização, por sua vez, ocorre em várias esferas desde a escala nacional, até a escala privada, nas quais as relações de dominação entre homens e mulheres ocorrem.

Para ela, ainda que Haesbaert defenda que no território o processo de apropriação deva sobressair-se sobre a dominação do espaço, para se trabalhar sob uma perspectiva que dialogue com assentamentos rurais, a ênfase deve ser dada aos aspectos simbólicos representados na apropriação do espaço (MARTINS, 2009).

É justamente nesse sentido que a percepção do espaço é fundamental, já que o mesmo se constitui, na medida em que as terras conquistadas pelos assentados vão se constituindo, como espaço do lote, quando, então, passa a ser estabelecido uma relação afetiva com o lugar.

Essa afetividade é o que transforma o espaço em lugar: “essa relação afetiva foi chamada pelo autor de *topofilia*, um neologismo criado pelo autor que inclui todos os elos afetivos dos seres humanos com o ambiente físico, ou lugar” (TUAN 1980, apud MARTINS, 2006, p.25). O que significa dizer que o lugar se constitui a partir da construção das relações afetivas que os assentados vão tecendo ao longo da vivência, do cotidiano, das relações sociais no assentamento. Os conceitos de espaço e lugar são antagônicos, justamente porque o espaço remete a algo mais abstrato, enquanto que o lugar a algo mais palpável, íntimo e carregado de sentimentos: “na expressão de TUAN o lugar é como o lar, permeado de valores familiares imbricados entre si, referindo-se ao mundo vivido. É o que faz sentir-se em casa” (MARTINS, 2006, p.26).

Nessa perspectiva Martins (2009) completa a ideia enfatizando que o espaço torna-se lugar no curso da vida, ou mundo vivido no cenário do cotidiano. É justamente nesse cenário do cotidiano que as relações lúdicas e afetivas parecem e deixam-se realizar. O lugar se

constitui de fato, quando os assentados atribuem relações simbólicas e lembranças a ele. E os saberes podem ser captados a partir de atos de trocas que acontecem mediante a composição do lugar do assentamento.

Por esse motivo que o assentamento é privilegiado para o estudo do patrimônio imaterial, já que as trajetórias e os modos de vida das famílias do Bela Vista foram se reconstituindo a partir de um novo território, com uma carga de saberes, fazeres e técnicas que já eram carregados de história de diferentes partes do Brasil e que se encontraram neste ambiente num processo de hibridismo e resgate.

No caso do Assentamento Bela Vista, muitas das famílias assentadas já haviam trabalhado ou morado na antiga fazenda. E as outras que chegaram incorporaram e ressignificaram a história local, tomando-se como parte integrante daquele espaço que, aos poucos, passou a ser chamado de lugar do assentamento.

Assim, temos um grupo que se origina da região de Promissão e Vale do Paraíba, e outro oriundo de diferentes regiões do país, em especial, do sul-Paraná e do nordeste-Bahia. Eles trouxeram uma bagagem cultural de saberes e técnicas que foram sendo trocadas e ressignificadas pelo grupo que, aos poucos, se tornou um todo coeso e conflitante ao mesmo tempo. Que fizeram do assentamento Bela Vista do Chibarro um espaço repleto de lugares de afetividade, simbologia e memória. Sentido esse, que, priorizamos neste estudo voltado à patrimonialidade imaterial.

Nesse sentido, teremos como mote de fundo para realizar a discussão dos saberes não oficiais os lugares carregados de memórias e de saberes — a casa, o lote e a rua — que como mostrado anteriormente, são aspectos tão pouco valorizados pela produção voltada aos assentamentos de Reforma Agrária.

Enfocaremos assim, o espaço da casa como o lugar predominante dos saberes ligados às receitas tradicionais e aos chás das ervas medicinais. Ali, a mulher passa suas técnicas para filhos e filhas, que vão sendo reproduzidas ao longo dos tempos.

O lugar do lote será priorizado como ambiente de transferência das técnicas de plantio, das formas tradicionais de cuidar da criação e do tratamento harmônico com a natureza.

Finalmente, o espaço da rua como o lugar de transferência dos saberes lúdicos que acontecem quando há troca afetiva de aspectos da memória social. Aqui serão levantados os mitos, as lendas e os causos que dão o tom da leveza e criatividade às ações cotidianas tantas vezes duras e difíceis de serem vividas. Todos esses espaços-lugares fazem da patrimonialidade imaterial um bem riquíssimo a ser ressignificado pelos participantes. Por

isso, este trabalho pretende analisar sob um prisma crítico e de valorização a etnografia desses saberes culturais tradicionais.

Capítulo 2

DA OFICIALIDADE À PATRIMONIALIDADE: DISCUSSÃO DOS ASPECTOS TEÓRICOS

2.1 Entre os processos de Socialização e Memória

Com base em tais subsídios histórico-espaciais, podemos propor alguns esclarecimentos dos caminhos teóricos tomados durante a pesquisa. Sabemos que o patrimônio imaterial nasce entre os aspectos históricos e culturais que se desejam manter como parte da memória social. Nesse sentido, salientamos que o levantamento dos saberes não oficiais do Bela Vista permanece ora entre as estruturas da antiga fazenda — o casarão, o terreiro, as casas dos colonos — ora entre os aspectos próprios do rural que se encontram na memória dos lugares dos assentados, que de diferentes áreas rurais no ambiente e situação do assentamento recebem novas ressignificações e roupagens, dando sentido e voz a situações que pareciam estar esquecidas. Consequentemente, o trabalho apostou na análise e adequação das definições dos conceitos de sociabilidade, memória, cultura popular tradicional e patrimônio imaterial para analisar a pesquisa de campo do levantamento dos saberes e práticas, marginalizados nas instâncias consideradas oficiais.

Para o melhor entendimento da transmissão dos conhecimentos não oficiais/tradicionais¹⁵, é importante salientarmos o processo de socialização entre as comunidades. Além disso, ao compreendermos os processos de socialização/socialização estamos automaticamente adentrando em aspectos relacionados aos processos educativos que envolvem informações e sabedorias tradicionais que são passadas apenas através da memória e fala e, portanto, considerados saberes primários.

¹⁵ O termo “não oficialidade” criado e proposto por nós neste texto por referir-se aos conhecimentos que não estão presentes em livros, ou tão pouco no que é considerado oficial e científico. Outro termo que será utilizado é o de saberes fluidos, o que designamos como saberes que fluem livremente entre as diferentes faixas etárias e espaços de sociabilidade. Estes foram os termos mais apropriados encontrados a partir dos estudos realizados sobre o tema.

Para tanto, a direção teórica inicial tomada neste trabalho tem como marco a concepção dos processos de socialização, o homem em sociedade e sua formação dentro de determinada cultura.

Dessa forma, ao propormos uma etnografia dos saberes não oficiais e análise do impacto dos mesmos na produção, reprodução material e simbólica no assentamento é necessário realçar a origem dos processos de socialização. De modo a entendermos que esses artifícios são inerentes ao homem, e notar alguns mecanismos que garantem tal proposição. O antropólogo Gourhan (1965) apresenta um caminho bastante interessante para análise dos aspectos simbólicos ao estudar a evolução dos emblemas e memória.

Para ele, o que caracteriza o ser humano é o fato de que seu cérebro é um aparelho de confrontações com uma visão e audição dominantes, geneticamente diferenciados de outras espécies. Isso se dá porque faz parte das suas manifestações operatórias que se inscrevem num fundo intuitivo, constituído concomitantemente por dispositivos de regulação de pulsões orgânicas profundas, bem como de dispositivos apropriados à inscrição de programas operatórios que podem apresentar variações sensíveis de um indivíduo para outro. Essa variação individual, por sua vez, é maior do que a existente em outros mamíferos, o que torna essa característica essencialmente humana. Gourhan (1967) destaca que cada variação individual é decisiva para a sociedade, de tal forma que “o pensador, o inventor, o virtuoso, intervêm de forma decisiva no diálogo entre o homem físico e o organismo coletivo que constitui a sociedade” (p. 19).

Assim, ao verificar as diferenças entre o homem e as outras espécies, concluiu que a particularidade maior dos seres humanos está no cérebro que possui centros de motricidade voluntários mais expandidos. Em outras palavras, corresponde à inteligência avançada ou ainda, como traduzido pelo próprio antropólogo, em “inscrição da memória” de inúmeras cadeias operatórias. Ademais, não é apenas a inscrição de inúmeras cadeias operatórias que determina a inteligência, mas a capacidade de liberdade de escolha entre elas.

Portanto, o que leva a maior diferenciação do ser humano em relação às outras espécies não é apenas a capacidade de memória, mas a liberdade de escolha das cadeias, de tal modo que, a partir do momento em que há uma confrontação entre escolher uma cadeia operatória ou outra, a possibilidade de escolha não pode ser feita sem a intervenção de uma consciência lúdica que, por sua vez, está intimamente ligada à linguagem. Assim: “a liberdade de comportamento só é realizável a nível dos símbolos (...) e a representação simbólica destes últimos é indissociável da confrontação” (GOURHAN, 1975, p.20).

Mediante isso, o comportamento operatório só pode ser interferido pela projeção, leia-se capacidade de escolha ou liberdade, quando as operações são emancipadas do material e transformadas em cadeias de símbolos (linguagem). De modo que a linguagem torna-se um instrumento desta libertação e que o simbólico esteja intimamente relacionado ao vivido.

Isto equivale dizer que, se entre os outros animais o comportamento operatório hereditário é superado por uma memória de construção individual, para ser humano, o problema da memória operatória é dominado pela linguagem. A grande diferença está no papel desempenhado pelo condicionamento genético e o nascido da experiência individual que são determinados pelos processos educativos que definem o comportamento operatório dos seres humanos.

Este dado é fundamental para esta pesquisa, já que “a memória de construção individual (...) é canalizada pelos conhecimentos, cuja conservação e cuja transmissão são asseguradas em cada comunidade étnica pela linguagem” (GOURHAN, 1975, p.22). Por esse fato, a educação e a linguagem tornam-se elementos fundamentais da memória, sendo que as possibilidades de confrontações e de libertação do indivíduo, anteriormente discutidas, baseiam-se numa memória da qual o conteúdo é pertencente à sociedade.

Podemos concluir então, que, a constituição das cadeias operatórias (memória) estão acopladas de um lado à experiência vivida, e de outro aos processos educativos na qual a linguagem ocupa um papel determinante.

Mais didaticamente, Meneses (2007), ao tratar do processo de hominização¹⁶, propõe dois marcos fundamentais: o surgimento da abstração e articulação. Esses marcos estão associados ao desenvolvimento da capacidade craniana que envolve entre outras mudanças corporais o hábito de vida. Isso significa dizer que a capacidade de abstração permite, através dos sentidos, entrar em contato com o mundo empírico e material.

Tendo como base tais conceitos, podemos salientar que a evolução humana associa-se ao processo de conquista simbólica, ou seja, à aquisição da linguagem que, por sua vez, define a Memória individual. Esta só existe em relação ao coletivo, à sociedade, já que é a experiência vivida e processos educativos que a moldam e dão as características do conhecimento individual do sujeito. Desta forma, a abstração é a capacidade pela qual a percepção pode ser levada ao nível do conhecimento, na qual a percepção de cada ente, coisa,

¹⁶ A Antropologia foi criticada, nos anos 70/80 pelo seu caráter androcêntrico. Daí o hábito de chamar de hominização (formação do homem) um processo que Whitaker (2003), por exemplo, prefere chamar de humanização (formação do ser humano: homem e mulher).

pessoa ou fenômeno oferece elementos com os quais o indivíduo constrói categorias de eventos (MENESES, 2007).

Além disso, o autor supracitado ressalta que a capacidade de abstração sem a memória teria que recomeçar as respostas adequadas a cada novo impulso. É ela que permite recuperar a experiência dando as possibilidades de resposta satisfatórias a serem utilizadas em situações similares. No entanto, ainda há uma deficiência nesse conjunto complexo de estruturas, pois mesmo que as experiências pudessem ser recuperadas através da memória, elas continuariam no âmbito individual. A resolução deste problema está na linguagem, pois é a mesma que permite que a memória seja um veículo de socialização das experiências individuais.

Não obstante, destacamos que a linguagem não é apenas um instrumento de comunicação, por isso, a memória se utiliza da linguagem não apenas para transmitir conhecimentos e significações, mas para criá-los.

Essa concepção permite entender porque a contradição entre a memória individual e coletiva é solucionada. Pois, se entendemos que a linguagem é parte integrante das memórias, e que há um processo de reciprocidade elas — à medida que a memória individual vai se constituindo a partir dos processos educativos (e estes, por sua vez, pertencem a um repertório coletivo social) — tanto uma como a outra se formam juntamente. Assim, no momento em que a memória coletiva oferece elementos para a individual, esta, por sua vez, torna-se responsável em codificar, recompor e manter os saberes que são transmitidos por meio dos processos educativos.

Para Durkheim (1973), esses processos fazem parte do que se convencionou chamar de “socialização”. Ou seja, para este sociólogo o que faz um indivíduo tornar-se membro de uma sociedade é a integração do mesmo aos códigos e regras, que são apreendidos por meio dos processos educativos. A esse processo, que em outras palavras, constitui uma técnica nas quais vários elementos se combinam para permitir que o indivíduo possa conviver em sociedade, são regulados por pressupostos próprio do grupo. Essa integração ocorre quando o indivíduo apropria-se do conjunto de conhecimentos, já sistematizados e acumulados por um coletivo. E introjeta seus códigos, suas normas e regras básicas de relacionamento.

Dessa maneira, ao debatermos este processo de socialização do indivíduo é necessário salientar ainda que, para Durkheim este processo ocorrerá em dois momentos distintos: na “Socialização Primária” e na “Socialização Secundária”.

Todavia a socialização primária ocorrerá no interior da família, onde serão passados vínculos afetivos, técnicas e saberes. Ou ainda, serão interiorizadas as primeiras normas, sentidos de valores e formas de relacionamentos pautados nos laços afetivos predominantes

do grupo. Esses laços permitem o sentido de segurança que se caracteriza pela união dos membros. Nessa socialização, podemos destacar também a transmissão dos primeiros saberes valorizados nesta pesquisa, que são os relativos ao fazer e crer do cotidiano. São as formas de plantar específicas, os segredos e curas dos chás, as receitas a serem saboreadas, as crenças a serem seguidas e a fé a receber devoção.

A família representa o canal fundamental dessa socialização, coloca o indivíduo em contato com o grupo e permite que ele se integre ao meio, tornando-se parte do todo. Perrot (1991 e 1994), em estudo sobre a vida privada na Europa, salienta ainda que a primeira socialização, promovida pela família, possui outras funções importantes como a de átomo da sociedade civil, a responsabilidade pelo gerenciamento dos “interesses privados”, ou ainda, o elemento essencial da produção, assegurando o funcionamento econômico e a transmissão dos patrimônios. Bem como a célula reprodutora, produzindo indivíduos e proporcionando-lhes uma primeira forma de socialização; garantindo a espécie, zelando por sua pureza e saúde. Além disso, representa a consciência nacional, transmitindo os valores simbólicos, a memória fundadora, e criando a cidadania e a civilidade. Enfim, a família é um espaço indispensável para manutenção tanto da cultura quanto para própria sociedade.

Como instituição, a família é também responsável pela socialização e internalização de valores sociais, promovendo a coesão e a relação identitária necessária à formação de qualquer sociedade.

Jean Carlos Tedesco (1998), ao estudar as novas estruturas educativas, salienta que a socialização primária que, geralmente, se dá no âmbito familiar torna-se a mais importante para o indivíduo, que, por meio dela, adquire a linguagem, os esquemas básicos de interpretação da realidade e noções dos aparatos legitimadores. Na mesma linha, Luckman e Berger (2004) complementam que a criança se identifica com os outros significantes numa variedade de formas emocionais. Contudo, esta identificação só se produz quando se produz a interiorização, significando que a partir da interiorização e aceitação dos significantes, a criança passa a se identificar, consigo mesma e adquire a partir desta coligação uma subjetividade coerente e plausível.

Além disso, na socialização primária, não existe nenhum problema para a criança em se identificar com os significantes apresentados a ela, já que nessa fase não há possibilidade de nenhuma outra escolha. Dessa forma, “a criança não internaliza o mundo de seus outros significantes como um dos tantos mundos possíveis, internaliza-o como o mundo, o único que existe e que pode conceber” (BERGER e LUCKMAN, 2004, p.32). E é justamente por esse

fato que a socialização primária geralmente é mais fortemente estabelecida na consciência do que os mundos internalizados na socialização secundária.

Vale dizer ainda que os estudos de Tedesco (1998) indicam que, na sociedade atual, os conteúdos da socialização primária são repassados com uma carga afetiva mais ou menos do passado, e tantos os grupos como as opções pré-estabelecidas às quais a criança está exposta tendem a se diferenciar, multiplicar e modificar com uma velocidade sem precedentes, muitas vezes provocando dúvida ou esquecimento.

Já no que tange a socialização secundária, os significantes estão mais ampliados, as relações são dadas não somente pela família, mas por outros indivíduos, grupos, organizações ou instituições. Assim a socialização nessa fase, segundo Durkheim (1973), parte das relações estabelecidas na primária ampliando e compondo as concepções das relações com o mundo que rodeia os indivíduos.

Habermas (1990) adverte que a socialização secundária constitui uma "identidade coletiva", que dá continuidade ao processo da adoção de papéis, normas e valores, válidos para todos os componentes do grupo. Portanto, os processos de socialização se realizam numa interação contínua com os outros integrantes do grupo, ligando ainda o indivíduo às estruturas da sociedade, bem como determinando as atitudes que o indivíduo adquire desse processo que geralmente se relaciona com sistemas amplos de significados e valores que se estendem muito além de sua situação imediata.

O processo de socialização ainda, segundo Chinoy (1967), modifica e transforma a substância humana em produto social, promovendo duas funções, a primeira é preparando para os papéis a serem desempenhados, com fornecimento do repertório necessário dos valores, crenças, saberes e hábitos, ou seja, todo repertório cultural para a vida em sociedade e a segunda, transmitindo o conteúdo entre as gerações permitindo a continuidade e persistência de um grupo social.

Dessa maneira, quando o estudioso se propõe a analisar os processos de socialização, estamos propondo ao mesmo tempo estudar parte da história do homem em sociedade, já que consideramos que este existe só em relação a ela.

Durkheim sinaliza que o ser humano é um ser essencialmente social, em "Da divisão do trabalho social" ele se propõe a analisar a constituição das relações dos indivíduos com a sociedade discutindo duas formas de solidariedade. Para ele:

(...) quanto mais os membros de sociedade são solidários, tanto mais mantém relações diversas, seja uns com os outros, seja o grupo tomado coletivamente: pois se seus encontros fossem raros, dependeriam uns dos outros apenas de uma maneira intermitente e fraca (DURKHEIM, 1973, p. 334).

É importante destacar que não cabe aqui analisar as duas formas de solidariedade derivadas da existência ou não de uma forte divisão social do trabalho. O argumento do texto lembra apenas que a importância dos processos de solidariedade está nos fundamentos do surgimento da Sociologia como disciplina científica.

Para Weber, a solidariedade associa-se à comunidade. Segundo ele, a comunidade é a relação que orienta a ação social baseada em um sentido de solidariedade, que resulta de ligações emocionais. É ainda a consequência de um processo de integração, cujo fundamento do grupo é um sentimento de pertencimento experimentado pelos participantes, e a motivação baseia-se em qualquer espécie de ligação emocional ou afetiva. O autor complementa que esses reagrupamentos estão geralmente à parte dos enrijecimentos institucionais, e o grupo (ou comunidade) pode ser aberto ou fechado, dependendo da tradição, das atitudes afetivas ou do condicionamento racional exercidos pelos valores ou por estes fins (WEBER, 1987).

Para discutir os vínculos e a satisfação desse processo, Simmel (1997) difere a socição de sociabilidade. Para ele a sociabilidade é exatamente o conjunto no qual as associações entre os membros proporcionam um sentimento de bem estar, que não pode ser individual, mas coletivo, tendo como objetivo dar aos outros e receber deles prazer. Para ele a socição difere da sociabilidade no sentido de que se torna algo que é próprio da sociedade, mas que se associa muito mais aos interesses, impulsos e propósitos individuais do que às relações descompromissadas, lúdicas, que oferecem prazer aos indivíduos.

Podemos relacionar essa concepção com o prazer percebido nos assentamentos, quando há troca e reciprocidade, no que diz respeito às relações íntimas entre os participantes da sociedade, seja entre vizinhos ou parentes que trocam favores. A troca de favores se faz não só pelas necessidades materiais, mas muito mais pelas necessidades e simbólicas que caracterizam o próprio grupo social; dar um alimento ao vizinho é ao mesmo tempo reciprocidade e garantia de doação no futuro, em sentido mais amplo, significa esperar a retribuição pelo ato solidário (GOMES, 2008).

Zygmunt Bauman, apesar de balizar-se em estudos voltados para o urbano, traz uma grande contribuição para esse debate, na medida em que esclarece as diferenças entre os termos “socialização” e “sociabilidade”. Segundo ele ambos devem ser entendidos a partir do

intercâmbio com a estrutura social, no entanto, precisam ser entendidos como processos distintos. Para ele:

(...) a socialização (pelo menos na sociedade moderna) visa criar um ambiente de ação feito de escolhas passíveis de serem ‘desempenhadas discursivamente’, que se concentra no cálculo racional de ganhos e perdas (BAUMAN, 1997, p. 138).

Por outro lado, a sociabilidade, segundo o ponto de vista do autor, deve ser compreendida a partir da interação com a estrutura social, sendo observada uma emergência da multidão, na qual os indivíduos compartilham ações baseadas no instante em que se vive e nas condições semelhantes nas quais se encontram. Assim ele salienta que:

(...) a socialidade coloca a unicidade acima da regularidade e o sublime acima do racional, sendo, portanto, em geral avessa às regras, tornando o desempenho das regras problemático e cancelando o sentido instrumental da ação (BAUMAN, 1997, p. 138).

Portanto, quando buscamos entender a sociabilidade nos assentamentos, é preciso perceber que as formas de trocas estão dentro de um sistema social, que influenciam, por condições simbólicas e materiais, a própria permanência dos indivíduos nos projetos de Reforma Agrária. A sociabilidade contém características únicas, que somente têm valor se os indivíduos estiverem ligados de alguma forma entre si. Este vínculo se torna possível com a existência de locais onde há íntima troca de laços afetivos que dão força às relações interpessoais (GOMES, 2009).

Para analisarmos essas trocas podemos recorrer ao que Cândido (1987) descreve no clássico *Parceiros do Rio Bonito*. O autor enfatiza que a obrigação bilateral é um elemento integrante da sociabilidade do grupo, que a partir dessa relação adquire consciência da unidade e do funcionamento.

Essas afinidades, portanto, dão a tônica nas relações dos assentados com o grupo, uma vez quebradas as obrigações bilaterais, os laços enfraquecem e as relações de sociabilidade tornam-se cada vez mais fragmentadas.

A partir, então, do entendimento de solidariedade, sociabilidade e sistema de trocas, é possível aduzir que a influência coletiva é tamanha sobre os indivíduos que a existência do próprio grupo só permanece em virtude dos anseios e crenças presentes nas consciências individuais.

Em outras palavras, as consciências individuais estão ligadas a uma memória social do grupo. E esta é entendida por Halbwachs (1990) como sendo uma memória coletiva. De acordo ele, para as memórias entrarem em contato, se compreenderem e se confirmarem é preciso que mutuamente as lembranças do passado de vida comum esqueçam as barreiras que as separam do presente. O autor exprime:

(...) para que nossa memória se auxilie com a dos outros, não basta que eles nos tragam seus depoimentos: é necessário ainda que ela não tenha cessado de concordar com suas memórias e que haja bastante pontos de contato entre uma e as outras para que a lembrança que nos recordam possa ser reconstruída sobre um fundamento comum. Não é suficiente reconstruir peça por peça a imagem de um acontecimento do passado para obter a lembrança. É necessário que esta reconstrução se opere a partir de dados ou noções comuns que se encontram tanto no nosso espírito como no dos outros, porque elas passam incessantemente desses para aqueles e reciprocamente, o que só é possível se fizerem e continuam a fazer parte de uma mesma sociedade (HALBWACHS, 1990, p.34).

E isso só é possível porque a noção de coletivo brota do cultivo da memória e da compreensão do sentido da história e da percepção de ser parte dela, não apenas como resgate de significados, mas como algo a ser cultivado e produzido. A memória coletiva é fundamental para a construção de uma identidade, cultivar a memória é mais do que conhecer friamente o próprio passado: é levá-lo ao presente e sentir-se parte dele (CALDART, 2000).

Maurice Halbwachs salienta também que por mais que se defenda a existência de uma memória individual, ainda assim ela associa-se ao um coletivo. Isso significa que ao recordarmos algumas lembranças, estas estão associadas a outros indivíduos mesmo que estes não estejam materialmente presentes. Desse modo, ao falar da memória coletiva, quando notamos um acontecimento que teve lugar na vida de nosso grupo e que considerávamos ou ainda consideramos, no ato da lembrança, o ponto de vista é do grupo. Isso somente acontece porque tal atitude mental não é possível senão junto a um homem que faz ou fez parte de uma sociedade. É por isso, então, que quando um homem entra em sua casa sem estar acompanhado de alguém, sem dúvida durante algum tempo esteve sozinho, mas mesmo neste momento seus pensamentos e atos se explicam pela natureza de ser social, o que denota que em nenhum momento este indivíduo deixou de fato de estar confinado dentro de uma sociedade (HALBWACHS, 1990).

Ferrante (1999), em uma edição da revista *Retratos de assentamentos*, completa tal raciocínio acrescentando que na reconstrução da trajetória da memória coletiva dos bóias-

frias, antes esfaceladas pelo trabalho e vida árdua, na situação de assentamentos, passam a ser reconstruída através de práticas de solidariedade, sociabilidade própria de uma comunidade camponesa.

Assim, ao traçarmos o panorama da compreensão sobre o processo de humanização, ao compreendermos a sociação e sociabilidade para finalmente chegarmos à construção de memória coletiva, podemos agora fazer algumas intervenções no sentido de identificar os debates mais recentes referentes ao entendimento da memória.

2.2 Paradoxos na compreensão da Memória

Dessa forma, um autor chamado/válido/legítimo/a ser considerado/oportuno a essa discussão é Ulpiano Bezerra de Menezes, que sugere a compreensão da memória sob uma ótica diferenciada em relação a Halbwachs. Menezes, em uma conferência sobre os paradoxos da memória, propõe que Halbwachs — ao observar que a memória deve ser entendida a partir das condições preexistentes na sociedade para que determinadas lembranças possam estabelecer a coesão social — teorizou sob uma ótica que só pode ser entendida globalmente se levado em conta o contexto da virada do século XX para XXI, quando o grande problema das ciências humanas se encontrava naquilo que manteria a sociedade coesa (MENESES, 2007).

Essa concepção, então, se encontra fora de lugar, já que hoje quando falamos em sociedade, a coesão é a última coisa a se pensar: o importante é a compreensão do respeito à diversidade e à concepção da fragmentação social e dos conflitos. Isso significa que no período em que Halbwachs formulou sua teoria, a História que dominava era a política, que tinha como referência o Estado Nacional, o sentido de homogeneização e unicidade.

A diferenciação a ser discutida, é que em nossos dias a História dominante deixou de ser a política e passou a ser a da cultura, abarcando assim as possibilidades das múltiplas histórias e vozes dos excluídos e das minorias. Segundo essa compreensão, o motivo dessa mudança é que a história da cultura está se orientando para uma perspectiva etnográfica, abrangendo aspectos não contemplados anteriormente pelo estudo da memória. Por exemplo, a memória individual hoje não é exatamente a mesma que antes da constituição do sujeito no século XVIII, o que, de fato, torna incoerente a defesa de uma memória absoluta e única.

A esse respeito Menezes completa:

A identidade do indivíduo, hoje, se define de formas múltiplas (...) a multifrenia se expressa pelo fato de que agora cada um tem tantos passados quanto diferentes empregos ou desempregos, cônjuges, parentes, residências e assim por diante. Portanto não é apenas no nível coletivo e social que a fragmentação é suporte de operação da memória, mas até no nível individual. Em consequência, seria vão apresentar qualquer conceito unificador da memória (MENESES, 2007, p 20).

Essa questão voltada ao debate da fragmentação da formulação das identidades e, por consequência, da memória, também foi apresentada por Stuart Hall em *A identidade cultural na Pós-Modernidade*. Segundo ele, a questão da identidade foi amplamente discutida e ainda é pela teoria social, e o argumento mais utilizado nessa discussão são as velhas identidades. Estas, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, agora apresentam-se em declínio fazendo surgir novas identidades e fragmentando aquele indivíduo moderno, que até então era considerado um sujeito unificado. Assim, ele chama essa situação de *crise da identidade* vista como parte de um processo mais amplo, que desloca as estruturas e processos centrais da sociedade, desestruturando os quadros de referências que davam estabilidade aos indivíduos (HALL, 2007).

Logo, essa nova característica de nossa sociedade nos propõe uma inovação na forma de conceber a memória, de maneira a compreendê-la em um contexto de mudanças e fragmentações continuadas que põem em xeque todas as estruturas originalmente fortes e estáveis, colocando assim novas questões e paradoxos à compreensão da memória individual ou coletiva.

Sendo assim, para compreender essas novas questões das memórias ou o que chamamos de memórias “encaixadas”¹⁷ apresentamos a esse debate questões atuais referentes à lembrança. No livro *Memória e cultura: a importância da memória na formação cultural humana*, Meneses (2007) propõe uma compreensão mais adequada desse conceito em nossos dias e cinco pontos cruciais são tomados como paradoxos.

O primeiro a ser colocado refere-se à questão do binômio: memória e amnésia. A memória não pode ser considerada apenas um mecanismo de registro — conservação-recuperação, mas um mecanismo conjunto que constantemente se recicla e reformula. Quando se pensa em memória, automaticamente a associamos com retenção, registro, depósito de informações, conhecimento ou experiências. Mas, é importante destacar que a memória supera essas características, ela seleciona, descarta e elimina, portanto, não podemos entender

¹⁷ Termo que acreditamos justificar o conjunto de fragmentações de idéias acopladas que formam as memórias individuais e que por terem “caixas” comuns, às ligam com as outras memórias ou com a coletiva.

a memória sem compreender os mecanismos de eliminação que a envolvem, ou seja, ela também deve ser reconhecida como mecanismo de esquecimento programado. Dessa forma “só pensa quem é capaz de esquecer”.

Isso denota que, ao creditar às bibliotecas o lugar de concentração de sabedoria e conhecimento da humanidade, estamos incorrendo em um erro, já que a biblioteca é a marca maior de que parte deste conhecimento se perderá. Em analogia, podemos citar os museus, ao pensarmos que há uma preocupação em preservar algo que se encontra dentro dele, que de certa forma não goza dos mesmos privilégios que os estabelecidos fora deles.

É importante salientar que a discussão apresentada gira em torno da memória e não da importância de museus ou bibliotecas. Tal valoração é indiscutível, mas se trata de analisarmos aqui a permanência ou não das lembranças em nossa mente/sociedade. Questão que consideramos ser indispensável para esta pesquisa, já que, ao trabalharmos com a ideia de conservação e de inventário de saberes, estaremos nos deparando com o debate acerca da permanência/ recriação da memória e cultura que será aprofundada no próximo capítulo.

Retomando o primeiro paradoxo, as questões relativas a este binômio memória/ amnésia tornam-se ainda mais complexas ao abordarmos a ideia de que o processo de memorização é indissociável do processo de esquecimento. Melhor expresso, conforme apresentado por Meneses (2007), muitos pensadores do século XVII, assim como Thomas Hobbes, fizeram da amnésia o carro chefe do contrato social. Para este pensador, a amnésia fundaria a sociedade porque garantiria o esquecimento de conflitos e violências que estão na base da constituição de qualquer sociedade, portanto o esquecimento desses conflitos seriam um facilitador para a constituição da mesma. Assim, é possível concluir que “em suma, falar da memória obriga a falar igualmente do esquecimento” (MENESES, 2007, p.25).

O outro paradoxo a ser apresentado relaciona-se ao indivíduo e à sociedade. Quando falamos em memória estamos considerando que esta é automaticamente social, isso significa perguntar se não há ocorrência de memórias individuais. Na verdade, existe memória individual, mas ela não pode ser acessível, já que o acesso à mesma ocorre apenas quando ela é partilhada, socializada. E quando se torna socializável, o social passa a ter acesso, e uma vez o coletivo tendo acesso à mesma, ela torna-se coletiva. Nesse sentido, Meneses salienta que:

(...) quando se fala em perda da memória não deveria se tratar da perda de uma substância vulnerável, frível, frágil, que precise ser recuperada ou até depurada, mas tal perda deve ser entendida como perda dos elos comunitários. Esta, sim, é a perda efetiva (MENESES, 2007, p.26).

Sendo assim, o importante a ser discutido aqui não são as memórias individuais, mas a coletiva que é a experiência da comunidade que se estabelece não em um vácuo, mas em fibras contínuas. Podemos completar, então, que mesmo as memórias individuais estão, de certa forma, imersas na construção das lembranças e conhecimento do coletivo.

O terceiro paradoxo que se impõe associa-se às noções de subjetividade/ objetividade. Para melhor compreensão desse terceiro paradoxo associamos memória em ação e memória como representação, ou seja, a memória em ação envolve atos e desempenhos dos indivíduos, portanto, ações objetivas. Já a memória como representação associa-se a imaginação, lembranças de eventos e de situações passadas. Nesse caso, ambas são indissociáveis, complementares. Mas é importante destacar que a memória é um processo que, mesmo subjetivo, depende de suportes objetivos para ser resgatada e recuperada.

Ao pensarmos em objetivo e subjetivo é possível discutir o quarto paradoxo que se relaciona ao passado e presente. Quando se fala sobre memória, o tempo natural da memória é automaticamente relacionado ao passado. Mas, ao contrário do que é comumente difundido, o tempo da memória é o presente, o atual, que necessita do passado para construção de pensamento recordado, dessa forma:

(...) o tempo da memória é o presente porque é no presente que se constrói a memória- a memória não se constrói no passado, se constrói no presente (...) são as necessidades do presente que a memória responde não as necessidades do passado nem do futuro (MENESES, 2007, p.32).

Assim, se consideramos que o tempo da memória é o agora podemos dizer que tradição somente existe no presente das sociedades. O que significa dizer que, quando falamos em tradição a palavra nos remete ao latim *traditio*, que se relaciona a noção de “dar através de”, e este dar remete ao mesmo tempo ao algo recebido. O recebido, por sua vez, ocorre apenas no presente. Presente este que é carregado de conteúdos do passado, os quais são necessários, inclusive para que a compreensão, a identificação e o entendimento possam ocorrer.

Finalmente, podemos apontar o último paradoxo que para este trabalho tem papel importantíssimo. Trata-se do paradoxo relativo à crise da memória. Por se tratar de um tema em voga, nos últimos anos as inúmeras formas de conservação se multiplicam seja em instituições, museus, ONGs, documentários, programas de tombamento, entre muitos outros.

No entanto, assim como advertido por Menezes, a preocupação com o registro, a coleta e a conservação atingiu níveis tão distorcidos e a preocupação em conservar a memória

é tão levada a finco, que muitas vezes deixa de produzir uma consciência histórica. E, uma vez que a conservação deixa de produzir consciência histórica, ela provoca na memória o esquecimento. Alguns exemplos ilustrativos são os casos relativos a instrumentos, objetos, livros ou até construções em que o público é impedido de observar, pegar, frequentar ou ler, sendo restritos apenas a grupos específicos de pessoas que são responsáveis por zelar por essa memória.

Dessa forma, o papel que esses elementos deveriam provocar nos indivíduos que está justamente ligado à consciência e à capacidade de perceber as transformações da sociedade e fazer parte do conjunto dessas modificações acaba restrito apenas a salvaguarda. E as pessoas, que deveriam estar enxergando-se nesse processo, ficam impedidas disso.

Consciência histórica é fundamental para a compreensão da diferenciação do tempo — passado e presente —, pois é por essa diferenciação que compreendemos a dinâmica e as transformações que regem nossas vidas. Isso tornou-se uma problemática no século XVIII, já que o tempo se transformou em um dado problemático, justamente porque, para se definir, o passado a ruptura e a descontinuidade passaram a ser fundamentais, provocando a chamada crise da memória.

Portanto, podemos dizer que, dos paradoxos levantados, nos interessa mais a discussão relativa às questões/ preocupações da conservação da memória. Ao indicar tal como a mais importante para este trabalho, estamos salientando que por se tratar de uma etnografia de saberes não oficiais e levantamento da importância da patrimonialidade imaterial em assentamento rural, estamos defendendo o papel da conservação. Mas é importante destacar que a linha defendida nesta pesquisa relaciona-se à difusão, à divulgação, ao reconhecimento, ao uso e finalmente à reprodução desses conhecimentos tradicionais, e não somente ao ato de arquivar/conservar/guardar.

Sendo assim, a partir dessa noção estruturada da memória podemos adentrar ao tema da cultura e debates relativos à patrimonialidade imaterial.

Capítulo 3

ENTRE A CULTURA E A PATRIMONIALIDADE IMATERIAL

3.1 Reflexões sobre a cultura popular

Ao propor uma análise e etnografia dos saberes não oficiais, é necessário, antes de tudo, pensar a respeito da cultura popular tradicional. Seguimos uma concepção de que a necessidade de fazer o levantamento etnográfico dos saberes não oficiais faz parte do que o

IPHAN tem designado como patrimônio imaterial. Integramos ainda a essa ideia a concepção de que os conhecimentos costumeiros, aqui estudados, não podem ser considerados tradicionais puros, autênticos, mas informações que são marginalizadas pelo conhecimento oficial por serem fortemente ligadas à tradição e que constantemente se ressignificam num todo híbrido de modalidades sociais e étnicas que constantemente se renovam.

Além disso, consideramos que esses saberes são e devem ser dinâmicos, para terem sentido para as novas gerações, e, que, é por meio da valorização desse patrimônio, nos ambientes coletivos e de aprendizagem, que os mesmos podem ser renovados e conservados.

Sendo assim, ao estudarmos tais aspectos é importante salientar que a cultura em seu conceito mais amplo, em oposição à natureza, tem um enfoque na equiparação de todas as culturas, no entanto, essa ideia não permite refletir sobre elementos capazes de verificar as desigualdades existentes entre elas e, ainda, agrega sob o mesmo conceito todas as instâncias e modelos de comportamento de uma sociedade.

Por esses motivos, que ao discutir as questões relativas à cultura, não pretendemos tratar das diferenças ou das classificações dos termos: cultura hegemônica, de massa ou popular, já que tal discussão foi exaustivamente contemplada pela academia e em diferentes linhas de pesquisa. Centrar-nos-emos na discussão e conceituação de cultura popular em bases teóricas que acreditamos serem mais adequadas para alicerçar esta dissertação.

Para tanto, serão compartilhados no decorrer desta fundamentação a concepção de culturas populares desenvolvida por Canclini (1982, 2003). Segundo este autor, não é possível mais estudar a cultura por meio de pares opostos como subalterno-legítimo, tradicional-moderno. É preciso levar em conta outros instrumentos conceituais, pelo fato da própria construção de novas modalidades de organização da cultura, de hibridações, arranjos sociais e étnicos.

Assim, a cultura popular não pode ser entendida apenas como “expressão” da personalidade de um povo, justamente porque tal personalidade não existe como uma entidade, mas como um produto da integração das relações sociais. Nem, tão pouco, como um conjunto de tradições ou essências, preservadas de modo puro.

De tal modo, é possível verificar que a cultura surge a partir das condições materiais de vida e, nas classes populares, as manifestações, as crenças, as festas estão intimamente ligadas ao cotidiano e ao trabalho diário ao qual se entregam quase todo momento.

Podemos dizer, então, que, para Canclini (1982), “as culturas populares” passa a ser um termo mais adequado de uso, justamente, pelo fato de que a cultura popular se constitui por um processo de apropriação desigual dos bens econômicos e culturais seja de “uma nação

ou etnia por parte de seus setores subalternos”, que adquirem uma compreensão, reprodução e transformação do simbólico ou real das condições gerais ou específicas do trabalho e da própria vida. Esta especificidade está no fato de que a cultura popular associa-se à apropriação daquilo que a sociedade possui e nas formas específicas de representação, reprodução e reelaboração simbólica das relações sociais.

Em outras palavras ele afirma que “as culturas populares são resultado de uma apropriação desigual do capital cultural, que realizam uma elaboração específica das suas condições de vida através de uma interação conflitiva com setores hegemônicos” (1982, p.44).

A concepção acima diferencia-se de uma visão tradicional e romântica da cultura popular como sendo “sede autêntica”, da essência, do que é próprio e típico de uma nação. É necessário destacar que na América Latina esse ideário manteve-se durante muito tempo no discurso político de nacionalistas e folcloristas, porque havia uma concepção de povo como lugar, no qual estaria conservada a genética biológica de cada raça, a devoção pela terra, a religião e crenças ancestrais.

Essa compreensão nacionalista-burguesa tinha como objetivo único a criação de uma imagem de nação, coletividade e unicidade, para camuflar a dependência diante do imperialismo que se impunha naquele contexto. Ainda sobre essa visão tradicionalista da cultura Cecília Londres afirma/declara/assevera que:

(...) na visão romântica, o mundo do folclore e da cultura popular abriga nostalgicamente a totalidade integrada da vida com o mundo moderno. O povo encarnaria a visão de um passado idealizado e utópico. É o primitivo - de onde provem a errônea ideia da 'simplicidade' e 'ingenuidade' que emanaria das manifestações artísticas populares. É o comunitário - de onde provem a igualmente equívoca- noção de sua homogeneidade e a sua noção irmã, tão abusada, de anonimato. É de preferência o rural – a população que está longe da corrupção das cidades e da industrialização. É também o oral, pois lidamos aqui, note-se bem, prioritariamente com camadas da população analfabetas, isto é, pessoas que não expressam a cultura que detêm através do sistema da escrita. É, finalmente, o autêntico, transformado aqui inevitavelmente em alteridade idealizada (LONDRES, 2001, p.2).

De tal modo, a noção de folclore nasce, segundo Thompson (1998), da concepção dos historiadores que enxergavam o século XVIII como uma era em que os costumes encontravam-se em declínio, justamente pelo fato da magia, da feitiçaria e das superstições estarem sofrendo uma reforma cultural e estavam sendo substituídos pelas alfabetizações, o que suplantava a transmissão oral, e as normas vindas de cima escorriam dos estratos superiores para os inferiores. A resistência por parte da população, promovendo uma

alienação profunda entre a cultura patricia e a plebeia, teve como resultado o surgimento do folclore. O autor ainda completa que “desde sua origem, o estudo do folclore teve este sentido de distância implicando superioridade/ subordinação vendo os costumes como remanescentes do passado” (THOMPSON, 1998, p.13).

Pelegri e Finari (2008) salientam ainda que, durante esse período, a partir da Revolução Francesa, no final do século XVIII, os antigos ordenamentos de origem feudal entram em crise e os Estados baseados na fidelidade ao rei de direito divino são separados por um novo tipo de formação estatal — a nação, e para isso, partia-se de uma nova identificação relacionada ao território e a língua, que antes não existia.

Para contribuir com essa concepção, Jesus Martín Barbero (2006), ao estudar os meios e as mediações da comunicação, salienta que para entender as culturas populares é necessário voltar à Idade média e fazer uma releitura do período em que o popular se estabelece como cultura. Ao fazer essa releitura da Idade média, o enfoque dado são os movimentos históricos de longo alcance, e ao estudá-los, percebemos um rompimento no sentido de tempo. Tempo este entendido como a relação que se inscreve entre o tempo do homem e o sentido de trabalho e de religião. Ele ainda lembra que, ao estudar a Idade Média, é possível perceber que o tempo deixa de ser o tempo da lenda e passa a ser o tempo que criou a Nação, o Estado, a hora e o relógio.

Nesse contexto também, o clero considerado “dono” da cultura erudita se choca com o nascimento da massa camponesa detentora da cultura camponesa e, através da pressão cultural, inaugura um conflito de interesses. De um lado está o clero, que se considerava tudo aquilo que era bom, verdadeiro, e de outro estava a cultura folclórica camponesa taxada como má, falsa, ambígua e equivocada. Em relação a esse conflito de interesses, Barbero salienta que:

(...) repelida, e não poucas vezes desafiada, a cultura oficial respondia de três maneiras: a destruição dos templos, dos objetos, das formas iconográficas dos deuses, a obtenção ou a abolição de práticas, ritos, costumes (...) e a desnaturalização ou deformação das mitologias e das temáticas folclóricas que, res-semanticizadas, são recuperadas pela cultura clerical (BABERO, 2006, P.100).

Exemplos dessa ressemantização de mitologias e crenças folclóricas são as transferências das festas pagãs para sentidos e calendários religiosos, como a festa junina que

antes comemorava os elementos da natureza e, que, no contexto passa a fazer parte da comemoração dos “dias de santos”. Barbero completa:

O sentido de tempo nas culturas populares será bloqueado por dois dispositivos convergentes: o que deforma as festas e o que desloca, situando na produção o novo eixo de organização do tempo e da realidade social (...) abstrato, o tempo da produção desvaloriza socialmente os tempos dos sujeitos individuais e coletivos e institui um tempo único e homogêneo (BARBERO, 2006, p. 137).

Esses processos são intensificados com o surgimento do Estado Nacional, como anteriormente salientado. As particularidades regionais, nas quais era possível encontrar diferenças, especialmente culturais, neste momento, são reconhecidas como obstáculos à unidade nacional e, a Igreja, para solucionar esse impasse, cria um verdadeiro código baseado na fé que promove a dissolução das solidariedades tradicionais em que estava baseada a cultura popular. O Estado passará, então, a ser o único aparato jurídico da coesão social.

A centralização de poder e a introdução/admissão/infiltração/estabelecimento de uma nova economia levou, assim, à destruição econômica dos modos de vidas tradicionais pela lenta introdução mercantil que, somada a uma rede de dispositivos, minaram progressivamente a autonomia das comunidades regionais, nos âmbitos político e cultural.

O resultado desse conjunto de realizações por parte da Igreja e do Estado, levaram a um longo processo de enculturação, que, segundo Barbero, aconteceu através da transformação do saber e dos modos populares de sua transmissão. Isso iniciou-se com a perseguição às bruxas, já que a nova sociedade procurava formas de penetrar o núcleo onde as velhas culturas resistiam. Fato que se deu porque as bruxas sintetizavam, naquela época, para os homens cultos e poderosos, um mundo que precisava ser extinto, pelo fato de ser um mundo descentrado, horizontal e ambivalente, que entrava em conflito com os preceitos da objetividade, racionalidade, uniformidade, verticalidade e centralidade.

O saber medicinal, mágico-astrológico permeia inteiramente o conceito popular do mundo. Vale lembrar que aquele período também é caracterizado pelo surgimento da medicina oficial, praticada, sobretudo, pelos homens. Nesse sentido, as mulheres possuidoras de “dom e saberes” da cura eram, portanto, consideradas um risco ao poder masculino. Esses saberes eram possuídos e transmitidos, quase exclusivamente, por mulheres. Basta verificar que quase 70% dos mortos, torturados e acusados por bruxaria durante as guerras religiosas eram mulheres (BARBERO, 2006). Barbero completa:

(...) eram as mulheres que presidiam as vigílias, as comunidades aldeãs ao cair da tarde, nas quais se conservavam alguns modos tradicionais de transmissão cultural. Vigílias em que, junto ao relato de contos de terror e de bandidos, fazia-se a crônica dos sucessos das aldeias, transmitiam-se uma moral de provérbios e partilhavam-se receitas medicinais que reuniam um saber sobre as plantas e os ciclos dos astros. As bruxas representam, junto com os levantes (...) um dos modelos de expressão fundamentais da consciência popular (BARBERO, 2006, p. 139).

A escola, assim, desse modo, isso exposto, vai desempenhar um papel fundamental, o de introduzir as crianças nos dispositivos prévios para o ingresso na vida produtiva. Ela atuará em dois sentidos: no preenchimento de espaços ociosos, e na nova sociabilidade moralizadora e extintora dos vícios da nociva influência dos pais, em especial da mãe, responsável pela conservação e transmissão das superstições (BARBERO, 2006).

Toda essa desestruturação inicia-se com a/por causa da mudança na transmissão do saber. O que antes era aprendido através dos gestos, da imitação através da iniciação em rituais, a nova estrutura de ensino neutraliza ao intelectualizá-lo. O científico passa a ter um valor inestimável, e o que não se encontra dentro desse padrão é descartado.

É importante dizer que “mais ainda que dos julgamentos e torturas das bruxas, será de onde começará a difundir-se entre as classes populares a desvalorização e o menosprezo de sua cultura, que depois passará a significar o atrasado e o vulgar” (BARBERO, 2006, p.139).

Isso não significa que a escola esteja sendo ultrajada, mas denunciada, justamente porque é nela onde surge a difusão de um sentimento de vergonha, culpa e menosprezo entre as classes mais populares de si mesmas, de seu mundo cultural, na medida em que sentem-se fora do estabelecido oficialmente.

Michel de Certeau (1994) salienta que nos últimos três séculos aprender a escrever definiu a iniciação por excelência de uma sociedade capitalista e conquistadora, em que o discurso dominante apresenta o progresso como tipo escriturário e o oral como aquilo que se associa ao mágico e ao tradicional, que não contribui para o progresso. Portanto, o que é considerado como discurso científico, legítimo, político e escolar deve distinguir-se desses princípios tradicionais.

O letramento, também para Thompson (1998), representava um distanciamento dos conhecimentos e costumes tradicionais. Para ele, durante o contexto de difusão da alfabetização, à população mais desfavorecida o acesso à educação era negado e nesse processo, a que mais eles podiam recorrer senão à transmissão oral e aos saberes retirados do cotidiano da vida?

Por conta disso tudo, podemos dizer que a dinâmica de homogeneização somente mostrará seu verdadeiro alcance na atualidade, como se o processo de destruição das diferenças culturais regionais, a favor da nação, levasse em si a semente da própria negação, ou seja, a proposição da constituição de uma cultura supra ou transnacional. Perspectiva essa que permite compreendermos como a destruição das festas pagãs, dos saberes tradicionais ou a perseguição das bruxas, coincidem automaticamente com a enculturação (BABERO, 2006)

Dessa forma, uma questão decisiva para se compreender as culturas populares, sem cair nesse equívoco, consiste em entendê-las através de sua conexão com os conflitos de classe e com as condições de exploração sob as quais esses setores produzem e consomem dentro do Capitalismo.

Portanto, estudar os saberes tradicionais, transmitidos oralmente, que permeiam as margens dos saberes científicos, não significa entendê-los como ideais ou puros, mas entendê-los advindos de uma situação conflitiva e mutante das classes sociais.

Em relação a esse ponto, Londres (2001) acrescenta que o saber e a cultura são históricos e complexos e muitas vezes integram em um único processo oralidade e escrita, trabalho e lazer, comunitarismo/autoria coletiva e heterogeneidade social/autoria individual, cidade e campo; sagrado e profano, solidariedade orgânica e mecânica, circuitos de troca menos ou mais monetarizados e profissionalizantes. É importante dizer ainda que esses saberes devem ser vistos

(...) sem preconceitos e em sua integridade, a cultura e o saber popular são poderosos diluidores de fronteiras rígidas entre o que quer que seja; são eficazes canais de comunicação humana a romper barreiras entre diferentes grupos, camadas e classes sociais. São também, como qualquer outro processo sócio-cultural, arenas onde se enfrentam interesses diferenciados e palco de processos tensos e conflitivos de variada natureza. No seu centro vicejam, entretanto, formas artísticas de valor humano universal (LONDRES, 2001, p.5)

É por isso que, no assentamento, apesar de todas as diferenças étnicas, etárias e sociais podemos identificar os mitos, lendas, crenças, usos e costumes ultrapassando os diferentes segmentos.

Nesse sentido, propor uma etnografia dos saberes não oficiais ao mesmo tempo em que permite levantar um inventário do patrimônio imaterial dos assentamentos permite fazer uma análise profunda do cotidiano, das relações de troca/reciprocidade, bem como dos conflitos da própria sociedade. Lílian Pacheco destaca que:

Reconhecer a tradição oral é considerar que o patrimônio cultural brasileiro não se reduz ao que está escrito nos livros e, portanto, não é também propriedade das pessoas alfabetizadas ou letradas é considerar que o patrimônio cultural é também formado por um tesouro vivo de bens imateriais que são transmitidos oralmente de geração a geração em diversas áreas do conhecimento, não apenas nas artes e na religião. Existe um sistema de educação informal, uma cultura que resiste ao ciclo intergeracional da pobreza (PACHECO, 2006, p. 41).

Em relação aos estudos de tradição, Giddens (1994) traz uma contribuição bastante significativa para a compreensão das culturas tradicionais no contexto atual. Para ele, nas culturas tradicionais, o passado é honrado e os símbolos valorizados porque contêm e perpetuam a experiência de gerações. A tradição, dessa forma, é um modo de integrar a monitoração da ação com a organização tempo-espacial da comunidade. Ou seja, é uma forma de lidar com o tempo e o espaço. O autor ainda propõe que a tradição não é inteiramente estática, justamente porque ela tem que ser constantemente reinventada a cada nova geração. Assim, conforme cada nova gênese assume a herança cultural dos predecessores é necessário que haja uma ressignificação da tradição para que ela faça parte deste grupo. O que significa que ela não só resiste à mudança, como também pertence a um contexto no qual há poucos marcadores temporais e espaciais em que as mudanças podem ter alguma forma significativa.

É importante salientar ainda que, para Giddens (1994), “compreender a tradição, como distinta de outros modos de organizar a ação e a experiência, é penetrar no espaço-tempo de maneira que só são possíveis com a intervenção da escrita” (p.39). Ou seja, a escrita dilata o nível do distanciamento do tempo-espço e cria uma perspectiva de passado, presente e futuro onde a apropriação reflexiva do conhecimento pode ser desconectada da tradição.

Logo, nesse processo de análise o resgate memorial das lendas, dos mitos dos costumes, das práticas e dos gestos, deve ser entendido como forma de compartilhamento de símbolos que são traduzidos cotidianamente através das relações sociais, culturais e até econômicas que no processo diário ressignificam a tradição e fazem dela parte da vida. No que tange a tais saberes, Levi Strauss (1976) ressalta que a mensagem inconsciente, por exemplo, de um mito (crença) corresponde ao conteúdo consciente e ao problema que esse pretende resolver através de um conflito, este conflito por sua vez, relaciona-se ao universo físico e simbólico que constituiu o universo do homem. E este universo é composto de fatos e percepções lógicos, conceituais e imaginários que compõe um repertório de crenças e sentimentos que se explicam por situações não racionais como fé, mito e crença.

3.2 Entre a cultura, a patrimonialidade material e imaterial

Nesse processo da construção de um inventário de saberes, é importante apresentar alguns aspectos relevantes de como se compreende a patrimonialidade imaterial e de como nosso estudo se insere nessa linha de compreensão. Sendo assim, é possível destacar que esta concepção relaciona-se ao diferenciamento da cultura associada ao folclore e a cultura associada aos conteúdos materiais e imateriais.

Para a compreensão do tema, foi necessária a construção de uma base e estrutura teórica para que pudéssemos chegar à ideia de “inventário dos saberes não oficiais” que entendemos como parte integrante do patrimônio imaterial dos brasileiros.

Inicialmente foram abordadas questões relativas à constituição de nosso cérebro para perceber o papel da memória e da linguagem na constituição dos processos de socialização e, portanto, da cultura. Depois, discutimos o enquadramento do conceito de cultura e mais especificamente o conceito de popular sendo fruto dos conflitos materiais de classe. Conflitos estes, que revelavam muito além do que uma concepção pragmática, historicamente construída, com intuito de agregar os diferentes grupos e etnias em um só povo e nação. Para que este projeto se concretizasse, foi necessária a difusão da escrita, e a magia, a crença, a fé e os saberes cotidianos foram estabelecidos como folclore. Algo que deveria ser tratado como pouco valorizado, impuro, incorreto e, portanto, não reconhecido oficialmente.

Toda essa trajetória foi necessária para que chegássemos ao entendimento do surgimento, no final do século passado, das políticas voltadas à conservação, proteção e até catalogação do que hoje conhecemos como patrimônio material e imaterial.

A saber, esses conceitos de patrimonialidade, materialidade/ imaterialidade são definições modernas, mas tiveram sua origem nos séculos XVIII e XIX associada à ideia de patrimônio cultural. Esta ideia inicial de patrimônio cultural estava imbricada às identidades sociais, ou melhor, primeiro nas políticas de Estado Nacional que tinham a intenção de criação de um espírito nacional e, em seguida, no questionamento do quadro de defesa da diversidade, ou seja, naquilo que era representativo à nacionalidade, na forma de monumentos, edifícios ou outras formas de expressão (PELLEGRINI e FUNARI, 2008).

O movimento de valorização das culturas, iniciado com os aspectos materiais, passou, aos poucos, a se expandir para as manifestações intangíveis e de grupos sociais.

O conceito de patrimônio, na atualidade, surge na década de 30, quando alguns estudiosos preocupados com o crescimento desenfreado das áreas urbanas se deram conta da urgência em refletir sobre as mudanças que estavam acontecendo no mundo todo.

Questionamentos relativos à preservação de monumentos, retirando-os dos lugares de origem ou alterando projetos urbanísticos, passaram a fazer parte dos discursos de antropólogos, historiadores e arquitetos, com o intuito de chamar a atenção para a importância da preservação da arquitetura e história presente naqueles espaços e estruturas.

No ano de 1972, a UNESCO mobilizou cerca de 150 países¹⁸ com a finalidade de proteção dos bens culturais e naturais da humanidade. O resultado desta mobilização gerou documentos normativos que têm suscitado políticas públicas e medidas concretas de conservação e preservação em vários países (PELLEGRINI e FUNARI, 2008).

Mas durante o século XX, houve um grande debate sobre a conduta e os conceitos engessados sobre patrimônio desenvolvidos pela UNESCO. Esse questionamento resultou em uma ampliação do próprio conceito de patrimônio: este passou a ser embasado em novos paradigmas das ciências humanas, em especial na Antropologia e na História que passaram a valorizar manifestações de valores identitários e culturais. Pellegrini e Funari destacam tal renovação na utilização do conceito:

A contestação de toda e qualquer forma de autoridade, as utopias por uma sociedade mais humana, a revisão de arquétipos de comportamento e a emergência de novas sensibilidades levou a percepção de bens culturais como testemunhos do cotidiano e da concretização do insólito, do imaterial, os fundamentos que norteavam a seleção dos bens e o sentido da preservação promulgada pela UNESCO ampliaram-se alcançando não somente monumentos suntuosos representativos do ponto de vista dos poderes hegemônicos, mas também construções mais simples e integradas ao dia - a - dia das populações, e mais recentemente, os bens culturais de natureza intangível, como expressões, conhecimentos, práticas e técnicas populares (PELLEGRINI E FUNARI, 1998, p. 35).

A nova utilização para a patrimonialidade — material e imaterial (como complemento) foi um avanço para a compreensão dos aspectos das culturas tradicionais/ populares. E passou a valorizar um conjunto de tradições, saberes e técnicas que se encontravam fora do circuito oficial do que era valorizado legalmente.

Essa valorização veio com a *Convenção do Patrimônio Mundial* em 1972, que impulsionou as reivindicações da cultura popular tradicional. Tal estímulo suscitou investimentos e soluções jurídicas com o objetivo de proteger a cultura e suas práticas.

¹⁸ Foi a Convenção do Patrimônio Mundial de 1972.

Atualmente, a UNESCO trabalha com a concepção de que proteger a memória através do físico é um consenso, mas segundo ainda esta instituição, não apenas de aspectos físicos se constitui a cultura de um povo, mas há muito mais nas tradições, saberes, folclore e cotidiano transmitidos através de gestos ou língua e criado e recriado coletivamente ao longo do tempo, tal fator pode ser afirmado: “para as minorias étnicas e povos indígenas, este patrimônio é uma fonte de identidade e carrega a sua própria história” (UNESCO, <http://www.unesco.org/new/pt/brasil/culture/world-heritage/intangible-heritage/>, consultado em 20/12/10).

No Brasil, com o objetivo de corrigir a concepção da UNESCO, de conservação apenas da patrimonialidade material, no decreto número 3551 de quatro de agosto de 2000, foram instituídos dois instrumentos de salvaguarda e proteção dos bens imateriais: os registros e o programa de inventário cultural dos bens imateriais (VIANNA, 2004). Passando a existir novas formas e mecanismos de proteção a esse novo conjunto de bens, importantíssimos para valorizar o patrimônio, sobretudo, das culturas populares.

Visando a essa preocupação então, em 2003, na *Convenção de Salvaguarda do Patrimônio Imaterial* definiu-se que o patrimônio intangível como:

(...) práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – junto com instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados – que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural (UNESCO, 2003, p.1).

Ao reconhecer os bens imateriais, a UNESCO está reconhecendo a tradição oral como parte do patrimônio brasileiro, que não está reduzido apenas nos livros e na propriedade das pessoas alfabetizadas ou letradas, mas também em um tesouro vivo de bens que são transmitidos oralmente de geração para geração em diversas áreas do conhecimento.

Para Pacheco (2006), esses bens materiais resistem justamente porque “existe um sistema de educação informal, uma cultura que resiste ao ciclo intergeracional da pobreza” (p.41). Para que essa tradição seja registrada por escrito é necessário primeiro potencializar a rede de transmissão oral e seus atores, possibilitando um vínculo e reconhecimento entre as gerações e nos sistemas formais de ensino e aprendizagem (PACHECO, 2006).

Vale lembrar que, quando trabalhamos com a ideia de registros e inventários, não podemos deixar de mencionar que:

(...) o bem cultural é dinâmico e cheio de ressignificações legítimas, e por outro, que embora podendo ser valioso do ponto de vista cultural, nem tudo tem valor patrimonial, em um dado momento. Assim, para preservação da referencia cultural, não basta a preservação de receitas; faz-se necessário a atenção a todo um sistema cultural que envolve muitos universos interligados (...) sobretudo os sentidos que vão dentro da cabeça de quem faz, de quem come, de quem vende ou se alimenta deste algo (VIANNA, 2004, p.7).

Dentro dessa perspectiva e levando em consideração alguns aspectos críticos relativos às formas de inventários estabelecidos pelos órgãos e instituições competentes, pretendemos, antes de apresentar os dados de campo, salientar alguns cuidados para se pensar o patrimônio imaterial.

3.3 Perspectivas de um inventário dos saberes não oficiais

Para pensar os aspectos que envolvem a cultura, em especial a patrimonialidade imaterial, é necessário levar em conta alguns cuidados metodológicos e teóricos para não incorrer no erro de banalizar os dados ou, mesmo, deixá-los fugir ao ouvido ou ao olhar, quando a fala e a visão são os recursos mais importantes da pesquisa.

Durante a fundamentação teórica, procuramos costurar as informações de forma que, ao apresentarmos os saberes não oficiais, o leitor pudesse compreender que estes são considerados parte do patrimônio imaterial de uma cultura popular que se estabeleceu a partir dos processos de sociabilidade e sociação passados pelos indivíduos de uma determinada cultura.

Sendo assim, partimos do pressuposto que os saberes não oficiais são parte integrante da cultura na qual estamos inseridos. Dentro dessa mesma cultura encontramos processos ideológicos que muitas vezes confundem o pesquisador, levando-o a reproduzir (sem se dar conta) nas próprias pesquisas, preconceitos ideológicos. Nesse sentido, pretendemos trabalhar uma perspectiva crítica de se observar a cultura não apenas como tal, mas indicar os processos ideológicos que estão inseridos nela.

Logo, ao propor um inventário dos saberes não oficiais, estamos propondo realizar não somente um registro do patrimônio cultural intangível, mas indicar os processos ideológicos, que estes conhecimentos estão reproduzindo e/ou contexto que estão introduzidos.

Para esclarecer melhor essa ideia é necessário partir de dois princípios básicos: o primeiro, usando a diferenciação proposta por Whitaker (2003) de cultura e ideologia. E o segundo, associado à perspectiva ideológica do pesquisador ao fazer o inventário dos patrimônios imateriais (leia-se saberes não oficiais).

Whitaker (2003) em *Ideologia x Cultura como harmonizar dois conceitos tão antagônicos?* apresenta uma diferenciação fundamental dos termos. Melhor expresso, para esta autora, é necessário diferenciá-los por conta de sua formulação histórica de campos distintos e pelos sentidos antagônicos que possuem.

Nesse sentido, o conceito de cultura foi originalmente formulado pela Antropologia, que objetivava a compreensão do outro (modos de vida, concepções, valores) para desmistificar o etnocentrismo. A finalidade dessa compreensão se fazia ainda mais importante para criar pontes de comunicação e entendimento de outras formas de ser e viver, tornando a visão sobre esse outro, democrática.

Assim, a definição de cultura passou a abarcar o emaranhado de valores, práticas, modos de vidas e espiritualidade que estão imbricados de forma complexa, no qual se estabelece um equilíbrio. Whitaker (2003) salienta que “essa complexidade do conceito ainda ajuda a compreender porque o ser se torna humano”, isso significa dizer que sem a cultura não há humanização, e que: “o ser humano não é uma categoria da natureza, é uma categoria da cultura, dada por essa complexidade que nós absorvemos, internalizamos e incorporamos, o que passa, então, a ser chamado de personalidade” (p.17). O que equivale dizer que o ser pode se tornar mais humano ou desumanizar-se. A cultura via educação, ação política, ações sociais, solidariedade, conduzem à humanização. Mas quando ela é interrompida, fragmentada ou destruída, leva à desumanização.

Antagonicamente, ao definir ideologia precisamos lembrar que Marx e Engels¹⁹ associaram tal conceito às sociedades capitalistas, com um objetivo político. O intuito era de desmistificar a democracia burguesa e o caráter dominador do capital sobre o trabalho. Segundo Whitaker (2003, p. 22): “não havia da parte de Marx e Engels nenhuma intenção compreensiva em relação a ninguém, muito pelo contrário, eles queriam desmascarar um sistema”.

Esse caráter dominador, ilustrado pela força do capital sobre o trabalho, promove uma inversão: as classes mais elevadas pretendem que as mais baixas aceitem essa dominação como sendo algo natural e rotineiro e que não percebiam as diferenças sociais. Isso ocorre através dos processos produtivos que promovem uma ilusão, de tal modo que os trabalhadores não conseguem se empoderar da trajetória na qual estão inseridos.

Assim, há uma inversão dos processos que é dada pela dominação. Invertendo as causas e efeitos dos fenômenos. Um exemplo bastante emblemático, apontado por Whitaker, está

¹⁹ Dulce Whitaker utiliza o conceito de ideologia a partir de Marx e Engels em *A ideologia Alemã*.

relacionado aos países árabes. No caso, as mulheres que usam burca ou véus são impedidas de interagir e de exercer a sociabilidade plena, já que as expressões faciais e corporais são fundamentais nesse processo. Aqui podemos dizer que há uma inversão da causa e do efeito da cultura, já que há uma tentativa de justificar a causa e efeito como sendo parte da organização cultural. Mas o que está em jogo, de fato, é uma ideologia dominadora do homem sobre a mulher.

É importante compreender que essa dominação não é parte integrante de uma cultura, mas de uma ideologia. Ao utilizar a dominação nesse processo o que ocorre é a tentativa de utilização de poder, repressão ou força para subjugar o outro. E isso não é formador, não agrega e não humaniza. Mas sim desumaniza. Nesse sentido, é possível compreender o antagonismo existente entre os conceitos de cultura e a ideologia. Enquanto uma humaniza a outra desumaniza²⁰. Dentro desse ponto de vista é que destacamos a perspectiva do estudo dos saberes considerados não oficiais.

Quando pensamos sobre as considerações descritas acima, podemos compreender porque os saberes destacados neste estudo se encontram fora da oficialidade. Trata-se de valorizar uma fatia específica das informações culturais estabelecidas por um grupo que se utiliza do processo de dominação para manter as posições mais elevadas da sociedade. Ou seja, é isto que nos faz compreender as diversas concepções de cultura: hegemônica, erudita, de massa ou popular.

A cultura passa a distanciar-se de seu conceito original, “entender o outro a partir de suas técnicas, saberes, fazeres e arte”, para designar uma diferenciação de classes sociais. Ocorre uma espécie de valoração, até por parte da academia, entre o que seria mais nobre e o que seria mais puro²¹.

Esse caráter estabelecido atinge as camadas desfavorecidas da sociedade promovendo a inversão dos valores, ou melhor, do que deve ser valorizado na cultura local e fragiliza a própria compreensão dos processos simbólicos responsáveis pela organização, reorganização e ressignificação dos espaços produtivos e coletivos do assentamento. E, o que é próprio dos ambientes “dominados”, são organizados na oficialidade ou são repassados aos grupos mais

²⁰ Para compreender mais sobre o assunto ver o texto de Dulce Consuelo Andreatta Whitaker *Ideologia x Cultura: Como harmonizar dois conceitos tão antagônicos?* In: Revista Temas: Teoria e prática nas Ciências Sociais, 2003.

²¹ Não temos o objetivo aqui de fazer uma discussão sobre cultura, mas apontar que os estudos sobre a cultura mostram esta diferenciação. Esta discussão se estabelece em texto *Dos Meios as Mediações* de Jesus Martin Barbero, *Culturas Híbridas e Culturas Populares no Capitalismo* de Nestor Garcia Canclini, entre outros textos clássicos da antropologia e sociologia- ver Thompson, Giddens, Bakhtin, Burk.

jovens, como saberes tradicionais ou crenças populares, mantendo sua função específica, mas sempre sujeitos a críticas e revisão por parte dos conteúdos oficiais.

É esse processo que estamos considerando como ideológico, porque não agrega os saberes, mas exclui. É importante salientar que a ideologia promove uma reprodução das desigualdades em todos os campos. Por exemplo, os saberes não oficiais são considerados marginalizados por não fazerem parte originalmente do discurso científico, e quando fazem são geralmente resgatados por alternativas esparsas que entre uma Ong ou órgão público promovem políticas para conservação ou proteção dos mesmos.

No que tange ao segundo pressuposto, apontado anteriormente sobre a perspectiva ideológica do pesquisador, é preciso resgatar as ideias da historiadora Maria Helena Machado (2007) em *“A construção narrativa da memória e a construção das narrativas históricas: panorama e perspectivas”*. Neste texto, a autora apresenta uma diferenciação entre narrativas de memórias e narrativas históricas, com o objetivo de mostrar que a história não é fixa e nem imutável, a construção dela depende do grupo, do gênero ou da classe social que a emaranha. Ou seja, a história é sempre mutável, pois responde às perguntas que diferentes grupos sociais fazem sobre o seu passado.

O que significa dizer, a história sempre se constitui pela relação entre o presente e seu passado, e que o passado é constituído à luz do presente, construindo novas narrativas e novas formas de falar do passado.

Assim é possível dizer que as pessoas são produtos de diferentes contextos, classes sociais, culturas e ideologias que geram um espaço diferenciado que não existia originalmente (MACHADO, 2007).

Dessa forma, as perguntas que são feitas no presente tem um papel importante na construção das novas narrativas históricas. Por isso, é importante salientar as diferenças entre narrativas da memória e narrativas históricas, para a autora nenhuma das duas podem ser recuperadas simplesmente por meio de documentos:

(...) ambas são frutos de processos sociais de construção de identidades que atuam em diferentes níveis de articulação e inserção social. No entanto, somos muitas vezes tentados a acreditar que as memórias de grupos sociais, sobretudo dos subalternos, e a história formam um mesmo conjunto ou, pelo menos um contínuo harmônico (MACHADO, p.52, 2007).

Nesse sentido, é importante salientar que o objetivo de diferenciar essas narrativas está justamente em mostrar que ao construir a história dos excluídos sempre contamos a partir do olhar do outro, e nesse caso, geralmente está associado ao olhar dominante ou do poder, que,

quase sempre, são ideológicos. Melhor expresso, Machado (2007) mostra que ao construir as narrativas:

(...) nós trabalhadores da cultura, estamos, atualmente, mais interessados em descobrir formas de recuperar a história de grupos subalternos do que corroborar os discursos normativos do Estado (...) Mas ao enquanto agentes organizatórios dessas narrativas subalternas, somos uma instância de poder (p 59).

Mas ao propor isso, a autora pretende mostrar que apesar do caráter autoritário ou de poder, os discursos oficiais não conseguem apagar as vozes dos subalternos, dos excluídos ou dominados, justamente porque nós nos estruturamos em relação ao outro. E este outro deixa marcas, inclusive nos discursos oficiais.

A autora ainda aponta que ao trabalhar com as memórias ou narrativas históricas dos subalternos é possível recuperá-las, porque as mesmas constroem espaços de autonomia.

Nesse sentido, um cuidado metodológico que devemos tomar quando trabalhamos com grupos excluídos, étnicos ou tradicionais é não buscar pureza nas narrativas. Justamente porque esse discurso também é um discurso do poder, ou seja:

(...) se não tivemos o cuidado de nos cautelar contra essa dimensão idealizada, o que faremos nesta conjuntura é algo assim: julgamos que o discurso do poder tem de ser eliminado, jogado fora, passado pela crítica ideológica; mas os subalternos, estes tem que ser preservados, incensados, mantidos, pois tanto eles quanto seus registros seriam puros (MACHADO, 2007, p.61).

A ideia de pureza também está no campo da ideologia. Como vimos, nenhum discurso é puro, ele sempre se estabelece a partir do outro. Nesse caso, os pesquisadores ao lidar com a cultura popular devem ter em mente, especialmente quando se trata de inventários de saberes, que não há pureza nas representações, gestos e falas, para a própria permanência dos mesmos é necessário recriar, ressignificar e renovar.

Capítulo 4

ETNOGRAFIA DOS SABERES NÃO OFICIAIS

4.1 O inventário dos saberes populares e o Assentamento Bela Vista

Durante as pesquisas realizadas no assentamento Bela Vista, as questões extraoficiais e subjetivas sempre estiveram muito presentes nos relatos dos assentados. Um fator que tornou as pesquisas algo mais divertido e interessante.

A forma como as informações e costumes são passados para as crianças, através dos gestos e das falas, o lidar com a criação, com o pomar, com o excedente, sempre é realizado de forma muito natural no cotidiano. Para o pesquisador, esses saberes brotavam nas conversas e visitas como uma nascente de água pronta para ser bebida e apreciada.

Como já observado anteriormente, nas casas as meninas aprendem a fazer a comida, o doce e o pão, não pelo caderno de receitas da mãe, mas observando as colheres, o mexer na panela e a pitada do ingrediente que não são reveladas na estrutura física do papel.

Entre um “bom dia e boa tarde” no caminho do terço, na reunião da escola, no jogo de futebol, nas organizações festivas, sempre encontrávamos uma roda de pessoas que, entre uma palavra e outra, se lembravam de uma simpatia ou de uma lenda que servia ora de ajuda, ora de metáfora, na linguística do grupo.

Durante os projetos de pesquisa que participamos junto ao NUPEDOR, passamos a investigar porque os saberes estavam sofrendo um processo de diluição e esgarçamento nos lugares comunitários e entre as relações sociais. O resultado inicial de nossa análise mostrou que a falta de reconhecimento das tradições por parte dos jovens estava intimamente ligada aos problemas de perda da sociabilidade local, causada por frustrações: políticas — como a descrença com as instituições gestoras como o INCRA; econômica — após a inserção de projetos agroindustriais que dividiram o assentamento em dois grupos, os favoráveis às parcerias e os desfavoráveis às parcerias com as Usinas produtoras de cana de açúcar; e, finalmente, os sociais — relacionados ao choque de valores entre as gerações, influenciados pelos meios de comunicação de massa (GOMES, 2008, 2009, 2011).

Somado a essas frustrações, em 2007, devido às parcerias agroindustriais e ao alastramento da produção de cana-de-açúcar dentro dos lotes e a diminuição da diversificação de culturas, houve um conflito entre moradores e a polícia militar²². E alguns moradores que possuíam processos judiciais antigos por irregularidades dentro do assentamento²³, foram novamente notificados e processados pela justiça, já que a parceria com a agroindústria sucroalcooleira estava sendo caracterizada como um arrendamento²⁴. Logo, as famílias que

²² A polícia foi chamada para controlar os a resistência dos assentados que haviam sido desapropriados, mas o conflito foi ainda maior, com espancamento e violência física.

²³ Alguns destes assentados que estavam sendo processados, tinham recebido notificações do INCRA por comprarem ou arrendarem lotes dentro do assentamento.

²⁴ Para o INCRA- Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - órgão publico responsável pelo assentamento Bela Vista - qualquer parceria que caracterize arrendamento ou monocultura, `e considerado ilegal nas terras de Reforma Agrária. Justamente por este motivo os assentados que já possuíam algum tipo de processo criminal foram novamente processados e desapropriado dos lotes desse assentamento.

estavam sendo processadas pela justiça e que não aceitaram as condições propostas pelo INCRA, FERAESP e Promotoria Pública tiveram seus lotes reintegrados, intensificando ainda mais os problemas e rupturas entre os assentados.

Com isso, cerca de 10 famílias foram desapropriadas e outras que não tinham processos jurídicos antigos, mas que plantavam cana em grande parte do lote foram, aos poucos, sendo obrigados a desistir da parceria com a Usina, o que provocou revolta nos favoráveis ao plantio de cana. Nesse contexto de “parcerias x não parcerias”, as pressões por parte do INCRA e do sindicato dos trabalhadores rurais foram aumentando, as relações de conflito permanecendo à flor da pele, e as relações interpessoais cada vez mais diluídas.

A tensão que tomou conta do assentamento naquele momento promoveu um afastamento das pessoas dos lugares públicos — a rua, as conversas, as festas, a escola — e passaram a restringirem-se ao particular. O que resultou na interrupção das diversas formas de expressão coletiva, como a festa junina, que durante anos consecutivos fora comemorada pelo grupo. Ela renovava os elos, a partir da dinâmica da vida social e política, através da valorização das receitas tradicionais dos alimentos produzidos e distribuídos, na cobrança aos políticos, na elevação do espírito comunitário e do reviver dos saberes populares (GOMES, 2005).

O fazer dos doces, dos bolos, a arrecadação dos alimentos, as conversas informais na hora da arrumação e decoração da festa, no mutirão, que se transformavam em histórias, crendices e lendas passaram a ser substituídas por relações de desconfiança e sensações de insegurança.

A interrupção da festa junina, que tomava o ambiente escolar para a própria organização, revelou que tal situação deixou o espaço da rua e invadiu a escola, antes considerada como ambiente de discussão e decisão comunitária, um lugar neutro onde as pessoas podiam discutir e deliberar melhorias para a comunidade sem determinação política ou posição pessoal (GOMES, 2006).

Nesse momento, a retração de ações coletivas contribuiu para o “esgarçamento” dos laços entre os indivíduos e para a “invisibilidade” da transmissão de saberes. Os lugares de manifestação da sociabilidade deram lugar a uma característica mais individualista, o que provocou o esquecimento aparente²⁵ das crenças, dos mitos, das lendas, dos chás e histórias tradicionais, por não serem repartidos e renovados entre as gerações. No entanto, os

²⁵ Aparente justamente porque a continuidade dos saberes se dava nas casas entre as famílias, nas cozinhas das casas ou no cultivo do lote em momentos da sociabilidade que resta.

fragmentos de conversas, os cacos de sociabilidade e de afetividade ainda permaneciam latentes. E a cada ida ao assentamento, a cada conversa e pesquisa de campo, a vontade de passar esses saberes se mostrava cada vez maior por parte dos assentados. Esses saberes estavam postos como uma mesa de café da tarde esperando alguém chegar para tomar.

É nesse sentido que o inventário dos saberes torna-se importante, não apenas para preservar, mas também contribuindo para que ocorra a ressignificação e renovação dos mesmos. Os inventários ajudam na medida em que são utilizados e discutidos, tanto na escola como em espaços comunitários.

Uma contribuição interessante a esse respeito é a de Marcos Cezar de Freitas (2005), que apresenta, em artigo do livro *“Pensadores Sociais e História da Educação”*, um estudo sobre as imagens do Brasil colonial na obra de Gilberto Freyre (*Casa grande & Senzala*). Freitas revela ser possível fazer uma história da educação a partir do inventário de gestos “que são interiorizados e convertidos em rituais de corpo observáveis em muitas gerações, depois nas pequenas minúcias (...) ou nos gestos típicos dos homens” (p.171). Segundo ele, o inventário dos saberes e gestos pode ser considerado utilíssimo no para representar costumes que sobrevivem a uma temporalidade, dando pistas para os pesquisadores e novos indícios para (re) olhar o que não está no saber oficial, burocrático, mas naquele que se encontra nos gestos, expressões e falas. No caso aqui definido, para um saber que vem dos lugares da casa, do lote e da rua.

Assim sendo, a importância da sabedoria herdada, ainda que permeie o âmbito escolar, chega até a porta, mas, na maioria das vezes, não adentra a sala de aula. Ela é parte integrante do que faz o assentado relacionar-se com que é próprio da terra, o que cotidianamente o faz reorganizar sua vida e suas funções na sociedade. Ainda que marginalizado, esse conjunto de saberes permeia o viver no assentamento. Os saberes gestuais saltam do limite da casa para o espaço da rua, e em uma prosa e outra trocam-se informações sobre plantio, mudas, conhecimentos de ervas medicinais, tratamentos ou mesmo histórias tradicionais.

Assim, nesse processo de análise, o resgate memorial das lendas, dos mitos, dos gestos, das técnicas de plantio e cura com ervas, pode ser entendido como forma de compartilhamento de símbolos, que são traduzidos cotidianamente através das trocas. É o universo físico e simbólico que constituiu o universo do homem. E este universo é composto de fatos e percepções lógicos, conceituais e imaginários que compoem um repertório de crenças e sentimentos, que se explicam por situações não racionais e que estão estabelecidos nos saberes tradicionais e não oficiais.

Entender e fazer parte desse repertório oferece um sentido de satisfação para quem faz parte dele, significa compor um universo de significados que só entende quem se relaciona e troca, através da reciprocidade, relações mais íntimas entre os participantes da sociedade; seja entre vizinhos, parentes que trocam favores, professor e aluno ou entre os mais velhos e os jovens.

A transferência dos saberes não oficiais a cada movimento modifica-se, mas se mantém enquanto elemento agregado, revelando ao ouvinte sentimentos e expressões mais íntimas de quem emite a mensagem. Em sentido amplo, significa a manutenção de hábitos adquiridos ao longo da história dos assentamentos.

A noção de coletivo brota do cultivo da memória e da compreensão do sentido da história e da percepção de ser parte dela, não apenas como resgate de significados, mas como algo a ser cultivado como a continuidade de lendas e de sinais típicos. A memória coletiva é fundamental para a construção de uma identidade. Cultivar a memória é mais do que conhecer friamente o próprio passado, é levá-lo ao presente e sentir-se parte dele (Caldart, 2000).

A transmissão de valores ligados à luta pela terra e à perspectiva de futuro na reforma agrária são mantidos e renovados, por existirem em tradições que são passadas para as novas gerações. A valorização da rua dentro da escola deve ser tratada como parte integrante dos conhecimentos científicos e oficiais, para que as crianças e também os adultos, sintam-se parte do processo de reconhecimento na formação dos filhos e, de certa forma, do próprio assentamento.

4.2 Dos saberes não oficiais dos assentamentos

Os saberes selecionados nesta análise são parte integrante do inventário que nos propusemos a realizar neste trabalho, priorizamos em na análise as informações que eram mais latentes e que foram mais representativas no estudo. Mas, devemos salientar que a proposta fundamental desta pesquisa, além da apresentação e discussão teórica da importância da patrimonialidade imaterial dos saberes desta comunidade, é justamente incentivar a conservação, com o objetivo de difundir e divulgar, para assim ocorrer o reconhecimento dos assentados e, finalmente, serem também reconhecidos pelo grupo local a ressignificação e uso desses conhecimentos. Somente dessa forma acreditamos que a cultura pode ser conservada e mantida entre as gerações passadas, presentes e futuras.

Por esses motivos, além da análise a ser apresentada dos saberes, fizemos um livro etnográfico do inventário dos saberes tradicionais, dos usos e costumes do assentamento Bela

Vista do Chibarro e um filme com as entrevistas com os guardiões da patrimonialidade imaterial desta comunidade.

É importante destacar que a trajetória das famílias nesse contexto de análise deve ser considerada justamente porque o caminho percorrido por elas até chegarem ao ambiente do assentamento, geralmente, é marcado por vários despejos para reconstruções. A memória, por sua vez, sofre muitas interrupções e recortes em suas lembranças, e por isso, os assentados, ao serem desenraizados de suas origens, acabam, momentaneamente, se esquecendo das técnicas, formas, usos e costumes típicos adquiridos no cotidiano das ações familiares e comunitárias das suas origens.

No entanto, no contexto dos assentamentos, esses saberes tomam força e são resgatados e recriados, a partir da prática e reprodução do dia-a-dia, tendo na figura da mulher a responsável pelo resgate e renovação desse conhecimento no núcleo familiar.

4.3 Do lugar das ervas e plantas às curas das benzedadeiras: chás, rezas e simpatias.

Durante muitos anos, a medicina foi restrita às áreas urbanas, e nas regiões rurais não havia qualquer forma de auxílio aos doentes. A única forma de tratamento conhecido até então eram as benzedadeiras ou as misturas de ervas e plantas utilizadas pela medicina popular tradicional²⁶.

²⁶ Existem várias formas de medicina popular: a *fitoterapia*, a *medicina mágica*, a *medicina mística* ou *religiosa*, a *medicina escatológica* ou *excretoterapia*. A *fitoterapia* é a que utiliza as plantas medicinais, através de chás, lambedouros, garrafadas, unguentos, purgantes, emplastros, remédios populares que são chamados de *meizinhas* na região Nordeste do Brasil. A *medicina mágica* procura curar o que de estranho foi colocado pelo sobrenatural no doente ou extirpar o mal que o faz sofrer(...)aAs técnicas empregadas na medicina mágica são as *benzeduras*, conjunto de rezas, gestos ou palavras ditas por pessoas especializadas como o *curador*, *rezador* ou *benzedor*; as *simpatias*, uma forma de benzedura, mas que podem ser executadas por qualquer pessoa; os *patuás*, *amuletos*, *santinhos* e *talismãs*, elementos materiais capazes de prevenir e evitar doenças e perigos, entre outros. A *medicina mística* ou *religiosa* usa a religião como força mágica da cura. Faz-se uma adivinhação simbólica para saber qual é a divindade ofendida, pela quebra de um tabu ou desobediência de uma determinação divina e, através de ritos, busca-se homenageá-la, como por exemplo, é feito no *candomblé*. Na devoção popular alguns santos da religião católica romana são invocados como especialistas em um ramo da medicina. Umas orações visam a proteção das pessoas, outras, a cura das doenças: São Sebastião cura feridas; São Roque cura e evita pestes; São Lourenço dor de dentes; São Brás protege das enfermidades da garganta e salva de engasgos; rezas para São Bento protegem contra mordidas de cobras, insetos venenosos e cães hidrófobos; Santa Luzia as doenças dos olhos; Santa Ágata os pulmões e vias respiratórias; São Lázaro a lepra e as feridas sérias; São Miguel os tumores malignos e benignos; Nossa Senhora do Bom Parto a gestação e o parto. A chamada *medicina escatológica* ou *excretoterapia* utiliza como método terapêutico substâncias ou ações repugnantes ou anti-higiênicas, como fezes, urina, saliva, cera de ouvido. Estas práticas muito antigas, já eram utilizadas pelos egípcios. (GASPAR, 2009, <http://www.fundaj.gov.br>>. Acesso em: 16/10/11).

Para Guimarães (2005), graças à carência de médicos nas áreas rurais onde se dispersava a maioria da população brasileira, a medicina popular dos manuais era justamente a única forma que senhores, senhoras, escravos, curandeiros e benzedeiras tinham para curar seus doentes.

Dessa maneira, durante muitos séculos, a forma como a academia contribuía com esses grupos responsáveis pela saúde de grande parte da população era elaborando manuais de medicina tradicional, com tratamentos de doenças a partir dos saberes de ervas, plantas e chás medicinais, “era um saber enciclopédico, fruto do interesse em explorar o que se mostrava útil para o homem comum, dentro de uma diversidade de possibilidades que abrangiam formas ambivalentes de descrever a natureza” (DIAS, 2002, apud GUIMARÃES, 2005, p.503).

Foi a forma de divulgação de uma ciência com base em concepções astrológicas, diretamente ligada ao conceito de influências de simpatias e antipatias da natureza antropomórfica de efeito à distância.

Esses saberes ligados à saúde, tinham na personificação das benzedeiras e curandeiros, mães e avós, os guardiões dessas técnicas, que ainda hoje são possíveis de serem encontrados, devido ainda à falta da presença médica em algumas áreas rurais.

A memória das ervas, simpatias e plantas medicinais, permanece nos lugares das cozinhas e das casas dos responsáveis por esses saberes de cura, que, de certa forma, abrem suas casas aos membros do assentamento como se fosse uma obrigação de doação por conta do dom recebido.

4.3.1 Mulheres e lugares das ervas: as receitas e suas finalidades

Como exemplo desses conhecimentos, o trabalho realizado na escola Hermílio Pagotto nos mostrou como há uma forte presença das ervas e plantas medicinais, repassados especialmente pelas mulheres para as crianças. Esse saber começa a ser repassado, como apresentado nas discussões teóricas, pelo lugar da casa onde a família é responsável pela sociabilidade primária (DURKHEIM, 1973), em que as mães e avós têm o papel fundamental nessa transferência.

Nesse levantamento dos saberes realizado na escola, verificamos a influência da figura da mulher no papel desempenhado na cura dos filhos. Para Barbero, eram as mulheres que transmitiam “uma moral de provérbios e partilhavam receitas medicinais que reuniam um saber sobre as plantas e os ciclos dos astros” (2006, p.173) e, justamente por representarem uma ordem tão organizada e influente, foram perseguidas como bruxas ou feiticeiras. Isso refletiu diretamente na forma como esses saberes são tratados atualmente, apesar de serem parte do patrimônio imaterial e de muitas utilizações serem registradas na medicina, no

discurso dos assentados aparecem como algo não valorizado, apesar do uso recorrente. Isso pôde ser verificado no registro de campo, a entrevistada primeiro nega o uso, e depois afirma a utilização:

Fui conversar hoje com a Dona M., e pelo que eu percebi, ela diz não ter tantos hábitos tradicionais, ou pelo menos diz que não tem o hábito de fazer chás, ou usar chá como remédio. Mas eu compreendi que se tratava de um discurso religioso em relação à fé. Quando se trata de fé, ela é uma pessoa muito mais voltada para as questões místicas; como falou no depoimento: “foi curada por uma reza, um pedido a Deus e pelo chá que tomei”. Ela acrescentou que costuma tomar esse chá pra tudo (GOMES, 2010. Entrevista Caderno de campo 10/11/2010).

Essa centralidade da mulher foi representada de forma muito explícita nos desenhos das crianças:

Desenho 1: Mulher cuidando do pomar



Fonte: Pesquisa realizada com crianças do 4º ano da escola Hermílio Pagotto

Desenho 2 : Avó fazendo chá



Fonte: Pesquisa realizada com crianças do 4º ano da escola Hermílio Pagotto

Nos desenhos 1 e 3, podemos observar o papel da mulher como guardiã dos saberes de cura, ela ocupa uma centralidade entre o pomar das ervas e a casa. Nos desenhos 2,4,5,6 a mulher na figura da mãe e avó, aparece em uma representação de responsabilidade pela cura das dores e doenças de sua família, em especial pelos filhos. Já que eles se enxergam no próprio desenho realizado.

Desenho 3: Mulher e o lote



Fonte: Pesquisa realizada com crianças do 4º ano da escola Hermílio Pagotto

Desenho 4: Mãe e cuidados com o filho



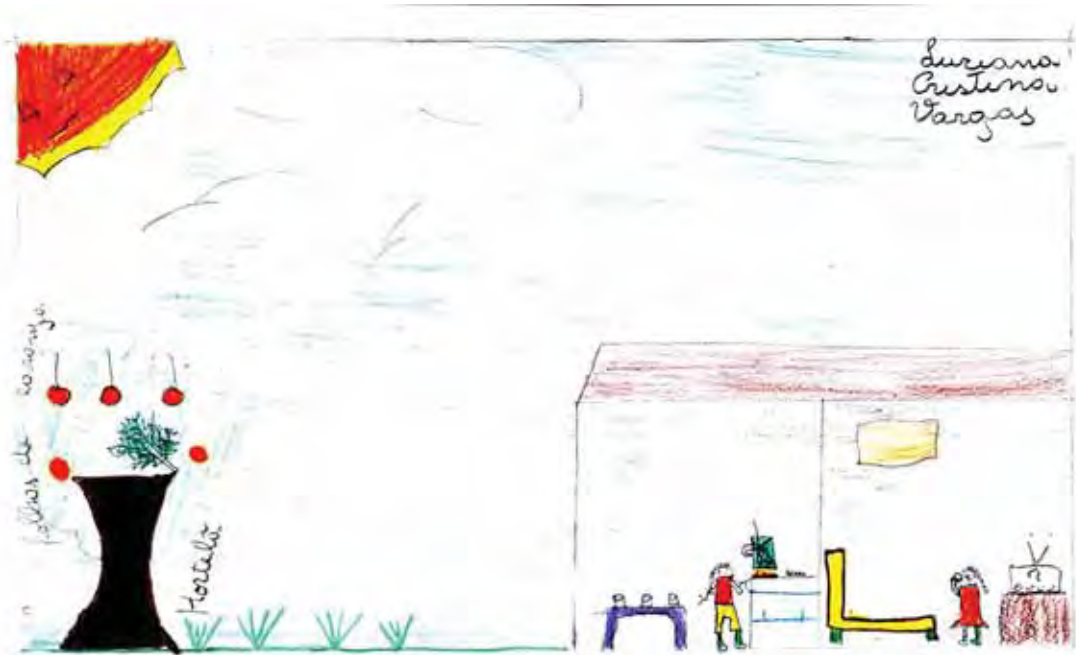
Fonte: Pesquisa realizada com crianças do 4º ano da escola Hermílio Pagotto

Desenho 5: Cuidados com o filho



Fonte: Pesquisa realizada com crianças do 4º ano da escola Hermílio Pagotto

Desenho 6: Cuidados com a filha



Fonte: Pesquisa realizada com crianças do 4º ano da escola Hermílio Pagotto

Outro ponto importantíssimo a ser analisado são os lugares que se destacam nos desenhos. 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. Dois espaços predominantemente ligados à mulher e a ação de domínio da mesma. Espaços estes onde ocorrem as invisibilidades dadas pela interiorização da diferença pela mulher rural (FERRANTE, 2010). Elas têm dificuldades em distinguir seus trabalhos agropecuários, na horta e no quintal, do seu cotidiano como dona de casa. Assim, elas mesmas passam a subestimar suas jornadas de trabalho em atividades agropecuárias.

Dessa forma, as atividades que elas praticam são consideradas secundárias, na medida em que são do tipo mão de obra de reserva para atividades que demandam mais trabalho na roça, como as colheitas e os plantios. Devido às atividades domésticas não gerarem renda direta, o trabalho da mulher torna-se invisível (BRUMER, 2005).

Ferrante (2010) propõe que a partir da concepção indicada acima, as relações de gênero adquirem hierarquias de poder, que refletem uma estrutura social convencional, indicando a superioridade do homem em relação à mulher.

Nesse sentido, podemos dizer que essa situação reproduz uma ideologia historicamente produzida dos papéis secundários pertencentes às mulheres, assim como o dos saberes informais, que de certa forma permanecem alijados dos centros oficiais e das decisões. O que resulta na desconstrução humana e cultural (WHITAKER, 2002).

A pesquisa realizada com as crianças da escola, além dos desenhos, ainda contou com aplicação de um questionário (em anexo) com as famílias, que continham questões que avaliam a utilização, os tipos e as finalidades das ervas. Obtivemos os seguintes dados quanto à:

1. Utilização de ervas no assentamento

Opção de resposta	Sim	Não
Quantidade	12	0
Total	12	

Fonte: Elaborado pela autora com dados de campo

Em todos os questionários respondidos a afirmação quanto aos usos de ervas medicinais foi generalizada. Dentre as que mais apareceram nas casas das crianças foram

hortelã, erva cidreira, erva doce, folha de laranjeira e capim limão. Mas também são utilizadas arruda, boldo, bálsamo, arnica, poejo e maracujá.

Quadro 3. Ervas utilizadas

Tipos	Cidreira	Hortelã	Arruda	Boldo	Erva doce	Folha de laranjeira Cavalo/ limão	Outros: Bálsamo babosa, arnica, maracujá jabuti, poejo.
Total	7	8	2	3	6	5	7

Fonte: Elaborado pela autora com dados de campo

As principais finalidades de usos foram chás, sucos e simpatias, conforme registrado na tabela abaixo:

Quadro 4. Finalidade do uso das ervas

Chás	Sucos	Simpatias	Outros
10	13	8	6

Fonte: Elaborado pela autora com dados de campo

Algumas representações das receitas de chás com as ervas foram registrados pelas crianças e em entrevistas com os pioneiros. Para curar a gripe:

Poejo com hortelã

Ingredientes:

1 punhado de poejo

1 xícara de hortelã

Água

Açúcar a gosto

Modo de preparo:

Colocar a água para ferver, depois colocar as ervas na água quente.

Finalidades:

Para cortar a tosse.

(Receita levantada pelas crianças da Escola Hermínio Pagotto)

A primeira receita é resultado de um livro de ervas medicinais com o material das entrevistas realizadas pelas crianças com as avós, tias, irmãs e mães. O segundo dado de campo mostra a partir de uma ótica tipicamente tradicional o uso das ervas. Nessas entrevistas podemos perceber que os conhecimentos das ervas se cruzam ora com as etapas de crescimento das plantas, ora com a finalidade de uso das mesmas:

Entrevistadora: Nunca fez... tem a religião também, né... não acredita. E tem algum chá que a senhora toma, costuma tomar, alguma erva que a senhora use como remédio?

Dona R.: Quando eu tô com gripe eu tomo chá...

Entrevistadora: Chá do que?

Dona R.: Do xarope também né, mas esse xarope de hoje fica mais tossindo... tomo chá de "favacão"...

Entrevistadora: "Favacão"? Não conheço, o que é o "favacão"?

Dona R.: É uma folha do mato que tem aí, é igual a "favaquinha"... Conhece "favaquinha"?

Entrevistadora: Não conheço...

Dona R.: É aquela que dá no fundo do quintal, miudinha, cheirosinha... tem a folha miudinha...

Entrevistadora: É a folha?

Dona R.: É folha... É um pezinho. "favaquinha" dá um pezinho assim, pequenininho e "favacão" dá um pezão, grandão...

Entrevistadora: São da mesma família as duas?

Dona R.: É da mesma família, só que a favaquinha é original, é boa mesmo. Favacão é bom, mas favacão pra achar, nossa... (?) a gripe que tiver dor de cabeça, a garganta doendo, aí cozinha um canecão de favacão...

Entrevistadora: E pra que serve o favacão?

Raimunda: Pra tudo. Pra pneumonia...

Entrevistadora: Serve pra tudo?

Dona R.: Pra tudo... dor de cabeça, dor de garganta... se ta com a garganta inflamada, cozinha o favacão, ferramicina, que é uma folha vermelha. Ferramicina, favacão e alecrim, amassa tudo junto...

Entrevistadora: Põe tudo junto, num único chá?

Dona R.: E folha da costa...

Entrevistadora: Folha da costa? Como que é? Chama folha da costa ou folha santa?

Dona R.: Um chama folha da costa, tem todos os nomes né...

Entrevistadora: Como que ela é?

Dona R.: Ela é um pezinho, a folha dela é um pezinho e aqui quando ela cresce, ela vai crescendo, ela abre a folha dela em três palmos numa folha só.

Entrevistadora: Três palmos?

Dona R.: É numa folha só...

Entrevistadora: Ah, assim...

Dona R.: Ela abre assim, tem uma mãozinha. (?) bota tudo junto. É boa...

Entrevistadora: serve pra tudo então... dor de cabeça...

Dona R.: Dor de cabeça, dor de garganta, infecção do estômago, da garganta. Você tomou o chá de favacão e ferramicina, já começa a tossir e a sair aquele catarro, aquele catarro que fica agarrado no peito...

Entrevistadora: Tira na hora?

Dona R.: No outro dia começa a ficar madurinho... tem aquele problema na cabeça, sinusite, fazia o favacão, só ele só, aí toma banho, o banho da tarde e não toma mais banho, lava a cabeça...

Entrevistadora: Mas aí faz o chá ou só mói ele?

Dona R.: Só cozinha ele, mas não bota açúcar não, joga na cabeça e tira tudo as dor da cabeça. Quando eu tenho dor de cabeça eu faço um chá dela e tomo. Tomo com pão, é gostoso... (GOMES, 2010. Entrevista realizada com R. em 02/12/2010)

Nesta entrevista percebemos que a palavra favacão ou favaquinha aparecem constantemente para designar uma erva com poderes de cura da dor de cabeça, ao mesmo

tempo em que cura, remete a um saboroso chá a ser apreciado com um pedaço de pão. Mas a palavra favaca ou favaquinha tradicionalmente é uma releitura da palavra alfavaca que em árabe significa manjerição de folha larga. Uma demonstração pura de como a palavra falada também é recriada pelos assentados.

Em outras entrevistas, o uso de ervas foi também citado como elemento para cura da gripe, tosse e dores na garganta. As duas primeiras receitas foram levantadas pelas crianças com as mães, e a última com uma pioneira, verdadeira guardiã dos segredos de curas dessas ervas:

Folha de limão

Ingredientes:

1 Folha de limão
1 colher de mel

Modo de preparo:

Juntar a folha amassada com mel.

Finalidades:

Parar a tosse e dor de barriga.

(Receitas levantadas com as crianças da Escola Hermínio Pagotto)

Poejo com hortelã

Ingredientes:

1 punhado de poejo
1 xícara de hortelã
Água
Açúcar a gosto

Modo de preparo:

Colocar a água para ferver, depois colocar as ervas na água quente.

Finalidades:

Para cortar a tosse.

(Receitas levantadas com as crianças da Escola Hermínio Pagotto)

Uma erva que aparece como importante para a cura da gripe é o alecrim, que pode servir também para quem tem pressão alta:

Entrevistadora: Alecrim eu conheço. Alecrim pra que que serve também?

R.:Pra gripe. Alivia pressão também, é calmante. Pega o alecrim e o hortelã miúdo e pode bater tudo no liquidificador e bota um pouquinho de açúcar pra bater junto, coar e tomar e toma pra baixar pressão (GOMES, 2010. Entrevista realizada com R. em 02/12/2010).

As receitas para curar gastrite também apareceram nas duas formas de coleta de campo. No livro de receitas, desenvolvido com os dados levantados pelas crianças, a erva responsável pela cura ou alívio da gastrite é o boldo. Na receita abaixo podemos verificar a aplicabilidade da mesma:

Boldo

Ingredientes:

Folhas de boldo

Água

Modo de preparo:

Colocar a água com folhas de boldo no liquidificador, bater bastante de pois colar.

Finalidades:

Gastrite, má digestão, para doença de chagas.

(Receita levantada pelas crianças da Escola Hermínio Pagotto)

A outra receita coletada foi em entrevista com uma mulher assentada idosa, na qual ela aponta que os problemas de gastrite, de dor no estômago, de “vontade de comer alguma coisa” ou até os vermes, são solucionados com uma de mistura de hortelã graúdo, miúdo e matrúz:

Raimunda: Hortelã miúdo...

Dona R.: Aquele lá é o que vende no mercado né.

Dona R.: Você não conhecia não né...

Entrevistadora: Aqui eu nunca tinha visto. Como chama esse hortelã?

Dona R.: Hortelã graúdo.

Entrevistadora: Hortelã graúdo?

Dona R.: é. Hortelã graúdo, hortelã miúdo e matrúz.

(...)

Dona R.: Eu tomo quando tô com dor de estomago, em casa eu pego o hortelã e o matrúz, daí lava e cozinha e bebe o chá. Estômago faz bum, começa a fazer um rolo nas lombrigas...

Entrevistadora: Entendi. Então pra quem tiver com..

Dona R.: Quem tiver com dor de estômago, uma coisa que às vezes tá com vontade de comer e com lombriga, cozinha e faz o chá (GOMES, 2010.

Entrevista realizada com R. em 02/12/2010).

O mastruz ainda aparece em outra conversa como ingrediente importante para dores na barriga e ajuda para combater vermes. Esta mistura, segundo a assentada é tão eficaz que se existir algum tipo de “lombrigas” na barriga o chá as faz serem eliminadas na hora:

Entrevistadora: Mastruz?

R: É mastruz, mas aqui chama de erva de santa Maria né.

Entrevistadora: Ah, espera aí... qual é a diferença?

R: É a mesma coisa que esse daqui. É porque esse aqui tá com semente, a semente você tira assim, ó...

Entrevistadora: Você conhece pelo cheiro?

R: É pelo cheiro. Erva de santa-maria, hortelã graúdo e hortelã miúdo, pra você fazer chá. E alho, pra dar pra cachorro.

Entrevistadora: Mais um dentinho de alho?

R: É pro bebê que está com lombriga. E também criança.

Entrevistadora: e a gente não pode tomar?

R: Pode...

Entrevistadora: Pode também...tudo junto?

R: Tudo junto, pra beber. Fica um cheirinho que criança não gosta muito não, mas a gente dá na raça. O hortelã miúdo, tudo junto, hortelã graúdo. A criança tem sobe com a cabeça pra cima, toma o remédio ela desce tudo pra baixo. Mas até matar lombriga ...vai cagando ela, pondo ela pra fora. Esse aqui é um remédio muito bom! (GOMES, 2010. Entrevista realizada com R. em 09/12/2010).

O chá de camomila²⁷ também é usado, segundo as mães das crianças do 4º ano da escola Hermínio Pagotto, como uma erva que ajuda nas dores de barriga provocadas por gases:

Camomila

Ingredientes:

1 copo de água de água quente

2 colheres de açúcar

Camomila à gosto

Modo de preparo:

Colocar a água para ferver, depois colocar a erva cidreira na água quente.

Segredo:

Nunca colocar as ervas em água fervente, mas jogar a água quente sob as ervas, tampar o recipiente com um pires para conservar as vitaminas e propriedades das plantas.

²⁷ A propriedade medicinal dessa planta é antialérgica, adstringente, digestiva, auxilia na acidez do estômago, cólicas, problemas menstruais, gases, entre outras.

Finalidades:
Bom para gases
(Receita levantada pelas crianças da Escola Hermínio Pagotto)

Outras receitas que coletamos também muito eficazes na memória dos entrevistados foram as ervas para cura das dores de cabeça, dentre elas, algumas prometem “acalmar os nervos”. Como a descrita abaixo:

Maracujá

Ingredientes:
1 copo de água
1 maracujá com casca

Modo de preparo:
Colocar a água para ferver junto com a polpa do maracujá e casca.

Finalidades:
Dor de cabeça
(Receita levantada pelas crianças da Escola Hermínio Pagotto)

Erva-Cidreira

Ingredientes:
1 colher de açúcar
1 xícara de cidreira

Modo de preparo:
Colocar a água para ferver, depois colocar a erva-cidreira na água quente.

Segredo:
Nunca colocar as ervas em água fervente, mas jogar a água quente sob as ervas, tampar o recipiente com um pires para conservar as vitaminas e propriedades das plantas.

Finalidades:
Dor de cabeça e para acalmar os nervos
(Receita levantada pelas crianças da Escola Hermínio Pagotto).

Tanto a erva-cidreira como o maracujá são certificados cientificamente como plantas calmantes. A primeira tem ainda outras propriedades terapêuticas, como a de ser “rejuvenescedora, revitalizante, antidepressivo, antialérgico, carminativo, hipotensor, nervino, sudorífero, tônico geral, antiespasmódico, bálsamo cardíaco, antidisentérico, antivômitos” (fonte: www.ciagri.usp.br. Acessado em 21/10/2011). Já o maracujá, além da função

calmante, auxilia no combate ao estresse e ajuda a reduzir o colesterol e o diabetes. Podemos verificar que o combate aos males do dia a dia são realizados com tratamentos simples, porém cuidadosamente elaborados.

No que tange ao tratamento dos males da pele, foi possível registrar duas formas de cuidados, a primeira é para furúnculos²⁸. O tratamento é realizado com compressas de erva saião, mais conhecida como folha-da-fortuna ou ainda “coirama e folha-da-costa e é usado popularmente para o tratamento de úlceras e como cicatrizante (...) pode ainda ser um tratamento sem dor e mais barato, também para a leishmaniose” (fonte: http://www.abaixoadesperdicio.com.br/index.php?option=com_content&task=view&id=191&Itemid=38. Acessado em 21/10/2011). Na receita apresentada pelos alunos da escola a utilização é a mais indicada nas receitas dos livros e sites fitoterápicos:

Furúnculo

Como fazer:

Pegar folhas de saião deixar em cima do furúnculo

Finalidade:

Curar furúnculo

(Receita levantada pelas crianças da Escola Hermínio Pagotto)

Em entrevista com um homem também pioneiro e nortista do assentamento, ele expôs a utilização da maniçoba no tratamento de “grosseirão” na pele. No entanto, vale lembrar que a palavra maniçoba é nacionalmente conhecida como uma comida típica. É uma feijoada paraense de origem indígena, com a utilização de uma espécie de folha da mandioca denominada maniva. Justamente por ser utilizada uma espécie muito tóxica de mandioca, a preparação desse prato demora vários dias. Para ele, o nome dado a folha da mandioca utilizada para doenças de pele é a palavra maniçoba, o que provavelmente se popularizou nas zonas rurais, e por isso a denominação maniva (folha da mandioca) não é tão conhecida.

A utilização medicinal das folhas é justamente a apresentada pelo assentado, ou seja, é excelente para prevenção de grande quantidade de doenças, como as respiratórias, a cegueira noturna, a vista fraca, mas em especial no tratamento de manchas da velhice, acne e

²⁸ “Um furúnculo é uma doença de pele causada pela inflamação dos folículos pilosos, resultando numa acumulação localizada de pus e tecido morto” (Fonte: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Fur%C3%B4nculo>. Acessado em 21/10/2011).

outros problemas de pele, promovendo um belo bronzeado com pouca exposição ao sol, fortalecendo a pele. No uso popular:

Entrevistadora: ...pega ele e amassa...

F.: Pega ele, faz a bucha e começa a esfregar em cima.

Entrevistadora: Na hora em que tá tomando banho ou não?

F.: Não, pode ser agora mesmo quando tá aqui, pode fazer esse serviço.

Entrevistadora: E como chama isso aqui?

F.: Maniçoba (GOMES, 2010. Entrevista realizada com F. em 3/12/2010).

Há ainda uma erva amplamente usada nas casas do assentamento e certamente pelas avós ou mulheres que tiveram contato com a vida rural, é a erva e santa-maria. Esta erva comprovadamente possuidora de fins medicinais, pode ser usada no tratamento de pancadas, roxidão e até mesmo no tratamento de feridas.

Segundo a ciência seu nome é *Chenopodium Ambrosuoides*, e sua indicação de uso é com as seguintes finalidades: vermífugo, laxativo, gases, úlcera, cãimbras, angina, circulação, contusão, hemorragia interna e hemorroidas. Isso demonstra que os usos praticados pelos assentados estão associados às práticas muito mais antigas, que estão associadas ao cotidiano e à prática de utilização das plantas. Nas palavras da entrevistada:

R: Se tiver muito dor dá né. Isso aqui é bom pra tudo. Você machucou o dedo, você pega isso aqui, maceta, põe em cima...

Entrevistadora: Ah, agora eu tô lembrando... essa é a erva de santa-maria? Minha mãe põe no álcool junto com...

R: Arnica...

Entrevistadora: Arnica! Isso! E aí passa na pancada.

R: Pra pancada, isso.

Entrevistadora: Tô lembrando desse cheiro, porque minha mãe faz. Limão, com erva de santa maria e o... limão não.. erva de santa-maria com arnica e e álcool. Daí deixa curtindo e depois passa na pancada.

R: Fica bom, é isso aí. Pra pancada, machucado, qualquer machucado. É um remédio bom. É bom pra tudo, pra estômago toma ferramicina.

Entrevistadora: Ferramicina? O que ..que é?

R: É uma folha roxa. Esse aqui eu tomo quando eu tô mais assim, com dor de lado, eu cozinho ele, mas sozinho e bebo. Isso aqui tira tudo o sangue que tem dentro. Se leva uma pancada por dentro, ele tira o sangue, tira o pus. Se machuca o dedo, tem que macetar e amarrar em cima e deixar. Só maceta, põe em cima.

Entrevistadora: Ah, macetar e colocar em cima.

R: Com álcool, enfaixa no lugar certinho.

(GOMES, 2010. Entrevista realizada com R. em 09/12/2010).

Todas as ervas aqui apresentadas, de usos corretos pelos assentados, mostram que possuem, não apenas uma lógica na função no uso, uma racionalidade, mas que essas

mesmas ervas são também aplicadas no tratamento de doenças pela medicina científica. O que demonstra a importância desses saberes nas práticas diárias e na ressignificação pelos grupos mais jovens.

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, em muitos casos, não é oferecido a algumas áreas do país, em especial as esquecidas pela sociedade urbanocêntrica em que vivemos, tal como assinalado por Whitaker (2002).

Essa visão associa-se às ideologias criadas pela sociedade na qual estamos inseridos, que justificam as hierarquias entre as culturas pela diferença social, étnica ou econômica. De tal modo que as tradições culturais, os saberes tradicionais e as comunidades não urbanas são alijadas, não tanto pelas possibilidades de consumo²⁹, mas por suas características populares e tradicionais. Esses saberes são tratados pela imprensa oficial e pela mídia como não científicos e atrasados, por usarem símbolos, gestos, expressões que fazem sentido para quem está envolvido no processo. Essas desqualificações os tornam desinteressantes, na medida em que as novas gerações vão crescendo e acompanhando outros valores. Em registro de campo realizado em 26 de novembro de 2010, uma conversa, com uma das mulheres, conhecida como guardiã do saber das ervas e benzimentos, revela tal situação:

Perguntei a ela como havia aprendido os usos das ervas, ela disse que com a mãe dela, e a mãe com a avó. Segundo ela, aquela época não escrevia nada, então ela tinha que aprender quando a mãe dela falava (...) perguntei se ela passou este conhecimento para a filha dela, ela disse que a filha até chegou a anotar alguma coisa para aprender, mas que não fez uso de nada (GOMES, 2010. Caderno de Campo 26/11/2010).

Ao analisarmos a fala de M. podemos perceber que o elemento fundamental para a cultura ser mantida é a memória, não basta escrever, registrar, é necessário que se faça uso e que se ressignifique tais saberes. Os conteúdos são guardados apenas enquanto tiverem algum sentido na memória, na vida e no cotidiano dos indivíduos e grupo no qual estão inseridos (MENESES, 2009).

²⁹ Vale dizer que as possibilidades de consumo também constituem um processo de alijamento destes grupos. Mas por ainda terem potencial consumidor, o processo capitalista os coopta pelos meios de comunicação de massa. No entanto, o caráter rural e tradicional é sempre colocado como atrasado e pouco relevante. O espaço rural hoje valorizado é o espaço das máquinas e das agroindústrias, um espaço racionalizado que nada tem haver com o rural tradicional.

E esses saberes não oficiais, parte integrante do patrimônio imaterial, tornam-se elementos de um processo de esquecimento, já que os remédios alopáticos possuem o que os tradicionais não — o interesse econômico das grandes empresas que investem na ciência para torná-los publicizados para a grande massa capitalizada.

4.3.2 Os males do corpo, as simpatias e as benzeduras

Ao falar de simpatias e benzeduras, nos remetemos ao universo das religiões, no qual a forte tradição cristã põe-nos diante de um conjunto de tradições, símbolos, rituais, costumes, que tendem a ser institucionalizados. Em nosso país, o padre e o pastor seriam os representantes oficiais da fé em Deus, e, a Igreja, o lugar por excelência para expressar a fé. No entanto, cabe lembrar que nossa religiosidade é historicamente sincrética (BRAGA, 2005). Misturaram-se indígenas, africanos, judeus, espíritas, protestantes de diversos matizes, onde resultam um todo híbrido (CANCLINI, 2003).

No Brasil, todo esse complexo misturou, desde os séculos XVI e XVII, alguns elementos da religiosidade popular, as práticas mágicas e de feitiçaria, confundiam-se com as práticas religiosas da Colônia. Mulheres eram acusadas de serem bruxas por praticarem benzeduras, simpatias e técnicas de cura por motivos diversos, como, por exemplo, para obter sucesso nos amores. Estes rituais poderiam incluir pós, rezas, filtros, ervas, poções, fervedouros, ossos enforcados além do conjuro de demônios (BRAGA, 2005).

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. Não se trata apenas de um conjunto de plantas usadas para prevenir ou curar doenças, trata-se, além disso, de um lado mágico.

Como discutido anteriormente, o acesso dificultado dos doentes pobres às organizações oficiais de saúde, os leva a recorrer a práticas da medicina popular que estão totalmente imersas na cultura dos portadores desses saberes. Na cultura popular “corpo e espírito não se separam em nenhum momento. Nem tão pouco se desliga o homem do cosmo, nem a vida da religião” (POEL, s/data. Fonte: <http://www.religiosidadepopular.uaivip.com.br/medicina.htm>. Acessado: 15/10/2011).

Na medicina popular, o tratamento geralmente é acompanhado de um ritual, que é realizado por um raizeiro, curandeiro ou benzedeira, considerados intermediários privilegiados entre os homens e o mundo espiritual.

Os raizeiros são aqueles que procuram e vendem raízes medicinais, algumas muito conhecidas pelas comunidades tradicionais. Já os curandeiros e as benzedeiras são aqueles possuidores de um dom divino, nos quais a comunidade confia e credita os valores espirituais do dom. Mas entre a categoria de curandeiro e benzedeira há uma diferenciação de gênero, há uma divisão nos papéis 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 espinhela caída, quebranto infantil ou adulto, vermes, erisipela, peito cheio ou caído, dor de cabeça, entre outros. Mas é importante salientar que, nesse universo de cura, as mulheres gozam de certo prestígio, justamente porque “o prestígio mágico-religioso e, conseqüentemente, o predomínio social da mulher têm um modelo cósmico: a figura da terra-mãe.” (ELIADE,1992, p.121). Os papéis de destaque se dão justamente pelo fato de a figura feminina relacionar-se à natureza e ao universo. A figura da mãe terra é carregada de simbologia, pois seria ela a responsável por cuidar e dar aos seus filhos (seres vivos) aquilo que é necessário.

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. Para Brosso (1999), as ervas medicinais, em muitos casos, além de serem a própria receita de cura, também são utilizadas durante o processo de benzedura. Elas servem como amuletos que são colocados em contato com o corpo do doente, seja nas partes que necessitam de tratamento ou no processo de “despacho da coisa”. Dessa maneira, passam a representar a cura que as ervas provêm quando ingeridas. Além das ervas, podem ser usadas fotos ou imagens de santos, que vão desde Nossa Senhora Aparecida a São Miguel Arcanjo. Estas imagens de santos têm o objetivo de fortalecer a fé e o poder de cura daquele que benze.

Além dos amuletos, ervas ou objetos, as benzeduras sempre são acompanhadas da imposição desses símbolos mágico-religiosos (BROSSO, 1999). Não basta, no processo de cura, fazerem-se imposições de ervas ou imagens de santos, é necessário entoar preces e orações durante as bênçãos, que geralmente são histórias contadas em versos e rimas que remetem ao poder de Deus, Jesus e Maria sobre os males a serem curados.

Essas palavras entoadas vão do conhecido Pai-nosso a orações inéditas: “Sem estas palavras sagradas, que desde o começo foram concebidas ao homem, este se sentiria completamente indefeso” (CASSIRER, 2003, p.55 apud BRAGA, 2005).

Ser benzedeira ou curandeiro não é uma escolha, é um dom que se recebe e, ao mesmo tempo, é aprendido através da memória com os guardiões desses saberes (MENESES, 2009).

Em entrevista com M., uma senhora apontada por muitos assentados como uma especialista em benzimentos destaca que a mãe era benzedeira e, com o envelhecimento da mesma, ela teve que aprender o dom para ele não ser perdido:

Entrevistadora: Fala uma coisa pra mim, a senhora aprendeu como?

M.: Minha mãe me ensinou e assim eu aprendi...

Entrevistadora: Sua mãe trabalhava na igreja?

M.: Nós era tudo católico, desde que “nós” nasceu né. Minha mãe não sabia, ninguém sabia ler.

(...)

Entrevistadora: E aí a senhora começou a fazer isso quando?

M.: As orações? Foi quando eu fiquei mais velha, e porque a minha mãe já era velha, velha de idade. Minha mãe me ensinava, mas ela era benzedeira, ela não mexia com outras coisas das outras vidas não, Deus me livre!

Entrevistadora: É, porque tem isso também né... (GOMES, 2010. Entrevista realizada com M. em 16/12/10).

Podemos perceber na fala da entrevistada quase uma obrigatoriedade em continuar o feito da mãe, mesmo não sabendo escrever, o que a fez aprender foi justamente o processo de identificação e ressignificação do saber. Salienta ainda a devoção de sua mãe, em servir apenas a um Deus e não a “outras coisas”. Essa devoção é indispensável no papel de cura, já que as benzedeiras e curandeiros se apresentam como instrumento de Deus. É como se eles fossem um canal entre o céu e a terra. Justamente por isso a “profissão” não tem dia e nem hora para ser convocada, é preciso estar disponível as vinte e quatro horas do dia, pois não se sabe quando alguém irá precisar.

Nas rezas apresentadas pela entrevistada pudemos registrar seis grandes orações, as quais têm maior utilização no cotidiano do assentamento por serem para doenças comuns entre as pessoas que procuram ajuda.

A primeira benzedura é destinada a crianças com quebranto, benzidas para poderem dormir mais tranquilas, não chorarem ou ainda para reações estranhas. Na língua portuguesa, quebranto é definido como um “estado mórbido atribuído pela credence popular ao mau-olhado”, e este mau-olhado pode gerar problemas para crianças como abatimento, enfraquecimento, prostração, fraqueza, morbidez (Dicionário online. Fonte: <http://www.dicio.com.br/quebranto/>, acessado em 1/11/11). Para retirar da criança todos esses sintomas é preciso que todo quebranto colocado nela através do mau-olhado seja retirado através da benzedura. A oração é realizada com um ramo de erva doce que serve como símbolo de retirada do quebranto:

M.: Deus e Nosso Senhor Jesus Cristo...

Entrevistadora: E esse daqui serve pra que, esta que a senhora está falando?

M.: Serve pra benzer criança né...

Entrevistadora: Para dor de estômago...

M.: Desde quebrante.

Entrevistadora: Ah tá. (...) Deus e Nosso Senhor...

M.: Quanta dor há no seu santo mundo, tudo isso ele benzeu e curou... daí você coloca o que tem que curar- ventre caído, bucho virado e quebrante- e com ele levou (GOMES, 2010. Entrevista realizada com M. em 16/12/10)

A cada oração a recomendação da benzedeira era a de rezar um Pai Nosso, uma Ave Maria em oferecimento às cinco chagas de Cristo, a Sagrada morte e Paixão de Cristo. Para retirar o quebranto de adulto, que passa a ser chamado de “olho-gordo”, justamente porque envolve o sentimento de inveja, a oração realizada deve ser repetida por três vezes: “Com dois te botaram com três eu te tiro, com os poderes de Deus e da virgem Maria. Rezar um Pai Nosso, uma Ave Maria e oferecer sempre às cinco Chagas de Cristo”.

O quebranto é tão presente no ideário popular, que já foi citado por várias vezes em livros de medicina portuguesa, em poemas de Gil Vicente e na literatura brasileira, além de sempre constarem em histórias do nosso folclore.

A mesma entrevistada, quando vai ensinar a oração, pede ajuda a Deus exclamando quase uma penalidade por esquecer-se da sequência de palavras: “Oh, meu Deus, será que eu esqueci essa?”. Depois ela reafirma o uso da oração para quebrante de gente grande, como forma de resgatar, através da memória a cadeia operatória necessária para aquela ação (GOURHAN, 1975). Nessa repetição, a benzedeira ganha tempo para se lembrar de algo que já estava esquecido pela falta de uso e, para justificar a falta de lembrança, ela salienta que as rezas são muito longas e complicadas (MENESES, 2009; CANCLINI, 1982, VIANNA, 2004):

Entrevistadora: Essa é pra peito aberto e espinha caída? Essa é a que a senhora falou pra bucho virado?

M: Para quebrante!

Entrevistadora: Quebrante...

M: Primeiro é o Nosso Senhor Jesus Cristo também. Oh, meu Deus, será que eu esqueci essa?

Entrevistadora: A senhora está benzendo pouco né.

M: Agora pra gente grande tem que rezar a Virgem Maria e tem que rezar o Pai Nosso também.

Entrevistadora: Então esse é pra quebrante?

M: Só que pra gente grande né.

Entrevistadora: Essa é boa pra quebrante também?

M: Não, é bom só pra gente grande, pra benzer coisa que gente grande sente.

Entrevistadora: Mau olhado, essas coisas?

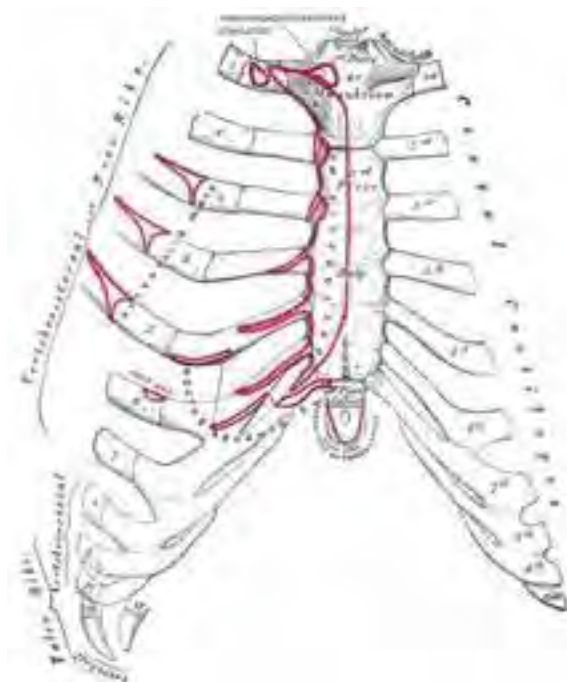
M: É.

Entrevistadora: Então, Deus é nosso Senhor...

M: Deus é nosso Senhor Jesus Cristo, com dois te colocaram e com três eu te tiro, com os poderes de Deus e da Virgem Maria, amém. Agora faz um Pai Nosso pra oferecer pra Jesus Cristo.

M: É muito comprido essas coisas, é complicado viu.

Entrevistadora: Aí o Pai Nosso... (GOMES, 2010. Entrevista realizada com M. em 16/12/10).



Para curar outro problema comum no assentamento, conhecido como espinhela caída, peito aberto ou lumbago, que é a designação popular de uma doença causada por fortes dores nas costas, nas pernas, na boca do estômago, cansaço anormal ao submeter-se a esforço físico, a oração realizada durante a benzedura é feita acompanhada do tratamento com chás de ervas medicinais.

Fonte: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Espinhela>

A imagem representa o resultado da estrutura óssea das pessoas que estão com a espinhela caída, é como se o doente fosse impelido a andar inclinado para um lado por estar com a estrutura de seu corpo deslocada. A benzedura vai ajudar na reorganização óssea e no cansaço físico causado pela exaustão do trabalho físico. Na verdade, a oração serve como um acalento mental, garantindo ao solicitante da reza uma anestesia mental ao trabalho árduo e pesado do dia a dia de quem trabalha na terra. A oração é feita da seguinte forma:

M.: É porque isso aí é pra quando a gente tá com dor no peito, espinhela caída.

Entrevistadora: Então esse aqui é pra quando vai abrir o peito, né...

M: É para quando tem diabetes, espinhela caída, tem a espinhela da gente e tem os peitos aberto.

Entrevistadora: Geralmente é a pessoa que trabalha muito... benzeu e curou...

M: Espinhela caída levantou, o peito aberto se fechou, com o poder de Deus e da Virgem Maria. Agora você marca que é pra rezar um Pai Nosso. Todo fim tem um Pai Nosso e uma Ave Maria, na intenção das cinco chagas. Vai longe minha filha... Intenção das 5 chagas de Nosso Senhor Jesus Cristo e a sagrada morte e paixão, porque assim como ele ficou livre...

Entrevistadora: Agora repete para que possa escrever.

Entrevistadora: Isto lembra o que Jesus passou né...

M: Na intenção das cinco chagas... Mas agora tem que rezar um Pai Nosso e uma Ave Maria e oferecer...

Entrevistadora: Outro Pai Nosso..

M: Já tem um Pai Nosso aí!

Entrevistadora: Já tem um Pai Nosso.

M: É depois da intenção das 5 chagas de Jesus.

Entrevistadora: É tudo a mesma?

M: É uma só...

Entrevistadora: É todas servem pra peito aberto...

M: E espinhela caída... (GOMES, 2010. Entrevista realizada com M. em 16/12/10)

Esta oração “Deus é nosso senhor Jesus Cristo, quanta dor há no seu santo mundo. Tudo isto ele benzeu e curou. A espinhela caída ele levantou e o peito aberto ele fechou! Com os poderes de Deus e da Virgem Maria”, ditada pela entrevistada lembra até um cordel, as rimas faladas são sonoras e nos remetem aos textos literários cantados pelos repentistas. A diferença é que a oração não deve ser escrita, mas sim memorizada na mente daqueles responsáveis pela cura.

Muitas benzimentos podem variar de região para região, mesmo sendo muito parecidos, por vezes têm finalidades diferentes. Um bom exemplo é a oração que a guardiã desses saberes nos apresentou para cura de erisipela³⁰, doença cutânea que pode atingir o tecido gorduroso da pele, muitíssimo comum em pessoas com diabetes, obesas ou com má circulação. Nessa oração é professado o seguinte diálogo:

Deus nosso Senhor Jesus Cristo foi a Roma, com Pedro e Paulo encontrou.

Disse: O que há Pedro e Paulo?

Eles responderam: Muita doença Senhor!

Deus: Por que não cura Pedro e Paulo?

Eles: Por que estão todos surdos e mudos. E sem saber com que se cura Senhor!

Deus: Volta para trás Pedro e Paulo e vai curar!

³⁰ Erisipela é um processo infeccioso cutâneo, podendo atingir a gordura do tecido celular subcutâneo causado por uma bactéria que se propaga pelos vasos linfáticos. Pode ocorrer em pessoas de qualquer idade, mas é mais comuns em diabéticos, obesos e nos portadores de deficiência da circulação venosa dos membros inferiores. Não é contagiosa e os nomes populares usados são esipra, mal-da-praia, mal-do-monte, maldita ou febre-de-santo-antônio (Fonte: <http://www.erisipela.com.br/>. Acessado em 2/11/11).

Eles: Com que se cura Senhor?

Deus: Com água de nascente, azeite de candeia e cinza de fogão. Esipra, Erisipela curarão e nunca mais darão! Com os poderes de Deus e virgem Maria (GOMES, 2010. Trabalho de campo 16/12/11).

Recomenda-se que junto a essa oração se aplique e massageie com óleo os membros que estão doentes. Em um trabalho desenvolvido por Francisco Poel³¹ (s/data) na região do Vale do Jequitinhonha um benzimento muito parecido com esse, mas com adaptações locais, é utilizada para a cura de cobreiro:

Quando Jesus andava pelo mundo, encontrou São Pedro sentado numa pedra fria. E pergunta a ele: Que tem Pedro?

Pedro responde: Cobreiro bravo!

Jesus: Curai Pedro!

Pedro: Com o que, Senhor?

Jesus: Com água da fonte, raminho do monte e as três pessoas da Santíssima Trindade Pai, Filho e Espírito Santo. Amém (POEL, s/data).

Junto com esta oração há a recomendação da utilização de sumo do tronco de banana-de-São Tomé. Poel (s/data) esclarece que algumas dessas fórmulas são tão antigas, que suas origens podem ser encontradas na mitologia germânica céltica do início da história da Europa cristã. Há um exemplo de reza de erisipela em um código austríaco do século IX, mas a adaptação acontece conforme a necessidade de cada benzedeira.

Tanto a primeira oração quanto a segunda demonstram bem o papel dinâmico da cultura, a resignificação de acordo com o contexto, mostra como o patrimônio se mantém. A memória e a fala são fundamentais nesse processo, primeiro porque registra o conhecimento, e segundo porque permite que ele seja repassado aos grupos subsequentes (GOURHAN, 1975).

Esses saberes possuem ainda uma lógica prática, relacionada às doenças. No caso da primeira oração, o óleo tem um papel fundamental na cura da erisipela, já que ao massagear o local atingido estimula-se a circulação do sangue e, portanto, há alívio e ajuda no processo de cura. No segundo caso, o sumo do troco da bananeira tem comprovado o poder cicatrizante³² de feridas na pele, o que representa um uso prático desses saberes populares.

³¹ Disponível em: <http://www.religiosidadepopular.uaivip.com.br/medicina.htm>. Acessado: 15/10/2011

³² “Úlceras: Aplica-se, com algodão, a seiva da bananeira localmente. Observar cuidados de assepsia”. A este respeito acessar: <http://www.ednatureza.com.br/banana.htm> e http://www.terracha.com.br/medicina_alternativa/cicatrizantes-naturais/. Sites acessados no dia 02/11/11.

Ainda registramos duas orações de benzimentos para curar dor de cabeça e mau-jeito. Na primeira, recomenda-se colocar um ramo na cabeça e enfaixá-la com ele. A entrevistada apresenta a seguinte oração:

M: Você quer aprender a da dor de cabeça?

Entrevistadora: Quero! Qual foi aquela que a senhora me benzeu, foi uma oração comprida?

Maria Reza: Foi essa!

Entrevistadora: Então, dor de cabeça.

M: Para dor de cabeça é assim: Deus é o sol, Deus é a luz, Deus é a claridade e Deus é firme na verdade. Assim como Deus é o sol, Deus é a luz e Deus é a claridade e sereno ele ergue a cabeça da pessoa que tiver doente da cabeça.

Entrevistadora: Repete a oração pra escrever. Põe o nome da pessoa?

M: Põe o nome da pessoa que está com dor.

Entrevistadora: O nome da pessoa é para dizer tira dor da cabeça do fulano de tal. Tem mais coisa?

M: O oferecimento é a mesma coisa.

Entrevistadora: Pai Nosso e Ave Maria, na intenção de Jesus Cristo, pra ele ajudar a ficar bom (GOMES, 2010. Trabalho de campo 16/12/11).

Poel (s/data) apresenta um registro de uso de instrumentos no benzimento de mau-jeito na cidade de Cruz, em Minas Gerais, que são os mesmos apontados pela benzedeira do nosso trabalho de campo. Durante as palavras proferidas nesse processo de cura da carne-quebrada, que conhecemos como luxação; em todas as partes do Brasil usa-se uma agulha e um novelo de linha. Benze-se cosendo o novelo com a agulha.

A oração deve ser repetida por três vezes, no restrito trabalho de campo realizado por esta pesquisa a reza aparece da seguinte forma: “Eu que te coso, carne triturada, nervo rendido e osso desconjuntado. Pior isso que coso por mando de São Virtuoso”. Na recolhida por Poel (s/data), a reza é bastante parecida, mas pergunta-se ao doente: “O que é que eu benzo?” E a própria benzedeira responde: “Carne quebrada, nervo rendido e osso partido”. Ambas apresentam a dimensão do corpo fragmentado de alguma forma, e a agulha e o novelo representam a junção e a costura das partes que estão luxadas. Na foto abaixo, podemos perceber como a benzedeira faz uso dos instrumentos e ramos durante a oração, são gestos e sinais que ajudam no ritual de cura:

Preparação da benzedura:



Foto 6: Ramos de erva-doce para benzer

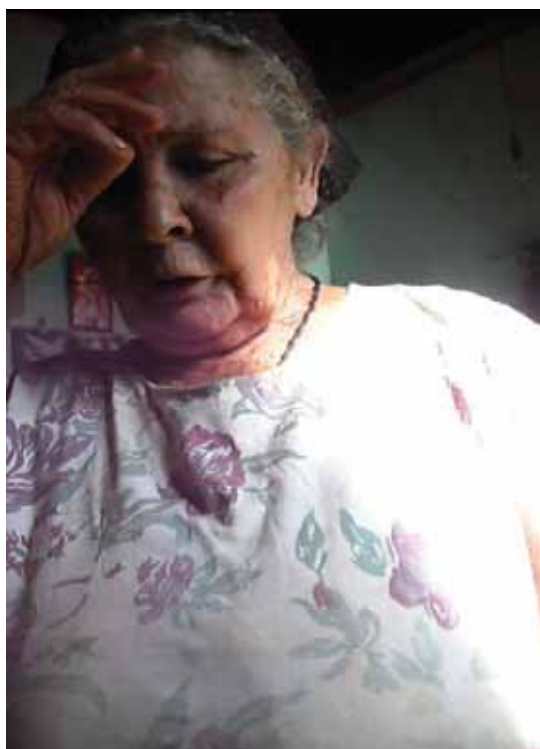


Foto 7: Início da benzedura com o sinal da cruz



Foto 8: Ramo usado para afastar as dores

Nesse processo de cura do corpo, os homens, apesar de gozarem de um prestígio menor do que o das mulheres benzedeiras, têm uma presença bastante forte. No trabalho de campo prévio, para levantamento dos nomes dos guardiões do patrimônio imaterial, um curandeiro foi indicado por muitos assentados. Nas entrevistas, o rezadeiro não demonstrou ter uma fórmula única para curar determinada doença. Para ele, as palavras saem de sua boca como um dom divino que flui sem ele menos esperar. Em suas palavras ele ressalta:

G.: A gente sabe de algumas coisas não é muita coisa, né.

Entrevistadora: Mas o senhor não aprendeu isso com ninguém?

G.: Não, por isso que eu digo que Deus que mostra pra gente. Olha eu já vi mulher costurar, comer sem dedo nenhum porque ela não tinha braço nenhum. Costurava, jogava bola sem dedo, com o pé, bordava fazia tudo com o pé, não é?

Entrevistadora: E quando é que o senhor descobriu esse dom?

G.: Ah! Eu era rapazinho, eu via muita coisa, eu bebia muito, daí eu fui num centro espírita, e fiquei lá trabalhando, trabalhei vinte e cinco anos no centro espírita. Daí um rapaz falou assim pra, olha vem umas coisas aí pro seu lado e você vai saber. Aí eu perguntei, sabe o que? Ele falou você vai ser conselheiro do povo. Eu falei: eu? Ah! Com essa cachaça minha é que eu vou ser? Ele falou assim pra mim, mas é por isso mesmo, aí falou assim pra mim, olha você vai embora pra muito longe, você vai largar sua mulher ou ela vai lhe largar, ainda sei de mais uma, você vai pra um lugar deserto, e lá, você não vai beber, quando você ver a cachaça você vai sentir até raiva. E foi, acabou cachaça, acabou tudo. Eu melhorei nunca mais. Vai acontecer alguma coisa comigo amanhã, eu sonho tudo direitinho antes. No dia que eles botaram fogo aqui, eu sonhei com árvore e cobra, pra todo lado tinha cobra. Cobra você sabe é traição, né. O problema é quase a metade do povo não crê, e é até bom que não creiam. A maioria me diz: Ah você é um besta! Outros falam pra você é doido! A mulher estava ruim, ruim, não comia nada, nada, aí me chamaram e fui. Cheguei lá botei a mão na cabeça dela e disse: e a senhora não quer comer um bocadinho? E ela começou a comer. (GOMES, 2010. Entrevista com G.)

Aqui a imposição das mãos se torna uma espécie de amuleto, que retirar a dor e a doença, tal fato pode ser percebido como ritual de cura em diferentes religiões. Em outro trecho da entrevista ele diz como se curou de um problema na próstata:

Eu sempre confiei em mim. Eu estava com uma dor aqui, ó, no espinhaço, falei umas palavras lá e botei a mão em cima, a dor ó fez assim... (saiu pelos ares..) e aí depois de 2 segundos, não tinha mais dor nenhuma nenhuma! Eu ia obrar, eu vou contar pra vocês, dava cada cólica que corria lá, corria cá e, ginete, ginete, ginete eu disse: eu vou morrer, não tem jeito, é próstata, eu tenho o negócio de próstata, pensei vou morrer. Daí eu peguei e disse: Meu DEUS tem dó de mim. Pus a mão naquele lugar, fui botando a mão, botei a mão de novo, tirei a mão e a dor fez assim... (desenhou no ar que foi embora...) você sabe que DEUS não é besta, não. Mas, não leva a conhecimento não, que é bobagem minha (GOMES, 2010. Trabalho de campo 3/12/10).

Em alguns momentos o entrevistado diz ser um adivinho das coisas que acontecem: aplica a identificação de símbolos aos sonhos que têm, por exemplo, a imagem da cobra como traição, como o fogo que colocaram em seu sítio. Revelado pela pessoa que o informou de que seria conselheiro do povo, ele avalia que a autoconfiança o levou à sua própria cura e de uma mulher. No depoimento de uma assentada, ela lembra quantas pessoas foram benzidas:

Entrevistadora: Benzedura, a senhora se lembra se tinha?

S.: Tinha aqueles benzedor, a gente levava as crianças pra benzer com arruda, com galho daquele fedegoso...

Entrevistadora: Pra que servia esse aí, o fedegoso?

S: Pra tirar mau olhado, quebrante, tudo essas coisas. Quando via, tinha fila na porta da casa do feiticeiro lá. Eu acho que como tem fé nas coisas de Deus, dava certo! (GOMES, 2010. Entrevista com A. e M.)

Mas não há apenas curandeiros bons, existem nesse meio, os feiticeiros que conhecem poções e feitiços capazes de matar uma pessoa. Em outra entrevista, com um casal pioneiro no assentamento, que chegou trabalhar no casarão da fazenda Bela Vista, podemos identificar esse aspecto perigoso de um curandeiro que usa seu dom para o mal, algumas pessoas chegavam até a relacioná-lo com a morte de outras pessoas. Nas palavras do casal entrevistado:

S.: Fazia aquelas coisas, então ia fazer simpatia lá de baixo daqueles “pulador”, aí você ia lá e via aquelas coisas tudo embaixo. Eles matavam mesmo. Eles faziam o negócio deles... eu me lembro porque uma vez eu fui com meu vô e eu não sei como é que foi, mas o feiticeiro falou pro meu vô que ia matar ele. Falou que ia matar porque meu vô fazia a roça dele grande e ele era preguiçoso, invejoso e não fazia e não queria que ninguém fazia. Ele ia em Araraquara, e fazia a feitiçaria.

S.: Com meu vô, aconteceu que ele caiu de cima do paredão. Ele ia passando, deu aquele vento e jogou ele lá embaixo. Aí quebrou perna, quebrou tudo e morreu... Mas ele fazia mesmo, pra muita gente. Era só ele bater os olhos numa criança...(GOMES, 2010. Entrevista com A.)

A assentada relata o temor ao feiticeiro, a fala dela identifica o poder dos saberes sobrenaturais: além de matar, é capaz de, somente ao olhar para uma criança, colocar nela um quebrante.

Mas, há também, as possibilidades de cura que não estão apenas associada às benzedadeiras, aos curandeiros e às ervas. São muito mais acessíveis e não necessita de ter um dom para realizá-la. É preciso apenas ter fé. Esse tipo de ação e gesto utilizado para a cura é tradicionalmente conhecido como simpatias.

Elas são representadas por fórmulas, gestos, símbolos que são remédios, mas a própria palavra sugere algo que não se explica, do grego é “sentir junto o mesmo”. Na medicina popular, elas servem para curar verrugas, hemorroidas, asma epilepsia, soluço, e algumas vezes, podem aparecer em conjunto com rezas e ervas. Elas revelam um aspecto

diferenciado da terapia puramente racional e intelectual. Levam em consideração a experiência de quem conhece a doença a partir do sofrimento dos outros ou por si próprio.

Apesar de não se explicar a simpatia, ela pressupõe uma relação íntima entre animais, homens, plantas e planetas. As leis consideradas nesta relação estão muito distantes da causa-fim (POEL, s/data). O que é considerado aqui é a analogia para encontrar remédios para as doenças, prática esta que há muito praticada.

Levando em consideração tais pontos de reflexão e a grande utilização desta prática no Bela Vista, pudemos levantar algumas simpatias, no trabalho de campo, com as crianças da escola. Entre as simpatias estão a para ver melhor, para parar de fumar, para ficar com o cabelo bonito, entre outras. A primeira sugere o uso de uma erva como solução para ver: “Deve-se pegar folhas de arruda, colocar no sereno. No dia seguinte, colocá-las nos olhos. Finalidade é de lavar os olhos e ver melhor” (GOMES, 2010. Trabalho de campo).

A segunda simpatia registrada é para acabar com furúnculo, nesta é preciso pegar as folhas de saião³³ colocá-las em cima do furúnculo, depois de alguns minutos, com as folhas sobre a ferida, colocá-las para secar. Quando as folhas secarem, o furúnculo secará junto com elas. Se voltarmos à definição de simpatia, perceberemos que o sofrer junto é a chave para o entendimento desse tratamento, ou seja, ao colocar as folhas em contato com o furúnculo, o sentido simbólico desse ato é a transferência. As folhas passaram a representar a ferida, e ao serem postas para secar, secaram o próprio furúnculo. Além disso, se verificarmos as propriedades dessa folha perceberemos que a mesma é usada medicinalmente para curar feridas de pele, o que indica uma certa lógica no uso delas.

Em outro exemplo de simpatia, podemos ficar com o cabelo bonito. Prática muito utilizada, inclusive pelas empresas de cosméticos, a receita pode ser feita de duas formas. Na primeira, deve-se pegar a babosa, retirar a baba e colocar farinha de mandioca junto a ela, fazer pequenas bolas e colocá-las no sereno. No dia seguinte, deve-se engolir três bolinhas, e o cabelo ficará bonito. Na segunda, seria mais um uso, do que propriamente uma simpatia, nesta deve-se retirar ao gel da babosa, passá-lo no cabelo, ficar durante alguns minutos e, depois, lavá-lo.

Registramos ainda uma simpatia apontada, por mais de um entrevistado, que relaciona-se à queda de verrugas. Nesta, procura-se um pasto ou beira de rio, um osso de

³³ O saião é popularmente conhecido como folha da fortuna, coirama e folha-da-costa, e é usado popularmente para tratamento de úlceras e como cicatrizante. É encontrado em vários lugares do Brasil e nas Américas e também comprado como planta ornamental. Fonte: <http://www2.tvcultura.com.br/reportereco/materia.asp?materiaid=518>. Acessado: 04/11/11.

animal, que deve ser esfregado em cima da verruga. Após, coloca-se o osso com o lado que teve contato com a pele virado para sol. Após três dias a verruga cairá. A idéia inspirada aqui, relaciona-se ao desgaste natural que o sol, a chuva e o vento irão promover no osso e, como a lógica da simpatia é, através de um contato, de um gesto ou palavras transferir o problema para o objeto, planta ou algo, neste caso o osso adquire a materialização da área onde há verruga, e, quando desgastado, o resultado é o fim dela no local do corpo da pessoa que fez a simpatia.

Todas essas simpatias e benzeduras são saberes aprendidos no cotidiano com as doenças e os problemas vividos. Se não curam, pelo menos atingem um aspecto bastante valioso no processo de recuperação dos doentes, a mente. Já que em grande parte do tratamento ela é fundamental. Isso tudo não é apenas parte do patrimônio imaterial de uma determinada comunidade. É parte de uma cultura vivente, que a todos os momentos se recicla, se recria e se renova, por estar sendo usada e praticada pela memória dos grupos participantes.

É preciso lembrar também que toda medicina funciona em um campo simbólico, e portanto, essas práticas e, muitas vezes, seus resultados, funcionam quando os atores sociais envolvidos se integram a esse campo simbólico e nele constroem sua identidade.

4.4 A casa, a cozinha. Lugares das receitas tradicionais

A dimensão da cozinha é um lugar tradicionalmente atribuído pela mulher ao longo da história, ressaltar os aspectos importantes dessa história necessariamente passa pela dimensão da alimentação. Esta, por sua vez, está pautada não apenas na dimensão da segurança alimentar e nas questões de autoconsumo, mas também, na dimensão cultural que caracteriza os grupos, por desenhar, através das receitas, os aspectos das territorialidades por onde os assentados passaram, o que torna tais tradições um patrimônio (VIANA, 2004).

Ao estudarmos as receitas, estamos também traduzindo os costumes, rituais e demais comportamentos, além de podermos mapear regionalmente a disponibilidade ou não de determinado alimento. A escolha da dieta de um grupo, que é determinada não apenas pelas reservas ambientais e econômicas, mas também pelas mentalidades, pelos ritos, pela carga valorativa das mensagens que se trocam quando se consome um alimento em companhia dos outros, pelos valores éticos e religiosos, pela transmissão entre as gerações dos saberes e pela psicologia individual e coletiva que acaba por influir na determinação de todos estes fatores (SANTOS, 1997 apud GIMENES, 2006).

Nas entrevistas realizadas com as pioneiras do assentamento, percebemos que ao falar de receitas tradicionais por elas praticadas, há um grande prazer em ensinar e dizer como as

peessoas apreciam suas feituuras. Muitas dessas receitas são consideradas como herança de mãe para filha. Em uma conversa com uma assentada, sobre a trajetória dela até chegar ao assentamento, ela informou que ajudava no lote, mas que, às vezes, não podia acompanhar o marido pela manhã porque tinha que cozinhar para a família e quando ela terminava o neto levava o almoço. Nesse contexto, ela faz propaganda da receita de bolinho de arroz:

Sra.: A próxima vez que vocês vierem aqui vou fazer bolinho de arroz.

Entrevistadora: Hum, que delícia! Como que a senhora faz?

Sra.: Boto a carne moída no fogo, passo nos temperos, jogo tudo dentro e quando acaba mexe tudo.

Entrevistadora: Mexe com a mão?

Sra.: Não, com a colher. E aí pra ficar durinho eu coloco a farinha de trigo.

Entrevistadora: Mas e o arroz?

Sra.: Arroz cozido né!

Entrevistadora: Põe tudo junto?

Sra.: É põe, quando acaba eu enrolo e passo na gordura bem quentinha.

Entrevistadora: Na banha?

Sra.: Não, pode ser no óleo mesmo. Dá trabalho, né, mas eu faço e a molecada come até... a hora que tiver durinho aí tá na hora de comer...

Sra.: Coloca na forma, num papelzinho e deixa escorrer aquilo ali, o papel chupa todo aquele óleo, rapaz, mas a turma come, meu neto leva pra roça, na mochila, mas não dá pra fazer todo dia porque dá trabalho né... mas eu faço, a molecada come...

(GOMES, 2010. Entrevista com R.).

No final da exposição da receita, a entrevistada diz o quanto é trabalhoso, mas a recompensa vem com a comilança das crianças. Além disso, é uma forma que ela encontrou de não desperdiçar o arroz, que não seria aproveitado, ou mesmo que as crianças já estariam enjoadas. A criatividade é uma constante no lugar da cozinha, onde os ingredientes são inúmeras possibilidades de combinação.

Em outra receita, apresentada pela mesma entrevistada, ela traz os saberes típicos do nordeste, região onde nasceu. Em sua fala, ao lembrar-se de como aprendeu a trabalhar na roça, podemos perceber o quanto a tradição de outros lugares vividos ainda é presente em seu cotidiano:

Entrevistadora: A senhora ajuda no lote?

R.: Ajudo. De vez em quando eu vou mais o velho.

Entrevistadora: desde criança a senhora trabalha com agricultura, ou não?

R.: Trabalho na roça desde os meus sete anos de idade.

Entrevistadora: Então a Senhora aprendeu naturalmente? E quem ensinou a senhora.

R.: Meu pai.

Entrevistadora: Como ele te ensinou?

R.: Ele trabalhava lá numa terra, tinha sítio lá onde ele trabalhava e quando foi um dia ele meu falou: vamos lá minha filha, vamos pra roça junto com o pai, vamos trabalhar. Aí a gente chegava, ele fazia um roçado, queimava, jogava fogo, sobravam aqueles tocos e ele tocava fogo. Queimava aqueles tocos todinhos. Depois arrancava aqueles toquinhos que sobravam e plantava mandioca.

Entrevistadora: E como fazia pra plantar mandioca?

R.: Com a enxada. Com a enxada fazia a cova e colocava a rama, depois cobria com um pouco de terra. Plantava com a mão. Depois plantava feijão de corda, você conhece?

Entrevistadora: Sei, sei. Dizem que é muito gostoso mas eu nunca comi. O pessoal diz que é bom fazer como salada.

R.: Você descasca a vagem e prepara ele. O feijão de corda que é um.

Entrevistadora: Sei é aquele amarelinho?

R.: É, você cozinha e faz uma farofinha, fica muito bom.

Entrevistadora: A senhora cozinha como se fosse um feijão normal?

R.: É como o feijão normal.

Entrevistadora: Faz com caldo também ou não?

R.: Se você quiser, faz com caldo, tempera e bota farinha e você vai ficar até doente.

Entrevistadora: Até virar o bucho??? Risos....(GOMES, 2010. Entrevista com R.)

Podemos acompanhar, através das receitas, a transferência da patrimonialidade imaterial entre gerações. A entrevistada, através de duas receitas de bolo, mostra como o aprendizado da mãe foi repassado a ela e como esses saberes estão ligados também ao seu lugar de origem. A primeira é a receita de bolo de biju:

Entrevistadora: Qual é a receita que a senhora aprendeu com a sua mãe que a família inteira gosta, que suas filhas quiseram aprender?

R: Fazer bolo, fazer biju...

Entrevistadora: O que é o biju?

R: É da mandioca né...

Entrevistadora: Ah, da farinha?

R: Pega a mandioca ralada.. lá na Bahia tinha a farinha, espreme, pega aquela massa, peneira, põe no forno, põe no forno, lá tem forno (?) da vontade eu faço na frigideira mesmo. E faz no forno aquele beiju (?) come com feijão, cozinha um frango e joga aquela farinha em cima. Hum, que gostoso! Bolo de mandioca...

Entrevistadora: Mandioca? E como que a senhora faz o bolo de mandioca, com a farinha de mandioca também ou com a mandioca?

R: Com a mandioca. Rala a mandioca, espreme, bota ela pra enxugar um bocadinho. Quando tá mais ou menos...

Entrevistadora: Úmido...

R: A gente seca ela numa peneira, bate três ovos, joga dentro daquela massa, mexe com um pouco de farinha de trigo, joga uma xícara de farinha de trigo dentro, bota 3 ovos, manteiga e bate, depois assa.

Na segunda receita, a entrevistada mostra como a memória é um papel fundamental na permanência da patrimonialidade imaterial e da cultura, ela não usa cadernos ou livros de receitas, pois sabe tudo de cabeça. O ato de fazer é um elemento essencial e estimulante para a memória, sua mãe a ensinou a “bater na colher” o bolo, e é assim que ela faz até hoje.

Entrevistadora: A senhora tem alguma receita boa, que a senhora aprendeu com a sua mãe de doce, de bolo, que a senhora sempre faz?

R: Bolo eu tenho na cabeça.

Entrevistadora: Na cabeça?

R.: É. Minha mãe ensinava nós fazer batido na colher e assim eu faço até hoje.

Entrevistadora: O segredo é bater na colher?

R.: É bater o ovo bem batidinho o ovo, bate, bate, bate, quando a clara ta durinha, que faz assim e não cai, aí coloca a gema e bate, bate. Aí põe na vasilha de fazer o bolo, joga leite dentro, açúcar e a farinha de trigo e mexe tudo junto.

Entrevistadora: Mas e a quantidade?

R.: Do ovo?

Entrevistadora: Do ovo, da farinha...

R.: Se põe 3 canecas ...

Entrevistadora: Mas como a senhora sabe o ponto?

R.: Vendo... põe um pacote de trigo eu faço pra dois bolos, que é muita gente. A gente mexe, mexe ele, coloca leite, manteiga, 3 ovos, bate bem batidinho, passa a manteiga na forma ou um pouquinho de óleo, bate, põe pó Royal, duas colherzinhas de pó Royal pra ficar bem soltinho. Aí põe no forno. Quando tá querendo amarelar, põe meia xícara de açúcar, meio copo de leite e deixa ele ferver...

Entrevistadora: Coloca o que a senhora falou, meia xícara de que?

R.: Meio copo de leite com meia xícara de açúcar e mexe. Quando ele começar a fazer você tira, pega um outro leite bem docinho, um leite moça e mistura e derrama, passa na forma assim pra amolecer o bolo e o bolo fica soltinho. Aí você come, passa aquele recheio de doce e come ele. Põe ele debaixo do fogão e deixa amornar. Quando ele esfriar, se quiser jogar alguma coisa, quando eu não quero fazer assim de bater que dá mais trabalho, eu coloco os ovos dentro da tigela, três ovos, boto duas colheres de manteiga, uma de açúcar, a farinha de trigo e bato bem batidinho. Quando tá bem batidinho, eu pego meia massa daquela que compra de pacotinho...

Entrevistadora: Massa pronta de bolo? Vai também?

R.: Vai meio pacote daquela massa no bolo e boto tudo junto. Aí eu mexo e boto uma colher de água e ponho na forma.

Entrevistadora: E fica uma delícia! (GOMES, 2010. Entrevista com R.)

Podemos perceber que os processos de modernização e facilidades do cotidiano, não deixam de sofrer adaptações, através de jeitinho próprio de se fazer a receita do bolo. O bolo de saquinho é incorporado à receita como mais um item a ser parte da composição do bolo. Uma forma clara dos processos de ressignificação da cultura. Em outro momento, podemos perceber que o interesse das suas filhas em aprender esse saber é tão presente que, no casamento de um do filho, uma das irmãs quis fazer o bolo, mas como era muita gente ela

disse que levaria mais um bolo para garantir; e que este não precisaria ficar de enfeite na mesa, poderia ser apenas a sobremesa.

Entrevistadora: E suas filhas, suas netas, aprenderam a fazer esse tipo de bolo?

R.: Minha filha, claro!

Entrevistadora: Ah, não acredito...

R.: Ela queria fazer o bolo de casamento.

Entrevistadora: Mas com a senhora? Como que é? É pão-de-ló que fala?

R.: Não, é bolinho. Agora, eu faço bolo grande de forma assim, mas é muito difícil fazer bolo de casamento. Ela faz um bolo de aniversário muito bom, com aquele recheio... Nossa, mas fica... Meu filho casou aí eu disse: deixa que o bolo eu levo.

Entrevistadora: A senhora que quis fazer o bolo?

R.: É, eu fiz o bolo do casamento dele, minha filha disse: é muita gente...

Entrevistadora: Você fez um e sua filha fez outro...

Raimunda: Ela acabou comprando o outro. Mas comeram o meu.

Entrevistadora: Deixaram o dela e comeram o seu?

R.: Era tão bonito enfeitado o que ela comprou e o meu eu fiz com fruta, depois põe fruta dentro..

Entrevistadora: Sua filha ficou chateada então, que comeram o seu e não comeram o dela...

R.: É porque pus abacaxi, banana...

Entrevistadora: Dentro já, pra assar...

R.: Pra assar. Abacaxi, banana, maçã, pêra, laranja...

Entrevistadora: Deve ter ficado que nem um panetone...

R.: Laranja, todas as frutas... uva... e joguei com coco em cima. É que eu faço pão, faço tudo. (GOMES, 2010. Entrevista com R.)

Mas não são apenas as mulheres que sabem as receitas tradicionais, um assentado originário da região nordeste apresenta uma receita típica, que trouxe quando veio para o assentamento:

F.: Era coqueiro do gabirola, o gabirola, é mais gostoso. Eu tirava um desse tamanho, e era gostoso, que nem abobrinha de comércio. Eu pegava ele, cozinhava ele, ferventava ele, ferventava bem ferventado e picava uns pedaços assim, grosso e grande. Ferventava bem ferventado. Quando ele estava bem mole, eu tirava, escorria a água, tinha lá uma boa quantidade de carne seca, cozinhava, aí eu temperava. Eu tirava o sal da carne seca, eu “ponhava” a carne seca pra ferver bem fervida e jogava o sal dentro e o sal tira o sal da outra.

Entrevistadora: Ah, não acredito!

F.: Quanto mais sal, tira o sal. Aí eu picava ela bem picadinha, cozinhava ela bem cozinhado, temperava com sal, com óleo, pimenta do reino, cebola... aí quando ela estava bem mole, aí eu deixava com pouquinho caldo e jogava o palmito dentro, temperadinho os dois e tampava e deixava tomar o tempero (GOMES, 2010. Entrevista com F.)

A importância desse patrimônio imaterial alimentício está nas questões voltadas ao autoconsumo. A ideia de que as mulheres assentadas cuidam de atividades secundárias, como a reprodução da família e participam das atividades agrícolas pequenas, geralmente associadas ao abastecimento alimentar, é uma falsa ideia, é uma situação que reproduz uma ideologia historicamente produzida dos papéis secundários pertencentes às mulheres, assim como o dos saberes informais que, de certa forma, permanecem alijados dos centros oficiais e das decisões. O que resulta na desconstrução humana e cultural (WHITAKER, 2002).

Cabe então 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, pois, mesmo com o processo de modernização e conquistas das mulheres, os conhecimentos tradicionais por elas guardados e alimentados, são, muitas vezes, desconsiderados nas formas técnicas de produção do lote. A devida valorização das informações técnicas de cultivos, por exemplo, orgânico ou agroecológico são, na maior parte, praticados e fomentados por elas, e, muitas vezes, desconsiderados nos processos teóricos e científicos.

4.5 Os saberes, os gestos e o lugar do lote

Além dos processos de cura e das receitas tradicionais praticadas, em grande parte, pelas mulheres, temos ainda o lugar de atuação da família, o lote produtivo. Neste lugar é possível acompanhar técnicas de cultivo e saberes tradicionais ligados à terra, que não são descritos em livros dos cursos de formação de profissionais ligados à terra.

Podemos indicar, nos gestos, uma fonte inesgotável de recriação das ações cotidianas, que apenas são conhecidas quando se observa e participa desses atos. Quando pensamos em plantação, na lavoura ou produção do lote, a imagem que temos associa-se, geralmente, a um campo amplo de cultivo organizado apenas com um tipo de cultura. Infelizmente, esse modelo é o da agricultura convencional baseado em insumos químicos agressivos e em técnicas de cultivos extremamente voltados a tecnologia. As técnicas de plantio nesses ambientes, que não de pequenas propriedades, dispensam a mão-de-obra e trato manual da terra. Ao contrário, o lugar de cultivo torna-se espaço de produção e a terra torna-se um investimento lucrativo. Dessa forma, a relação com aquela região, ou área, passa a ser antagônica à da

agricultura familiar, já que a manutenção dos recursos hídricos, da fauna ou flora local não é primordial.

Um aspecto totalmente avesso ao que o lugar do lote representa para famílias assentadas. Estas concebem a terra conquistada como lugar de reconstrução de seus conhecimentos e saberes, que passam a serem replanejados e resgatados. A lógica do trabalho no lote é em grande parte a da subsistência e a do autoconsumo. Há a reutilização de produtos orgânicos e naturais da produção. Vale dizer que isso se dá quase intuitivamente, também pela falta de capital e investimento para serem aplicados no lote. Essa criatividade na reprodução social é tão importante que garante um ciclo natural da vida, no qual nada é perdido e tudo é aproveitado, na entrevista com um casal de assentados podemos perceber essa relação:

Entrevistadora: Esse é, como é que fala? O patriarca!

F.: É, eu capei três...

Entrevistadora: Capa a fêmea também ou não?

Ferreira: Fêmea eu não sei capar não... Olha a judiação que o vento fez! Não quer comer manga não? O vento derrubou. Tem uma caixa de manga, com quase 100 mangas!

Entrevistadora: Por causa do vento?

Ferreira: Por causa do vento!

Entrevistadora: Ai, que judiação!

Ferreira: Tem quase 100 mangas.

Entrevistadora: É não dá pra...utilizar...

Ferreira: Os porcos não comem assim... mas a gente faz alguma coisa com ela, ela madura um pouco, eu dou aos porcos pra comer. Eles não comem assim, verde, não. E estão verdinhas, quer ver? Olha o caroço, olha. Verde, verde, tá verdinha. Imagina só o tamanho que fica essas mangas. Mas quando madurar eu dou para os porcos! (GOMES, 2010. Entrevista com F.e R.)

Mas a falta de investimento na produção para subsistência não são os únicos motivos que fazem do espaço do lote um ‘lugar de morada’ (MARTINS, 2009) e de preservação ambiental. Há uma consciência ambiental muito grande dos assentados em relação ao meio em que vivem, basta observar as técnicas de cultivo e o respeito à fauna e à flora local. Em entrevista com pioneiro, podemos perceber essa relação íntima de conservação e respeito aos pássaros e às plantas, além da tristeza pelo uso indevido de insumos, que levou à morte árvores do lote:

F.: Tudo quanto é passarinho vem aqui comer aqui, eu dou comida pra eles, eles bebem água do cocho. Você chega aqui, eles passam, olha como está de rastro deles aqui ó.

Entrevistadora: Nossa, é verdade!

F.: Pode vir aqui amanhã que não tem mais nada. Eu joga comida pra eles... Não pode... não tem quem trate, “é” nós que temos que tratar.

Entrevistadora: É, nós ocupamos o lugar deles.

F.: “É” nós que temos que tratar, que tem que dar comida pros bichos. Se nós não “der” comida pra eles, como é que vai fazer? Nós que temos que dar comida pros bichos.

Entrevistadora: Nós que invadimos o espaço, né? Mas realmente, as marquinhas do pé, tudo heim.

F.: Se a manga tá madura, eles comem. Agora porco não come a manga, mas joga aquilo pra você ver uma coisa, até o pé eles comem. Aqui tinha um pé de mamão grande, eu tirei ele, porque ficava empurrando o outro. Deu muito mamão. Eu tirei, até o pé... por isso que eu vou fazer a porteira aqui. Ó os passarinhos como bicam. Eles bicam a manga, não tem o que comer, tadinhos, tem que jogar as coisas pra eles aqui, não tem como. Eu plantei 17 pé de jaca, era pra estar tudo assim, desse tipo aí, ó. Aí eu esqueci, eu e quando eles estavam desse tamanho assim, eu esqueci e passei herbicida. Sabe o que aconteceu? Matei eles, aí eu fiquei triste viu, porque era pra estar tudo assim desse tamanho. Eles “é” novo, a segunda carga que deu. (GOMES, 2010. Entrevista com F.)

O assentado tem uma grande preocupação em cuidar dos animais e em garantir para eles o alimento que falta pela ação humana. É resultado de uma concepção altamente apurada de meio ambiente, ele consegue entender o motivo de os pássaros se alimentarem de suas plantações, sem colocá-los como praga ou algo a ser combatido.

Em outro trecho da entrevista, ele diz que uma paca visita sempre seu lote, mas não quer que ninguém faça mal a ela, justamente porque ela não tem o que comer e vem até o seu lote, e por isso coloca comida para o bicho:

Entrevistadora: O senhor quando tá trabalhando aqui, nunca viu nada de diferente?

F.: Não, não... A única coisa que meu menino viu foi uma paca.

Entrevistadora: Paca?

F.: É... Ela não tá tendo o que comer, então aqui ela acha o que comer. Limão, uma fruta que cai, ela vem comer. E mansa, mansinha. Eu não quero que mate, eu não quero. Você viu lá como que eu faço, onde eu ponho comida? Eu não quero que mate (GOMES, 2010. Entrevista com F.).

Essa consciência ambiental intuitiva é em grande parte completada com as técnicas de cultivos aprendidas no cotidiano, no trato com a terra e no acompanhamento do nascer da vida. Essas técnicas, muitas vezes, não são aprovadas pelos letrados, por não seguirem a

mesma lógica, ou ordem de execução, aprendidas nos livros. Mas, o resultado final é o mesmo.

Em todas as entrevistas realizadas, pudemos perceber que a assistência técnica dada pelos funcionários dos órgãos gestores, às vezes, ou na maioria das vezes, não leva em consideração o saber do assentado, e, quando há um confronto de ações, é o resultado prático que mostra aos técnicos o quanto o saber dos assentados deve ser levado em consideração. É importante salientar que, ao ressaltar o saber tradicional desses grupos, não estamos propondo que eles não carecem de informações ou que não necessitam serem capacitados pelo saber técnico-acadêmico-científico, estamos propondo uma mescla dos saberes, entre os estabelecidos e os a serem considerados. Para exemplificar como as técnicas utilizadas pelos assentados são tão efetivas quanto às dos profissionais, ressaltamos a fala abaixo:

Entrevistadora: E como o senhor faz para matar o porco?

G.: A gente fura ele, e mata, depois péla ele com água quente, parte e limpa, tira a carne. Eu tenho muita prática, eu sempre mexi com criação.

Entrevistadora: Mas o senhor aprendeu então vendo, olhando as pessoas fazerem?

G.: Ah eu sempre mexi com gado, desde os meus onze anos, desde menino. De primeiro os meninos começavam a trabalhar desde a idade de 10, 11 anos. Então eu trabalhava pra eles. Daí eu fui aprendendo mais eles. Lá, elas matava, porco, matava boi, daí eu fui aprendendo. Castrava animal.

Entrevistadora: O senhor castra o animal?

G.: Sim, eu castro.

Entrevistadora: E algum veterinário, por exemplo, já falou para o senhor que o senhor faz errado?

G.: Não, você sabe que tem veterinário que trabalha mais eu, e eu faço melhor do que eles porque eu tenho prática. Veio uma mulher castrar os animais e eu não estava, então ela castrou meu cavalo, um porco e o burro e os dois ficou aí doente em cima da cama e meu burro morreu. Aí ela falou que não castrar mais animal meu não. Melhor aqui era eu mesmo. Aí eu disse pra a senhora: venha uma hora que eu estiver e a senhora trabalha mais eu, não tem problema nenhum. Mas, aí ela disse: é, tô aprendendo com você. (GOMES, 2010. Entrevista com G.).

Em entrevista com outro assentado, também pudemos verificar como o aprendizado através do cotidiano também ensina:

Entrevistadora: Por que capa?

F.: Porco capado é melhor ?

Entrevistadora: É verdade que porco tem gosto de urina?

F.: Quando não capa, tem.

Entrevistadora: Ah é? Eu nunca soube se era verdade ou mentira.

F.: Ele passa dói, três meses, quatro meses, é uma leitoa, depois que você capa ele, ele vira uma leitoa. Eu capei os porcos e ele perguntou quanto eu ia cobrar. Eu disse que não ia cobrar não. Eu aprendi a capar...

Entrevistadora: Com quem o senhor aprendeu a capar?

F.: Com “eu” mesmo... eu morava numa vilinha onde tinha muito porco e o que que eu faço? Eu tinha 10, 15, 20, 30 porcos...

Entrevistadora: nunca ninguém falou pro senhor que o senhor capava errado? Algum técnico que vinha e falava: ó, o senhor faz errado.

F.: O técnico é que nem macumbeiro, só ele sabe. Só ele sabe...

Entrevistadora: Mas ele falava que o senhor fazia errado?

F.: Não, não falou, porque não chegou ao ponto. Porque o “capamento” que eu capo é a mesma coisa que eles fazem.

Entrevistadora: O senhor aprendeu com o dia a dia... o senhor fez a primeira vez num porquinho do senhor?

F.: Não aconteceu nada... capei bem capado.

Entrevistadora: Mas o senhor já tinha visto alguém fazer ou não?

F.: Já. Eu vi capar e eu falei: eu vou fazer.

Entrevistadora: O pai do senhor fazia?

F.: Não, eram outras pessoas e eu falei: eu vou fazer. Eu capo porco... eu capei esses dias...

Entrevistadora: E é desde pequenininho?

F.: Sente menos dor ainda. Esses dias eu capei lá do lado daquele sítio Pedra d'água, lá pra frente, eu capei seis. Foi sábado passado, vai pra oito dias. Aí eu voltei e capei quatro meu. Ficou dois sem capar. Capei quatro meu. Você quer ver o que fiz, vem ver (GOMES, 2010. Entrevista com F.).

Vale destacar que essas artes de se fazer são, muitas vezes, mais eficientes pelo fato das possibilidades de experimentação, e isso leva a uma habilidade e precisão muito grande em relação ao plantio, à colheita e até às técnicas apuradas, como o processo de enxertia. Um assentado ao falar das qualidades de suas mangas, existentes no lote, mostra-se orgulhoso em dizer que a maioria dos cruzamentos foi realizado por ele. E ensina como fazê-lo:

Entrevistadora: Ah, que legal! É só um pedacinho da casca?

F.: É. Aí você pega ela, com a outra, aí você faz isso e vem com um pedacinho aqui você mede a largura, vem aqui, e aí faz assim... mas isso é bem justo né. E aí amarra e ele vai e cola. Agora você pega ele e amarra, corta aqui e cobre com um plástico. Sempre nessa época aqui, em agosto, é mês de vegetação.

Entrevistadora: Tem que ser mês de agosto?

F.: Agosto. Agora ele brota aqui, ele já brota. Você pode fazer aqui, pode fazer aqui, pode fazer 10 qualidades aqui de manga. Aí dá dez qualidades de manga, fazendo isso aqui (GOMES, 2010. Entrevista com F.).

Na sequência de fotos, fica mais fácil entender o processo de enxertia ensinado pelo entrevistado. Na primeira foto, ele mostra o local onde será feito a enxertia:



Foto 8. Tronco da árvore onde será feita a enxertia.

Nas imagens 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15 e 16 verificamos o processo da realização de uma enxertia em uma mangueira. Um processo aparentemente simples, mas com o acompanhamento dos gestos mostra-se muito mais complexo, pois deve haver uma precisão e um conhecimento apurado do lugar onde pode ser feita a aplicação do novo broto.



Foto 9: Indicação do corte para a enxertia.



Foto 10: Medindo a casa para cortá-la.



Foto 11: Corte da casca.



Foto12: Casca sendo retirada.



Foto 13: Retirada da casca.



Foto 14: Aplicação do novo broto.



Foto 15: Encaixe da casca para desenvolver a nova espécie híbrida.



Foto 16: Finalização do encaixe da casca com o novo broto.

Em todas as fotos podemos perceber como a prática do dia a dia é valiosa para se chegar ao apuramento de como se faz a enxertia. E o resultado está justamente nos inúmeros tipos de cruzamento. Na mesma entrevista, encontramos ainda o uso do saber tradicional, trazido do lugar de origem utilizado, segundo o assentado, quando criança. Este entrevistado nos mostra como se faz uma corda a partir da fibra de uma espécie de coqueiro:

Entrevistadora: É imbuia?

F.: Aqui é a fibra.

Entrevistadora: Mas tira de qual mesmo, da...

Ferreira: É do coquinho né... aqui não estoura não, aqui não estoura. Só que tem que fazer mais grossa. Eu fazia mais grossa, eu fazia bem mais grossa do que essa. Eu fiz demais isso aqui, demais, demais, demais... fazia de barro, que nem índio. Falar pra você que minha vida no nordeste foi sofrida, de pequeno... foi sofrida... porque eu com 8 anos comecei a trabalhar. Não tinha aula, naquela época ninguém obrigava ninguém a estudar, no mato não tinha, morava na cidade, morava no mato, não tinha escola... (GOMES, 2010. Entrevista com F.).

Nas fotos abaixo podemos verificar o processo de feitura da corda:



Foto 17: Retirada da fibra e feitura da corda.



Foto 18: Trançando a corda.

Foi possível acompanhar ainda como um casal faz para organizar as cabeças de alho em uma réstia. O processo se inicia na plantação, na entrevista, eles descrevem como deve ser feito o processo de plantio:

R: É alho!

Entrevistadora: Ah, o alho dá assim... deixa eu tirar uma foto dele. Como que a senhora sabe a diferença entre cebolinha e alho?

R: Esse aqui também é cebola. Cebolinha, a folha do alho é uma e da cebola é outra. Aqui a folha do alho.

Entrevistadora: Ah, ela é fininha.

R: Quando ele cresce fica mais bonito. Aqui ele tá nascendo.

Entrevistadora: Olha o cheiro. Até o cheiro é diferente!

R: Plantei ele...

Entrevistadora: Ai que bonitinho...

R: Ele cobre com capim, tá vendo? Olha o dentinho de alho!

Entrevistadora: Corta a pontinha, como a senhora falou...

R: O alho... corta a pontinha, planta e ele nasce assim, nasce rápido.

Entrevistadora: faz um buraquinho, faz uma covinha, com a mão mesmo...

R: Faz um buraquinho assim...

F: Eu semeei ele, eu fiz o sulcozinho e plantei.

Entrevistadora: Nossa, se eu tivesse mão boa pra plantar assim, tava tão bom...

F: Tem que ser com o dedo... (GOMES, 2010. Entrevista com R. e F.).

Na foto abaixo é possível verificar a parte a ser retirada para se fazer o plantio de dente de alho na terra:



Foto 19: Preparação do dente de alho a ser plantado.

Em outra sequência de fotos, eles mostram como fazer as réstias:



Foto 20: Costurando as réstias.



Foto 21: A trança.

O entrevistado, ao final afirma, ainda que a experiência é quem ensina. Ele sempre faz algumas experiências, pois, através delas, ele consegue adquirir melhores resultados:

F: Esse aqui eu plantei temporão, pra eu fazer um teste. Aí, tá vendo ó... eu plantei temporão pra fazer um teste.

Entrevistadora: O que é o temporão...

F: É fora de época né, é safrinha.

Entrevistadora: Por isso que fala temporão...

F: Eu plantei pra fazer um teste, porque tudo você tem que fazer um teste, principalmente com uma planta que você não é acostumado a plantar, então você tem que fazer um teste pra ver o que acontece. E o que aconteceu é isso, que ele tá dando. Não é aquela cabeça de alho criada como é pra ser (?) leva ora casa pra temperar, não tem problema.

Entrevistadora: Olha só um saindo aqui em cima.

F: Quando tá saindo assim, você pode fazer o teste.

R: Agora em fevereiro vai plantar.

Entrevistadora: E aquele alho-poró, o que é o alho-poró?

F: É esse aqui, tá vendo?

R: Ele fica deste tamanho assim ó...

F: Saiu a semente, não é pra tirar, porque é pra eu ver que bicho dá. Porque tudo você tem que ter uma experiência, pra ver como é que dá, se não tem semente. Se o alho não tem semente, como é que ele brota? Olha aqui o talo dele... (GOMES, 2010. Entrevista com R. e F.).

Conforme observado em nosso trabalho, a experimentação dos atos diários e a criatividade é que fazem a recriação das espécies e a própria sobrevivência cotidiana, o

entrevistado diz que o teste com alho foi realizado com o intuito de experimentação e o resultado final foi a produção do alho usado nas refeições diárias.

Esse conjunto de gestos e técnicas são o que definimos neste trabalho como patrimônio imaterial de uma cultura popular, que deve ser conservada e mantida por meio da valorização. Esta valorização pode ser fomentada nos projetos político-pedagógicos das escolas do campo ou por meio de políticas públicas pró-patrimoniais, para que haja um reconhecimento e ressignificação dessa memória que se transforma em cultura.

4.6 O lugar da rua: As lendas, os mitos e os causos

Ao falar do lugar da rua, não podemos deixar de pensar o quanto os saberes não oficiais são transmitidos e ressignificados nele. A transferência desse conhecimento aqui apenas ocorre pelo processo de identificação e ludicidade dado nas relações de sociabilidade. Ninguém ganha nada nesse processo de contagem de causos, mitos ou lendas. O que está em jogo, de fato, é a vontade de compartilhar e o sentimento de bem-estar, não individual, mas coletivo (SIMMEL, 1997). E este sentimento é algo indispensável para que o processo de transferência da patrimonialidade continue tendo sentido e fazendo parte dos significados do cotidiano. Em grande parte dessas narrativas, encontramos o fantástico, mas outras nos remetem a registros de tempos históricos que a memória presenciou. Muitas vezes acontecimentos dolorosos, em outras, sentimentos de alegria que contam muito da trajetória e dos modos de vida desses indivíduos.

Além disso, o processo de transferência desses saberes ou narrativas orais, que fazem parte do imaginário social, tem uma força tamanha, capaz de criar símbolos coletivos que podem parecer irracionais, mas para quem vive naquela realidade faz todo o sentido. Para Laplantine e Trindade (1996), o imaginário não significa ausência da razão, mas apenas exclusão de raciocínios comprováveis e plausíveis, os quais estão estabelecidos no pensamento científico. Ele é um processo cognitivo, nos quais os sentimentos de afetividade e ludicidade estão inseridos, traduzindo uma maneira específica de entender o mundo e conceber o real.

Esse imaginário associa-se ao real e não à realidade, já que esta última consiste apenas em coisas, na natureza, enquanto o real é a interpretação e representação que o homem atribui justamente a isto tudo. “Seria, portanto, a participação ou a intenção com as quais os homens de maneira subjetiva ou objetiva se relacionam com a realidade, atribuindo-lhe significados” (LAPLANTINE e TRINDADE, 1996, p.28). Isto promove, na memória, um processo de

identificação com a realidade, e, muitas vezes, ameniza o processo árduo do cotidiano, dando certa leveza às relações coletivas.

São, muitas vezes, descrições do real, daquilo que outro viu ou presenciou, mas que se tornam narrativas coletivas para se explicar o que não é possível esclarecer. A fantasia não apenas supera as representações sistematizadas pela sociedade, mas também traz uma outra realidade para adequação das normas e regras dessas coisas e acontecimentos que são interpretados. Esta interpretação fantástica não deixa de ser real, justamente porque não se trata de uma ilusão ou loucura, mas, de uma outra forma de conceber, entender, distinguir e representar a realidade. “Possui uma lógica própria compartilhada pela coletividade, que desafia a descrença na existência de seres extraordinários e nas experiências insólitas” (LAPLANTINE e TRINDADE, 1996, p.28). Por isso que as lendas, os mitos e os causos contam tanto na memória e nos saberes dos indivíduos. Trata-se de parte de um patrimônio imaterial cultural que permeia o imaginário das pessoas, já que é através dele que o homem procura explicar aquilo que vê, mas não sabe. Por trazer aspectos tão lúdicos e parte do fantástico presente na memória, são facilmente lembrados pelas pessoas mais idosas.

Em entrevista com um idoso do assentamento, ao sentir-se a vontade e despojado na conversa, foi logo apresentando uma história, um causo, uma narrativa, em que a fantasia do real está presente, mas que revela a diferenciação entre os segmentos sociais:

Deixa eu contar pra vocês uma causo que aconteceu com um cara. O que é a sabedoria o que é a coisa. Num dia de quarta-feira, eu tive necessidade tomei o trem da central às quatro horas da tarde e fui visitar minha irmã. Cheguei na vila Natan, desembarquei na cidade, depois que visitei minha irmã fui na casa de um coronel, um velho meu conhecido por nome de Pedro Miguel, eu saí para passear precisando jantar, me hospedei no hotel. No hotel se encontrava um operário hospedado, se não me engano, seu nome era Batista Salgado. Foi chegando um cidadão com uma bolsa na mão e com dois embrulhos de lado, nesta mesma ocasião eu ouvi ele dizer: sois operário ou ladrão? Juro que fui roubado nessa hora agora, e por isso nessa hora começou a discussão. Perguntou o doutor ao operário, doutor se você não é bêbado com certeza não é covarde e disse o doutor ao operário você é um operário ordinário. Operário ordinário eu não sou doutor, se eu você o senhor tinha me respeitado enquanto o senhor não tivesse sido no colégio formado. Quem é burro é assim, vive comendo capim não precisava estudar. Um dia um operário foi no meu palacete roubou um relógio fino do bolso do meu colete. E eu mandei meu empregado tão ansioso danado dar nesse moço um cacete. Seu delegado falou que te roubou doutor fez muito bem empregado porque o senhor comprou esse relógio fiado, que rouba de ladrão de cem anos de perdão, não tem forma de duvidar, né? Será que foi por descuido doutor que o senhor teve na lua, que eu tenho visto muito doutor termina varrendo rua... Quem varre rua é você, sujeito afoito e bandido, se você for ao Recife, se vá prevenido, lá seu delegado derruba um suor danado

e deixa com o coro ardido. Agora eu sei que o senhor é um sujeito muito rico, pois vive no Recife, mas, aqui nesse sertão meu amigo quem tem muito valor é o rico! Se, se meter a valentão vou lhe dar uma lição e depois eu faço um bife. Todo mundo admirou, começou aquela atrofia, todo mundo já sabia que o doutor era ilustrado, o operário coitado sem ter rumo se perdia. Mas a sabedoria minha dona, qualquer mortal pode ter, não é roupa que anda que se declara o saber. É na nossa assinatura representa a criatura no momento de nascer. Doutor pra que orgulho, nossa matéria é carniça, nossa vida um embrulho, tudo que é vivo no mundo transforma em segundo sempre termina embaixo do muro. Quem é que morreu bonito? A Senhora já sabe de alguém que morreu bonito no mundo? Olha agora que fazer essas coisas comigo? Não, porque dinheiro a gente não leva, do mundo a gente não leva nada! Queria falar com vocês até o romper do dia, queria mostrar pra vocês a minha sabedoria, não vou dizer, pois isso é vantagem! (GOMES, 2010. Entrevista com G.).

O caso dito por este assentado lembra uma narrativa de cordel ou uma poesia, algum entendido poderia encaixá-lo em uma harmonia musical e tocá-lo no violão.

Em outro caso, contado por um dos entrevistados, é possível verificar como pode se brincar com os aspectos ruins das pessoas, transformando a realidade dura e árdua em narrativas leves e lúdicas. Ao falar da questão do alcoolismo, o narrador apresenta o problema em forma de caso:

Você já escutou o caso daquele que bebe? O indivíduo toma uma e conhece todo mundo, todo mundo é conhecido dele, todo mundo é conhecido... Aí você vai ver no que vai dar. A segunda é que ele é valentão. Não tem quem possa com ele, tomou uma já virou valente. Ele vai querer brigar com todo mundo ele leva nas costas, pra mim não tem dó. A terceira é espírito de riqueza. Ele é rico, ninguém conhece ele, lá onde ele mora ele é o bom, porque ele tem isso, ele tem aquilo e às vezes nem tem. E a quarta, meu prezado irmão, ele vira espírito de porco. Ele tá todo bonitinho, todo arrumadinho, tomou, embriagou, ele entortou e entrou na lama! (GOMES, 2010. Entrevista com F.).

Nas narrativas podemos perceber o quanto a lógica do lúdico e maravilhoso está presente. Parece desdobrar-se na lógica de um jogo, que também se depara nos mitos e nas lendas. Mas, é um jogo que está longe das competições cotidianas. As regras ligam-se ao maravilhoso do passado das origens, podendo os indivíduos expor-se ou despir-se de heróis ou deuses, narrando-se golpes e lances (CERTAU, 1994). Nessas histórias, frequentemente invertem-se as relações de força, os feitos, as astúcias, os trocadilhos e aliterações tornam-se museus vivos e marcos da aprendizagem do coletivo.

Nos exemplos retirados dessas entrevistas, é possível verificar o quanto a ideia de jogo, da diversão e do lúdico, aparecem nas lendas contadas no assentamento. Foi possível fazer um levantamento das lendas mais contadas:

Quadro 5 – Lendas no assentamento:

Crenças e lendas no assentamento
1 – luz do bem
2 – carona na encruzilhada/
3 – a noiva do casarão
4 – homem do saco
5 – lobisomem
6 – carroça pesada
7 – fantasmas do casarão
8 – túnel do infinito
9 – bola de fogo
10- saci

Em entrevista com um casal de idosos, foi possível entender como as lendas são contadas. O senhor que dá o depoimento, quando moço, trabalhou na sede da fazenda Bela Vista. Ele conta que, desde aquela época, muitas coisas estranhas aconteciam. A esposa dele incentivou a contagem das histórias:

Entrevistadora: O pessoal conta lenda, história aqui do casarão?

Senhora: Ele sabe do casarão... O casarão, quando você ficava com os meninos...

Entrevistadora: Seu Antonio, o pessoal conta história...

Senhor: Aquele lá, quando tiraram e depois levaram embora...

Senhora: Tô falando que tinha assombração, que escutava o barulho da corrente... ele ficava com as crianças, porque o patrão, a patroa ia assistir cinema na cidade, então ele ficava até na madrugada com as crianças lá. Ele falava que escutava que tinha muito...

Senhor: Esse casarão tem muita tora ali pra segurar o prédio, no meio tem duas vigas assim... do casarão...quando começava a dar meia-noite, uma hora, começava a corrida dos porcos e corria pra cá e corria pra lá... eles escutavam que tinha fantasma que corria atrás dos porcos. Aquele tropé, aquela corrida de porco que corria e se enfiava debaixo das palhadas que

tinham no mangueirão, mas ele dizia que parecia que mexia. Então eles ficavam... ia lá fora, olhava... uma vez eu olhei e não tinha ninguém. Quando entrava pra dentro e fechava as portas, começava de novo. Porque era ali, que eles matavam os escravos... eu não sei se não tem ainda (...) depois que começou a acabar a fazenda, o patrão foi embora, e eu vinha aqui fazer compras e eu fui lá no casarão ver. Tinha aquelas argolonas onde amarrava escravo e aquelas pulseira que eles “punhava” nos escravos, aquela cela, que nem animal e amarrava naquelas argolas, grossa assim. Mas aí nunca mais eu entrei, porque ficou escuro né. Amarrava os escravos tudinho assim, porque o salão lá embaixo é grande. Matavam eles, enterrava. E lá no alto começaram a plantar cana e não dava e não dava cana... aí começaram a cavoucar e acharam osso, fizeram um cemitério lá. Achava até cabeça... (GOMES, 2010. Entrevista com A. e M.).

Podemos perceber que o fantasioso e a memória coletiva estão presentes nas falas dos assentados, a tentativa de explicar aqueles acontecimentos na escuridão, quando não havia luz, apenas a lamparina, em forma de lendas de fantasmas. Associa a história da escravidão, de uma realidade difícil, aos aspectos leves da narrativa fantástica, como um mecanismo de permanência da memória coletiva. Como apontado por Meneses (2009), a memória é um processo que, mesmo subjetivo, depende de suportes objetivos para ser resgatada e recuperada. E os aspectos históricos são elementos fundantes dessa permanência. Após introduzir a situação do casarão, ao serem indagados sobre as lendas de fantasmas, o casal responde:

Entrevistadora: Mas e as lendas? Tem alguma lenda que o pessoal conta aqui do Bela Vista?

Senhora: Daqui eles falavam esse negócio da corrente que aparecia, uma assombração que eles falavam que era fantasma né... aqui era uma carreira de eucalipto pra lá e prá cá...

Senhor: Naquele tempo corria os bois, tarde da noite.

Senhora: Eles falavam, porque ele não acreditam né... mas o outro falava que não via nada... depois que via...

Senhor: Era tudo assombração...

Senhora: ali em frente do casarão, onde tinha uns “calipitão”, os boi não corria porque dizia que tinha fantasma...

Senhor: Aqui chama estradão...

Senhora: Ele dizia que no estradão tinha fantasma... que era um cachorrinho assim, aí esse cachorrinho ia crescendo, crescendo, virava aquele monstro e quando via, corria e dizia: vimos fantasma... e era de sexta-feira...

Entrevistadora: De sexta-feira ainda?

Senhora: Depois saiu o negócio de lobisomem... tinha um lá embaixo, que eles falavam que era lobisomem, porque eles conheciam por aqui (mostra o cotovelo), tinha aquela casca, porque o lobisomem, quando vira lobisomem, é por aqui né (mostra que pelo cotovelo que ele anda)... e a orelhona dele bate, de longe escuta plá, plá, plá, ainda a noite no escuro, não tinha luz, não tinha nada, só lamparina... ele subia, descia, aí desconfiaram que era esse Tiquinho foi um dos escravos, era um velhinho, pretinho, que falava que era o lobisomem.

Entrevistadora: E ele morava aqui?

Senhora: Morava... morava lá na beira da represa... tinha a colônia e todo mundo ficava sondando se ele virava, e diz que virava mesmo! (GOMES, 2010. Entrevista com A. e M.).

Em outra entrevista, uma assentada, moradora antiga do assentamento, conta também a história da presença do lobisomem no início, quando ainda não havia luz elétrica:

Entrevistadora: Tem alguma história que o pessoal conta aqui do assentamento, de lenda, de “causo”, que o pessoal contava de como era aqui no começo do assentamento? A senhora lembra-se de alguma que o pessoal contava?

R: De assombração? Tinha!

Entrevistadora: Qual era a história que o pessoal contava?

R: Que era assombrado...

Entrevistadora: É mesmo? A senhora já presenciou alguma assombração?

R: Já...

Entrevistadora: Ah, não acredito, conta pra mim como é que foi...

R: Tinha um bicho aqui que andava que chamava cavaleiro, né! Só escutava (faz um barulho com a boca) andando por aí tudo... e o pessoal gritava: auauauau! E o bicho ficava doido todo mundo tinha medo desse cavaleiro, vixe! Tinha um irmão de igreja, ele vinha da roça, a roça dele era lá em cima ele ficou lá até mais tarde e um dia ele disse eu vou atrás desse homem...

Entrevistadora: o amigo da senhora falou que ia atrás dele?

R: Ele foi.... mas, não voltou cedo, foi carpir e gostou, ficou lá até 11 horas da noite! E quando ele estava volta viu o negócio e saiu gritando (imita o grito)!

Entrevistadora: Mas ele viu então?

R: Viu, berrando urrando, largou chinelo lá, chegou em casa todo mijado de tanto medo.

Entrevistadora: Quem é esse moço aí?

R: Ah, ele morreu.

(..).

Entrevistadora: Ele escutou então?

R: Escutou, ele desmaiou, coitado... a casa dele é ali embaixo, saiu correndo, corre, corre, cadê, cadê, é ladrão, mas não era ladrão, era assombração. Chegou a mijar na calça de tanto medo, perdeu chinelo, ali no escuro, o povo tinha medo mesmo. Tinha assombração aqui... (GOMES, 2010. Entrevista com R.).

Nas falas desses assentados, é possível verificar como a presença da memória de fatos históricos ou fantásticos do real é significativa. A lenda do lobisomem é universal, que em cada parte do mundo se regionaliza. No folclore brasileiro tem um significado especial para as pessoas mais velhas, moradoras das áreas rurais, pois acreditam que a figura do lobisomem é a de um monstro que mistura formas humanas e de cão ou lobo. Geralmente, ele aparece durante a noite de terça ou sexta-feira, após a primeira transformação passa a visitar

encruzilhadas, pátios de igrejas e vilas rurais. Nos lugares por onde passa, chicoteia os cachorros, desliga as luzes e uiva de forma assombradora. E quando o dia está amanhecendo, ele volta à forma humana. Segundo as crenças, para acabar com a forma de lobisomem é preciso que se bata bem forte em sua cabeça ou com um reio.

A entrevistada que confirmou ter visto o lobisomem oferece a descrição, os cuidados do que pode ou não ser feito no encontro com ele:

Entrevistadora: A senhora viu então o lobisomem?

R: Vi...

Entrevistadora: E como que ele é?

R: É um bicho preto que nem um cachorro, peludo, ele é peludo.

Entrevistadora: E como é que é? Daqui pra baixo ele é cachorro?

R: Que nem um cachorro. Aí ele vai levantando devagar, vai erguendo, erguendo e fica grande que nem um homem. Ele vem na gente. Para matar, tem que ser uma menina pega o facão e mete faca.

Entrevistadora: E tudo à noite isso?

R: À noite! À noite se pode perguntar a ele que ele lhe fala. Meu marido viu ele também.

Entrevistadora: Ele também viu você?

R: Aí ele gritou corre pra dentro que tem um bicho aqui. Ele estava naquela calçadinha, sentado ali. Ele correu com um pau e cachorro para cima do lobisomem.

Entrevistadora: ele estava sentado aqui?

R: Tava naquela calçada ali... sentado no chão e aí ficou com medo... e nós corremos, tocamos pra dentro naquela mata lá, toca o cachorro, porque ele vê o cachorro, ele corre, porque ele tem medo de cachorro né. Porque o lobisomem é um homem mau, é uma pessoa que nem nós, mas faz oração ruim, e vira esse bicho. É gente. Lobisomem não é bicho. Sabe, é tão danado que não pode dar nem uma furada num lobisomem. (GOMES, 2010. Entrevista com R.).

Ao continuar sua argumentação sobre os perigos de se encontrar um lobisomem, a entrevistada diz que é muito importante se fazer o procedimento correto para que ele vá embora. Porque o perigo está em se tornar gente, marcar a pessoa. Se isso ocorrer, ele pode voltar e matar quem o açoitou, ou até mesmo ir a uma delegacia e fazer queixa contra o agressor. Em sua narrativa, a justificativa passa ora pelo fantástico ora pela realidade:

Entrevistadora: Ah é, por quê?

R: Porque aí ele vira homem, vira gente e depois vem matar a gente. Ninguém olha pra cara do lobisomem, pega ele de reio.

Entrevistadora: E como que faz pra...

R: Pega ele de reio... aqueles que estrala. Bate nele e ele vai embora, dá uma, dá duas. Porque se dá uma com força e dá a segunda, ele não corre na gente. Na segunda puxa o reio, fica doída, ele sente aquela dor e vai embora.

Entrevistadora: Ah é? Por quê?

R: Porque ele é gente... marca a gente. Ele pode ir na delegacia e dar parte que a pessoa furou ele , que deu facada. Se é um conhecido da gente tem que pegar ele de vara, ele corre.

Entrevistadora: E não da pra saber quem é o lobisomem quando dá a varada, quando machuca?

R: Pode bater o reio, pode ficar o sinal, mas ele não volta não... ele não volta na casa da pessoa ele bate a orelha, uma orelhona grande. Meu marido pegou uma vara grande, uma vara verde dessa, deu duas varadas nas costas dele. Ele foi e não volta mais não. Não tem lobisomem que volta na casa de ninguém. Mas eu tenho medo, de lobisomem eu tenho medo. (GOMES, 2010. Entrevista com R.).

É preciso que a pessoa que presencie a figura deste homem-cachorro não tenha contato com a baba dele, pois isso pode levar à loucura:

R: A gente tem medo, mas tem que mostrar a ele que tem coragem. Pois se a baba dele pegar na gente, a gente fica doente.

Entrevistadora: É? Fica doente do que?

R: Dá boeira, dá ataque cardíaco, dá...

Entrevistadora: Fica doido?

R: Fica doido... nós temos um amigo, agora ele virou crente, foi pra igreja. O lobisomem tava no pé dele, no caminho, meia noite, o lobisomem pegou ele no caminho, ele relou na baba do lobisomem, pegou ele de mão...

Entrevistadora: Pegou ele de mão? Como assim?

R: Pegou o lobisomem na mão, o lobisomem veio em cima dele e invés dele pegar uma pedra e gritar, ele pegou o lobisomem com a mão e lutou, entrou em luta corporal e o lobisomem espirrou aquela baba de boi nele, lambeu e ele ficou bobo, até hoje ele tá bobo.

Entrevistadora: Você tá brincando?

R: Ficou bobo, perdeu a fala, ele fala tudo enrolado (...) Ele não morreu não, mas ficou bobo, bobo. Enrolou a língua (GOMES, 2010. Entrevista com R.).

As lendas denotam uma explicação para o inexplicável, a partir do significado dado por estas pessoas ao real. Muitas vezes, a compreensão racional não é possível justamente porque a elucidação desses fenômenos é dada de forma muito pragmática e objetiva, pela ciência ou pela lógica moderna. Para a assentada, o ataque cardíaco e a boeira na fala do indivíduo, foram resultados dos efeitos do contato com a saliva do lobisomem. No entanto, sabemos que alguns problemas de circulação podem acarretar lesões sérias no cérebro, o que resultam dificuldades no falar ou andar. Mas a justificativa fantástica para a boeira deste sujeito, atacado pelo “monstro”, foi a relação direta.

Outra lenda típica do folclore brasileiro e também registrada nas entrevistas, foi a do saci. Esta lenda surgiu para entender, entre outras travessuras, porque os cavalos pela manhã eram encontrados com suas crinas todas trançadas. O significado dado foi a criação de um menino bagunceiro, que pregava peças. Na entrevista, essa constatação aparece:

Eles falavam que tinha saci também, que ele pegava o cavalo “muntava” nele e saía (faz um gesto indicando que ele corria com o cavalo) e no outro dia eles achavam a trança do cavalo, aquela crina, tudo trançada, porque ele trançavam tudo. “Sortava” o cavalo e a noite inteira o saci brincava com a crina. (GOMES, 2010. Entrevista com M.).

Uma história lendária muito recorrente é a do “homem do saco”. Em muitos lugares ela está relacionada ao urbano, justamente por se tratar de um mendigo que sequestra crianças. Mas também foi registrada em caderno de campo, em uma visita no Bela Vista. Nesta lenda, o velho mau vestido carrega crianças desacompanhadas de seus pais. Em algumas versões, o homem do saco é substituído por um cigano já que a migração deste povo pelo mundo levou, durante a chegada deles à América no século XIX, a uma falsa ideia de que os mesmos eram ladrões, sequestradores ou perigosos. Nesta versão, no entanto, o homem do saco levaria as crianças indesejadas, por sua falta de educação, para serem transformadas em botões, sabonetes ou sabão. A descrição desse personagem foi realizada por um assentado:

“O senhor E. disse ter visto em uma noite de cerração por volta da 1 hora da manhã um barulho em frente a sua casa. Ao levantar-se caminha até a porta, ao abri-la vê um homem com roupas sujas e rasgadas e cabelos despenteados com um saco nas costas. Os cachorros latiam, segundo ele, o acompanharam com o olhar até que não o pudessem ver na estrada, foi então que ouviu um assobio tão alto que pôde ser ouvido nos quatro cantos da agrovila” (TEODORO, 2008. Diário de campo).

Os assentados, em dias de reuniões, para “jogar a conversa fora”, ainda passam a relembrar momentos e situações do cotidiano, histórias do acampamento, da luta, da dificuldade do novo. Como forma de celebração, eles contam essas lendas e causos, como forma de reavivar a memória e promover o fortalecimento de laços afetivos. Nessas rodas de conversa, o sentimento coletivo aflora e a sociabilidade vem à tona. A ludicidade nesses jogos de fala oral ocasiona como uma anestesia aos problemas diários. Em uma dessas reuniões, foi possível registrar duas lendas de assombro. A primeira da carroça pesada, carona na encruzilhada e a segunda da noiva de branco do casarão. Na primeira, e na segunda, o contador de histórias lendárias prepara-se chamando a atenção de todos, preparando a descrição do cenário como descrito em diário de campo:

Lá estava o senhor Z. preparando-se para contar a tal história assustadora, os pesquisadores e os assentados prestavam a atenção como se estivessem hipnotizados. Neste momento ele inicia a história: “a gente morava no Paraná em uma fazenda grande, cuidava eu mais eu, um dia estava lá eu e meu primo tomando uns gorós quando chega o moleque e diz pra gente correr para socorrer o velho que estava batendo as botas, quando chegamos lá, o velho já tinha ido desta para melhor...rapaz! Aí vem a parte pior...eu meu primo tivemos que dar banho do velho! Começamos então o processo, eu e meu primo ríamos de medo, mas o velho não gostou não, quando fomos colocar a camisa nele, e abaixamos o corpo dele ...o velho respondeu eh,eh! Foi um tal de começar a rezar e pedir pela amor de Deus, que só vendo! Mas o velho não queria ir para o cemitério. Ele estava tão pesado que a gente não conseguiu colocar ele no caminhão porque era muito alto, então, nós falamos para vamos colocar na carroça mesmo. Colocamos então o véio lá dentro e começamos a puxar os cavalos, neste momento os cavalos empacaram e não havia jeito de sair com a roda do buraco, aí foi quando todo mundo falou, vão respeitar o velho e fazer o enterro aqui mesmo! (GOMES, 2008. Registro de campo).

A reunião continuou, ainda com outra história de morte, assombro e espírito:

Eu já tava casado na época, morava perto de uma tia minha, mas naquele tempo era difícil ir para cidade para resolver as coisas. Um belo dia chega meu primo e diz que minha tia tinha batido as botas, a gente não tinha muito dinheiro, não dava para fazer velório em lugar alugado como é hoje, era a gente mesmo que enterrava. Neste dia mesmo, quando foi eu mais ele que fizemos o processo. Começamos a cavar o buraco e tava um frio lascado, aí ele disse pra mim: Vamos toma um negócio pra esquentar, pega a pinga. O problema é que não tinha onde colocar. Aí no meio daquele barro todo, encontrei um cocoruco (caixa craniana) de uma criança...daí eu falei, vai ser aqui mesmo! Dei uma lavada com a pinga botei lá dentro e eu mais primo terminamos o serviço. Rapaz! Mas o acontecido pior veio depois quando a gente tava voltando nós passamos em uma encruzilhada, tava cheia de serviço, aí o cavalo começa a refugar, nisso no meio daquela escuridão, vem uma velha e pede carona! Fiquei co medo lascado e disse: Olha minha senhora não é muito confortável mas se quiser pode subir. A velha sobe no cavalo, eu já tava inteirinho arrepiado, quando andei 3 metro com o cavalo a velha já não estava atrás de mim, fiquei com tanto medo que corri tanto com o cavalo que o bichinho quase não aguentou! (GOMES, 2008. Registro de campo)

A terceira lenda registrada na reunião, foi a do casarão. Lá pelas tantas das conversas, outro assentado se anima e diz:

Vocês já conhecem a história da noiva de branco? Aqui morava um homem muito rico, cheio da “bumfunfa”, ele tava de casamento marcado, preparando a festa, a noiva era bonitona. No dia do casamento estava lá naquele são de festa perto do terreiro os convidados, o noivo esperava a noiva descer para começar o casamento. Só que uma tragédia aconteceu! O salão pegou fogo e o noivo não conseguiu se salvar. Até hoje o povo vê a

mulher vestida de noiva chorando pelo casarão. De vez em quando, o pessoal vê ela vagando ali no “calipitão” (GOMES, 2008. Registro de Campo).

Nessas histórias, percebemos o quanto a morte está presente no ideário popular. A vida e a morte são aspectos do imaginário universal, que estabelecem conexões diretas com o cotidiano, fazendo com que as pessoas tratem a dor e a felicidade da vida como algo natural.

Nas visitas de campo, foi registrada ainda uma lenda chamada Luz do bem. É uma história de amor entre um vigia e uma bela moradora local, que eram antigos moradores da Fazenda Tamoio. Contam os assentados que os dois se apaixonaram, mas as famílias não permitiram o namoro dos dois. Então, para encontrar com ela, ele fazia sinal com um farolete de cima de uma torre, ela, por sua vez, abria a janela e ficava a esperá-lo. Na voz dos entrevistados existem duas versões para a história. Alguns dizem que ela morreu e até hoje ele continua, em madrugadas escuras, a farolar para o assentamento em busca de sua amada. Já para outros, a versão é que o casal se casa e para perdurar este amor ele faz sinais de luz com o farol. Esta história representa, como plano de fundo, os romances clássicos, no qual o arquétipo do amor impossível é representado, assim como nas histórias de amor de Romeu e Julieta e de Tristão e Isolda.

Em outra entrevista, com um pioneiro de 92 anos, a atribuição de sentidos aos fenômenos naturais é revelada novamente. O idoso afirma ter visto, em uma noite clara de lua-cheia, uma bola de fogo sair da plantação de eucalipto, vir até a sua frente e depois desaparecer:

A bola de fogo saía daqui dessa baixada do lote e ia subindo lá no cruzelirão, quando ela subia dava aquele estouro... aí descia e caía atrás da mata dos eucalipto, eu andei vendo umas duas vezes, quando ia pro lote lá perto do cerradão (...) tudo a noite, depois da 7 ou 8 horas da noite. Então quando ela saía lá do meu lote e quando eu tava voltando eu sempre via (GOMES, 2007. Entrevista com P.).

A história contada pelo assentado é reafirmada em outras conversas no assentamento. Tal fato remete a uma concepção de algo sobrenatural, que faz parte do cotidiano daqueles que estão na vila ou no lote.

Esses saberes, ligados à rua, podem revelar ainda como os lugares geográficos do assentamento, onde as lembranças de um passado não tão distante de sofrimento, transformam-se em um real lúdico, com significados históricos. Em registro de campo, é possível verificar como o espaço do casarão ainda abriga histórias de escravidão que, de certa forma, pairam pelo imaginário dos indivíduos. Um exemplo bastante interessante sobre o

tema é uma história lendária de um túnel que ligava o porão do casarão, onde os escravos ficavam, ao terreiro do café:

Diz a lenda que o túnel era para os escravos passarem, e chegar até as plantações de café. Acrescentou ainda que muitas pessoas dizem conhecer o local, no entanto, nunca nenhum assentado entrou para saber aonde chega o túnel. No entanto, tal história serve de motivo para alguns homens e garotos se firmarem perante um discurso masculino de que fará o trajeto para descobrir onde fica, logo, completam: “mas assim que tiver tempo (GOMES, 2009. Registro de campo).

Em outras duas entrevistas, a escravidão aparece, com ênfase no sofrimento dos escravos, e os resultados deste sofrimento são as assombrações e fantasmas que não conseguiram se libertar do casarão, do terreiro e das casas dos colonos:

Senhora: Nesse tempo esse homem morava aqui e tinha (se remetendo ao capanga que trabalhava nas terras do Chibarro), ele veio da Bahia e quando chegou aqui era o tempo dos escravos. Eles ajudavam a judiar dos escravos. Ele sentava e ficava contando o que faziam com os escravos, precisava ver. Lá no Morro Azul tinha um sobrado também, dos escravos também. Tinha um salão igual esse aí. Um salão com aquelas argolas, aquelas correntes, precisava ver. Quando passava lá perto escutava chacoalhar lá dentro (GOMES, 2010. Entrevista com M.)

Uma assentada idosa relaciona o sofrimento dos escravos ao assombramento do casarão e de algumas partes do assentamento:

R: Esse lugar aqui foi muito assombrado. Nunca (?) aqui não, mas meus filhos mais velhos que trabalharam aqui... aqui nos tempos antigos tinha escravidão né...do casarão eu sei uma história. A turma que morava lá falava que via alguma coisa, que via do lado de fora, mas não chegou a atingir não né... morar muita gente morou ali, mas sempre se deram bem. Mas quem morou ali no casarão dizia que quando era de noite a gente tinha que cantar, orar lá dentro, para acalmar os espíritos dos escravos é o que foi correu dentro (GOMES, 2010. Entrevista com R.)

Todas essas histórias lendárias, transmitidas oralmente, explicam acontecimentos misteriosos ou sobrenaturais que, para essas sociedades, se encontram mais na interpretação do real, e não da realidade. Há uma lógica nas relações dessas com os fatos e acontecimentos da realidade, como visto, a associação com os acontecimentos são facilmente percebidos em cada uma delas, o que é possível inclusive denotar a fatores históricos locais.

As relações entre fatos e lendas são feitas por meio de associação dos acontecimentos a símbolos. Por exemplo, se considerarmos que o símbolo da raposa liga-se a ideia de astúcia, o caso dela ser culturalmente determinada como um animal astuto constitui um símbolo. Esta convenção ou um atributo que esse animal adquire, é fornecido justamente pelos grupos culturais, que através de suas experiências vividas com este animal, especialmente os caçadores ao terem dificuldade em aprisioná-lo por sua presteza, artimanhas de suas fugas e esconderijos, logo passam a atribuir o significado de astúcia à raposa, em oposição a outros animais que não possuam essas propriedades. (LAPLANTINE e TRINDADE, 1996). São atribuições simbólicas, que para serem percebidas e para entender sua lógica, é necessário conhecer as narrativas e a história local, que constituem o patrimônio imaterial do assentamento.

Estudar este patrimônio nos revela situações e aspectos da memória muito particulares da cultura popular. A história se entrelaça aos significados dados ao real, que, muitas vezes, são fantásticos. Estudá-los nos permite emergir em uma realidade dura e áspera. Mas para ser lembrada de forma mais leve, transforma-se, em lúdico, em maravilhoso tudo aquilo que é dolorido (MENESES, 2009 e SIMMEL, 1997).

Capítulo 5

O PAPEL DA ORALIDADE NA MANUTENÇÃO DOS SABERES NÃO OFICIAIS

5.1 A função da linguagem na transferência do patrimônio imaterial

Ao estudarmos todos esses saberes patrimoniais, acreditamos estar indicando o quanto eles devem ser preservados e incentivados ao resgate. No entanto, há que se pontuar que o conjunto desses conhecimentos permanecerão apenas pelo incentivo e uso dos mesmos, já que a principal forma de transmiti-los é através da memória que os guarda, os resgata e os ressignifica por meio da palavra falada.

As formas de inventário, através da etnografia, servem para registrar e catalogar o patrimônio imaterial. Consta como um avanço no processo de valorização e sensibilização de políticas públicas voltadas à conservação desses bens imateriais. Mas vale lembrar que, se este processo não fomentar o esforço de uso e o processo de ressignificação dentro das comunidades, o resultado será a construção de um aspecto idealizado do patrimônio imaterial, passando, dessa forma, a restringir e limitar todos os saberes a livros, o que decorrerá em um processo de construção de uma ideologia e não de cultura.

A própria UNESCO reconhece que estes bens resistem pelo fato de existir um sistema integrado de educação informal, que permite, através da tradição oral, a transferência entre gerações. Mas, para que isso aconteça, é necessário que se potencialize a rede de transmissão oral e seus atores, para que o ensino-aprendizagem aconteça.

Ao salientarmos os aspectos biológicos do cérebro e sua evolução na espécie humana, desenvolvidos por Gourhan (1975), nos fundamentos teóricos deste trabalho, pretendíamos salientar como os conhecimentos eram transmitidos e conservados pelas comunidades étnicas através da linguagem oral, esta, por sua vez, junto com os processos educativos são elementos fundamentais da memória.

Além disso, sabemos que é a linguagem que permite que a memória seja um veículo de socialização das experiências individuais, ou ainda, para fomentar nos indivíduos a criatividade para mudar, adaptar, ressignificar e criar o conhecimento de forma a permitir que eles permaneçam entre as gerações.

O reconhecimento, com essas linguagens, insere o indivíduo nos processos de socialização e o faz sentir-se parte integrante daquele grupo e sociedade. Os conhecimentos em jogo nesse processo apenas tem sentido para aqueles que vivem nele. As receitas, ervas e os seus usos, tem significado para as crianças da escola, que representaram através de desenhos ou de receitas. Justamente por verem suas mães, avós ou parentes, promoverem o processo de cura por meio das práticas cotidianas.

O ensino das rezas e benzeduras é feito por meio de observações e aprendizagem das palavras ditas. Em muitos casos, a reza, ao ser escrita, perde o sentido, a leveza e naturalidade do processo. A própria benzedeira entrevistada nesta pesquisa, sentiu dificuldades em ditar as orações para serem registradas, pelo fato da oração seguir um ritmo embalado, e quando interrompido, a memória precisa ser estimulada. Nas palavras da benzedeira, ela apontava a dificuldade do processo de interrupção do ritmo da linguagem: “é muito comprido essas coisas, é complicado viu” (GOMES, 2010. Entrevista com M.).

Todos esses usos, costumes e técnicas, são adaptações de um cotidiano que se constitui por um processo de apropriação desigual dos bens econômicos e culturais que adquirem uma compreensão, transformação e reprodução do simbólico ou real, das condições específicas do trabalho e da própria vida que possuem uma lógica e uma razão indiscutíveis para os participantes dessas comunidades.

A falta de recursos, ou bens, obriga as famílias assentadas, ou acampadas, a desenvolverem senso criativo e habilidade para burlar essas dificuldades, seja através da aprendizagem de cultivos em tempos de seca, na adaptação de determinadas plantas, no

aproveitamento dos recursos e alimentos, ou nas formas alternativas de tratamento e cura das pessoas. E todos estes saberes vão sendo cultivados na medida em que se externaliza a memória individual para o grupo, através da linguagem.

E é justamente nesse sentido que as políticas públicas e alternativas para salvaguarda desses saberes devem valorizar os guardiões da sabedoria, para que a repassem para as novas gerações, no sentido de promover a identificação dos grupos mais jovens, a não apenas fazerem-se parte desse processo, mas poderem novamente recriá-los e usá-los cotidianamente.

Considerações Finais

Ao concluir o presente trabalho, pretende-se resgatar as principais reflexões propostas ao longo do texto, para que se compreenda o tema desta pesquisa como um todo. Destacamos que o universo da patrimonialidade imaterial é um aspecto da cultura que merece sempre novas pesquisas, justamente pelo fato da memória ser infinitamente criativa e capaz de criar e recriar os saberes, os fazeres e as técnicas do cotidiano.

Trabalhamos sob uma perspectiva metodológica da sociologia rural, que se estabelece sobre o trabalho etnográfico da prática cotidiana ligada à experiência do mundo vivenciado, podendo assim identificar os modos de vida a partir da trajetória dos assentados.

Este trabalho, por sua vez, preocupou-se, sobretudo com aspectos cotidianos da memória, que se estabelecem nos saberes não oficiais, que a UNESCO considera como patrimônio imaterial ou intangível.

Buscamos delimitar aqui os aspectos biológicos da memória e os mecanismos da linguagem nesse processo. Já que é através da linguagem e dos processos educativos que o indivíduo torna-se parte do coletivo. Além disso, esses processos educativos ocorrem por meio da socialização primária, que é o lugar de transferência dos saberes não oficiais estudados neste trabalho.

Tomamos como sentido de orientação alguns paradoxos sobre a compreensão da memória para compatibilizar as discussões que envolvem o tema. Nesse sentido, a memória, durante muito tempo, foi trabalhada a partir de uma perspectiva que leva em conta as condições preexistentes na sociedade, para que os processos da lembrança possam estabelecer uma coesão social. No entanto, vivemos em uma sociedade onde os processos de fragmentação “pipocam” a todo momento, o sentido de coesão tornou-se enfraquecido. O que significa que a memória deve ser compreendida sob outro aspecto.

Dessa forma, pode se dizer que, atualmente, o enfoque da história deixou de ser o político e passou a ser o cultural, ou seja, abarcando as vozes das minorias e dos excluídos. O

que contempla aspectos não considerados, até então, pelos estudos de memória. Assim, a compreensão dos aspectos das lembranças dos assentados exigiu a compreensão a partir de um viés que compatibilizasse esses fatores, então trabalhamos sob a perspectiva de paradoxos da memória. O primeiro a ser considerado foi o da memória e amnésia, que propõe a ideia de constante reciclagem, reformulação e descarte das lembranças, o que significa que devemos compreender que a memória também é um mecanismo de esquecimento, principalmente quando se trata de um processo doloroso. O que nos fez compreender como os processos de sofrimento dos assentados são reciclados e reelaborados, de forma a se esquecer as dificuldades cotidianas.

Além disso, consideramos aqui, a memória individual como sendo parte do todo, quando externalizada, ou seja, quando isso acontece as recordações individuais tornam-se coletivas e vínculo principal com a comunidade. Já que é justamente essa relação que cria o elo com os laços comunitários, com as lembranças e os conhecimentos coletivos. Tal fato é facilmente compreendido quando verificamos as histórias lendárias e os causos. Os assentados criam em torno das experiências individuais com o fantástico, o vínculo afetivo com os outros, através da fala.

Outro paradoxo trabalhado foi a compreensão da objetividade e subjetividade da memória. Nos gestos e nas técnicas de se fazer registradas, pudemos compreender como a lembrança objetiva está presentes nestes atos. Já que se estabeleceu uma ação prática e objetiva da memória e, portanto, expressão da memória objetiva. No que tange à memória subjetiva, entendemos esta como sendo as lembranças históricas, os causos e as lendas, nos quais o ato objetivo é trocado pelas recordações. Aqui, não são expressos gestos ou ações objetivos, mas o resgate de algo que está nas entranhas do pensamento.

Por fim, levantaram-se as questões relacionadas à crise da memória, que neste trabalho foi destacada como uma compreensão importante para o levantamento e registro dos saberes. Pois, a busca absurda para se preservar os monumentos, a cultura material e imaterial provocou uma inversão da lógica da conservação. Conserva-se demais e produz-se cultura de menos. Nesse sentido foram destacados ao longo do desenvolvimento deste trabalho, que somente o registro deixa de produzir consciência histórica e a consequência dessa falta de consciência é o esquecimento. Há que se buscar o interesse e o uso constante desses saberes, para que os mesmos possam ser recriados e mantidos pelas sociedades.

Então, partindo da compreensão dos paradoxos da memória, discutimos como esses saberes não oficiais foram estabelecidos no decorrer do processo histórico. Utilizamos como referência a cultura popular, para designar as relações sociais e a apropriação desigual do

capital simbólico, na qual sofrem reelaboraões específicas pelas suas condições de trabalho. Vivência que confronta-se com os padrões hegemônicos.

A partir dessa compreensão teórica, pudemos descrever o caminho da desvalorização e do alijamento dos saberes tradicionais. E esses conhecimentos, que eram, sobretudo, utilizados pelos grupos não letrados e rurais, aos poucos, foram sendo cooptados pelo Estado, com a finalidade de criação de uma nação. O processo de letramento foi fundamental para que os saberes tradicionais passassem a ser os não oficiais e não científicos.

No entanto, esses conhecimentos mantiveram-se em comunidades tradicionais rurais, em assentamentos e pequenas vilas. Então, com o intuito de se conservar para não se perder esses saberes, surgem os órgãos e políticas públicas de defesa à patrimonialidade material e imaterial. Mas, as tentativas de se registrar, em especial o patrimônio intangível, fizeram-se de forma ideologizada, pelo fato de restringirem-se apenas a livros e a catálogos.

Para se produzir de fato a cultura, é preciso que todas essas informações sejam vividas no processo diário e que as gerações possam recriar, a partir de sua forma, o sentido para esses atos e informações.

Sendo assim, propusemos o trabalho de registro e apresentação dos lugares de ocorrência do patrimônio imaterial. Aqui, destacamos o conceito de lugar como sendo carregado de afetividade e simbologia. Eles foram estabelecidos em três lugares de transferência: na casa, no lote e na rua.

O espaço da casa como sendo o lugar, por constituição histórica, da mulher, no qual os processos de cura, através das ervas, são realizados e as receitas tradicionais, a expressão do uso dos diversos alimentos de forma criativa para garantir a sustentabilidade e alimentação de qualidade da família. Além dos processos de cura estabelecidos pelos chás, foi discutida também a atuação das benzedeiras como figuras importantíssimas no meio rural.

No lugar do lote, concebeu-se o estudo dos gestos, técnicas, nos quais a atuação diária da experimentação promove resultados importantes para a produção e para conservação do meio ambiente.

A rua foi o lugar que encontramos de forma mais clara os processos de socialização, tal como trabalhados na fundamentação teórica. A troca, por meio da contação de histórias lendárias, lendas de fantasmas e causos, aproximava os assentados de forma desinteressada a se juntarem e a trocarem sentimentos, através da ludicidade da palavra falada.

A trajetória deste trabalho foi resultado de anos de acompanhamento e envolvimento afetivo com as histórias e as pessoas locais. Foi parte de um interesse pessoal de valorizar o

pouco valorizado desta gente que luta a todo momento. Luta para conquistar o lote, para receber crédito, para plantar, para colher, para estudar, para viver...

É uma tentativa de retribuir e indicar a riquezas existentes nos assentamentos de Reforma Agrária, de despertar o interesse de conhecer e querer ver a continuidade desta história. Os órgãos de valorização e fomento do patrimônio imaterial, para reconhecerem os saberes, as técnicas e as artes de fazer, exigem processos de registro e estudo prévios para dar a titulação a um grupo ou local.

Como desejamos que ocorra a valorização e reconhecimento da cultura local e do assentamento, para fomentar a prática dos conhecimentos estudados, este trabalho pode abrir caminho para outros, e, quem sabe, para uma ação efetiva de políticas públicas de conservação desse modo de vida tão especial.

Finalmente, acreditamos que este trabalho pode e deve ser discutido e melhorado em outras pesquisas, já que o universo cultural nos permite interpretá-lo e compreendê-lo sob muitos aspectos.

REFERÊNCIAS

- BARBERO, Jesús Martín, *Dos Meios às Mediações comunicação, cultura e hegemonia*. Tradução: Ronald Polito e Sérgio Alcides. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 4ª ed., 2006.
- BAUMAN, Zygmunt. *Ética pós-moderna*. São Paulo: Paulus, 1997.
- BERGER, P. L.; LUCKMANN, T. *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- BRAGA, G. G; A fotografia no imaginário das benzedadeiras de Campo Largo discursos fotográficos, Londrina, v.1, p.253-280, 2005
- BROSSO, Rubens; VALENTE, Nelson. *Elementos de semiótica: comunicação verbal e alfabeto visual*. São Paulo: Panorama, 1999.
- BRUMER, A.. Gênero e geração em assentamentos de reforma agrária. In: Vera Lúcia Silveira Botta Ferrante; Osvaldo Aly Junior. (Org.). *Assentamentos rurais: impasses e dilemas (uma trajetória de 20 anos)*. São Paulo: Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária-Superintendência Regional de São Paulo, 2005, pp. 351-371.
- CÁIRES, A.C.R. “O assentamento Bela Vista em outros tempos: Usina Tamoio- vida, trabalho e lutas”. Dissertação FCL Unesp de Araraquara, 1993.
- _____, *O assentamento Bela Vista em outros tempos, Usina Tamoio: vida e trabalho*. In anais — Simpósio: Impasses e dilemas da política de assentamentos, dias 28, 29, 30 de setembro, 2005.
- CALDART, Roseli Salete. *A escola do campo em Movimento*. In: CALDART, R.S. *Por uma educação do Campo*. Vol. 1, 2000.
- CANCLINI, Néstor García, *As culturas populares no capitalismo*. Tradução de Cláudio Novaes Pinto Coelho. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.

_____, *Culturas Populares no capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____, *Culturas Híbridas - estratégias para entrar e sair da modernidade*. 4ª Ed. São Paulo: EDUSP, 2003.

CÂNDIDO, A. *Os parceiros do Rio Bonito*. São Paulo, Ed. Duas Cidades, 7ª Ed., 1987.

CASSIRER, Ernst. *Linguagem e mito*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. *Cultura e saber do povo: uma perspectiva antropológica*. In: Revista Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, n. 147, pp. 69-78, out-dez. 2001.

CERTAU, M. *A invenção do Cotidiano: 1. A arte de fazer*. Tradução de Epharim Ferreira Alves, Petrópolis, Rio de Janeiro, 1994.

CHUNOY, E. *Sociedade: uma introdução à sociologia*. 3ª ed. São Paulo: Cultrix, 1967.

DIAS, M. O. L. S. *Corpo, natureza e sociedade nas Minas (1680-1730)*, Projeto História, n. 25, 2002.

DURKHEIM, H. *Os pensadores XXXIII*. São Paulo; Abril Cultural, 1973.

_____. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Nacional, 1963.

DUVAL, H.C. *Da Terra ao Prato: um estudo das práticas de autoconsumo em um assentamento rural*. 2009. Dissertação (Mestrado em Agroecologia e Desenvolvimento Rural). Universidade Federal de São Carlos, Araras, 2009.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FERRANTE, Vera Lúcia S. B. e WHITAKER, D. C. A. (org.). *Retrato de Assentamentos*. Cadernos de Pesquisa, números: 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11. NUPEDOR. Programa de Pós-Graduação em Sociologia. FCL-Unesp/Araraquara.

_____, *Os assentamentos rurais sob a perspectiva de gênero: divisão sexual do trabalho e políticas públicas em análise*. Projeto CNPQ, aprovado 2010.

FREITAS, M. C. Fazer história da educação com Gilberto Freyre: achegas para pensar o aluno com os repertórios da antropologia. In: Luciano Mendes Faria Filho. (Org.). *Pensadores sociais e história da educação*. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2005, pp. 167-185.

GASPAR, Lúcia. *Medicina popular*. Pesquisa Escolar On-Line, Fundação Joaquim Nabuco, Recife. Disponível em: <<http://www.fundaj.gov.br>>. Acesso em: 6 ago. 2009.

GEERTZ, Clifford. *O saber local: novos ensaios de antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 1997.

GIDDENS, A. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Ed. Unesp, 1994.

GIMENES, M. H. S. G. *Patrimônio Gastronômico, Patrimônio Turístico*: uma reflexão introdutória sobre a valorização das comidas tradicionais pelo IPHAN e a atividade turística no Brasil. Trabalho apresentado ao GT 3 “Gastronomia y desarrollo local” do IV Seminário de Pesquisa em Turismo do MERCOSUL — Caxias do Sul, 7 a 8 de julho de 2006.

GOMES, T. P. de S. *Um estudo das relações sociais e políticas do assentamento Bela Vista de Araraquara através da festa junina*. In: Anais do Simpósio Impasses e Dilemas da Política de Assentamentos, Araraquara. CD-ROM, de 28 a 30 de setembro, 2005.

_____. *Sociabilidade x Conflito: projetos de assentamentos na região de Araraquara*. In: Anais da 25ª Reunião Brasileira de Antropologia. Goiânia-GO, CD-ROM, junho, 2006.

_____. *De saberes a gestos: Uma etnografia de transmissão dos conhecimentos não oficiais no assentamento Bela Vista de Araraquara - SP*. In: IV Jornada de Estudos em Assentamentos Rurais 2009, 2009, Campinas. De saberes a gestos: Uma etnografia de transmissão dos conhecimentos não oficiais no assentamento Bela Vista de Araraquara - SP, 2009.

_____. *Do cotidiano ao futuro dos assentamentos: alternativas, reivindicação e permanência*. In: Anais do Simpósio Nacional Reforma Agrária: Balanço Crítico e Perspectivas, Uberlândia – MG, maio, 2006. www.simposioreformaagraria.propp.ufu.br.

Redes de Associação e Sociabilidade nos assentamentos rurais de Araraquara- SP a partir da atualização de perfil. In: Anais do Simpósio Reforma Agrária e Assentamentos Rurais — CD-ROM, Araraquara, junho, 2010.

_____. *Saberes, Memórias e Tradição: Estudo em Assentamentos de Reforma Agrária de Araraquara-SP*. In: XXVII Congresso Internacional da Associação Latino-Americana de Sociologia, 2011, Recife. Anais do XXVII Congresso Internacional da Associação Latino-Americana de Sociologia, 2011.

GOURHAN, A. L. *O gesto e a palavra*: 2- memória e ritmos. Lisboa: Edições 70, 1965.

GUIMARÃES, M. R. C.: Chernoviz e os manuais de medicina popular no Império. *História, Ciências, Saúde — Manguinhos*, v. 12, nº. 2, pp. 501-14, maio-ago. 2005.

HABERMAS, J. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

HAESBAERT, Rogério. O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. São Paulo, Editora revista dos Tribunais, 1990.

HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Trad. Tomáz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Couto. 8ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2007.

LAPLANTINE, F. e TRINDADE, L. *O que é imaginário*. Coleção Primeiros passos. Ed. Brasiliense, 1996.

LONDRES, C. (org.) *Patrimônio Imaterial*. Revista Tempo Brasileiro. Org. Londres, Cecília. Out-Dez, n °147. pp. 69-78. Rio de Janeiro, 2001.

MACHADO, M. H. P. T. A construção narrativa da memória e a construção das narrativas históricas: panoramas e perspectivas. In: MIRANDA, D.S de (org.). *Memória e Cultura: a Importância da memória na formação cultural humana*. São Paulo: Edições SESC SP, 2007.

MAFESSOLI, M. *La Connaissance ordinaire*, Precis de sociologia comprehensive. Paris, Librairie de Méridiens, 1985.

MARTINS, V.S. *Lugar de Morada: a constituição do viver de famílias rurais no contexto de assentamento da Reforma Agrária*. 2009. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Rural). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.

MASCARO, Luciana Pelaes. *Arquitetura e Modo de Vida no Assentamento Rural Bela Vista do Chibarro*. Dissertação de Mestrado. EESC/USP, São Carlos, 2003.

MENESES, U. B. de. Os paradoxos da Memória. In: MIRANDA, D.S de (org.). *Memória e Cultura: a Importância da memória na formação cultural humana*. São Paulo: Edições SESC SP, 2007.

MORIN, Edgar; CIURANA Emilio-Roger; MOTTA, Raúl Domingo. *Educar na era planetária: o pensamento complexo como método de aprendizagem pelo erro e incerteza humana*. Tradução de Sandra Trabucco Valenzuela e revisão técnica da tradução Edgard de Assis Carvalho. 2ª ed. São Paulo: Cortez; Brasília-DF: UNESCO.2007.

NOGUEIRA, Maria Alice; NOGUEIRA, Cláudio Martins. *Bourdieu e a educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

PACHECO, Lillian. *Pedagogia griô: a reinvenção da roda da vida*. Lençóis, Grãos de Luz e Griô, 2006.

PELEGRINI, S.C.A. e FUNARI, P.P. *O que é Patrimônio Cultural Imaterial?* São Paulo, Editora Brasiliense, 2008.

PERROT, M. "A Família Triunfante". In ARIÈS, P. & DUBY, G. (orgs.). *História da Vida Privada*. São Paulo, Companhia das Letras, v. 4, 1994, pp. 94-103.

PERROT, M. *Figuras e papéis*. In: História da Vida Privada - Da Revolução Francesa à Primeira Guerra, vol. 4. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

POEL, s/data. Fonte: <http://www.religiosidadepopular.uaivip.com.br/medicina.htm>. Acessado:15/10/2011.

QUARESMA, S. J. Durkheim e Weber: inspiração para uma nova sociabilidade, o neotribalismo. In: *Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC*. Vol. 2 nº 1 (3), janeiro-julho/2005, pp. 81-89

ROSIM, L. H. *Nas terras da usina, o fazer-se de um assentamento*. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Filosofia e Letras, Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 1997.

SANTOS, C. R. A. dos. Por uma história da alimentação. In: *História: questões e debates*, Curitiba, v.14, nº 26/27, p.154-171, jan/dez.1997.

SIMMEL, Georg. *Sociabilidade, um exemplo de sociologia pura ou formal*. In: SIMMEL, G. Sociologia. São Paulo: Ática, 1997.

SILVA, C. B. da. Acampamentos e assentamentos do MST: (re) construções, memória e história. *Revista Espaço Rural: Projeto saber*, Cascavel. nº 13, pp.10-14, 2005. Semestral. Disponível em: www.unioeste.br/saber. Acessado em 25/10/11.

STRAUSS, L. C. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Tempo brasileiro, 1976.

TEDESCO, Juan Carlos. *O novo pacto educativo* (educação, competitividade e cidadania na sociedade moderna). São Paulo: Ática, 1998.

TEIXEIRA, Maria Cecília Sanchez. *Antropologia, cotidiano e educação*. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

THOMPSON, E. P. *Costumes em comum: estudos sobre cultura popular tradicional*. São Paulo, Cia. das Letras, 1998.

TUAN, Y. F. *Topofilia: Um estudo da percepção, atitudes e valores do Meio Ambiente*. Tradução: Livia de Oliveira. São Paulo: Difel, 1980.

VIANNA, Letícia, C. R. *Legislação e preservação do patrimônio imaterial: perspectivas, experiências e desafios para a salvaguarda das culturas populares*. In: Textos escolhidos de cultura e arte popular, vol.1, nº1, 2004.

WEBER, Max. *Conceitos básicos de Sociologia*. São Paulo: Editora Moraes, 1987.

WHITAKER, D.C.A. *Sociologia Rural questões Metodológicas emergentes*. Presidente Venceslau. São Paulo, Letras à Margem, 2002.

_____ Ideologia x cultura: como harmonizar dois conceitos tão antagônicos? In: SOUZA, E.M.de M. (org.). Teoria e prática nas Ciências Sociais. Araraquara: UNESP-FCL, Laboratório Editorial. São Paulo: Cultura Acadêmica editora, 2003.

_____ Vencendo preconceitos contra o rural. Retratos de Assentamentos, v. 12, pp. 80-97, 2009.

_____ FERRANTE, V. L. B.; BARONI, L.A.: 18 anos de Assentamentos Rurais: Diferentes Dimensões dessa difícil Maioridade. Retratos de Assentamentos, Araraquara-SP, pp. 11-60, 2004.

Consulta eletrônica:

WIKIPÉDIA: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Espinhela>. Acessado: 1/11/11.

SCIELO: www.scielo.br. Acessado:13/07/09.

ABAIXO ODESPERDÍCIO-FAVACÃO:

http://www.abaixoodesperdicio.com.br/index.php?option=com_content&task=view&id=191&Itemid=38. Acessado em 21/10/2011

CIAGRI: www.ciagri.usp.br. Acessado em 21/10/2011

UNESCO: <http://www.unesco.org/new/pt/brasil/>. Acessado: 25/09/2010.

IPHAN: <http://portal.iphan.gov.br>. Acessado: 10/09/11

Entrevistas:

BENZEDEIRA. Benzedeira Bela Vista: entrevista [dez. 2010]. Entrevistador: GOMES, T. P. de S. G. Araraquara: Assentamento Bela Vista de Araraquara, 2010. 1 gravador (50 min). Entrevista concedida à Pesquisa *De saberes não oficiais a lugares da patrimonialidade imaterial: um estudo da transmissão de conhecimentos tradicionais em assentamento rural*, da UNESP/SP.

CURANDEIRO, Curandeiro do Bela Vista: entrevista [dez. 2010]. Entrevistador: GOMES, T. P. de S. G. Araraquara: Assentamento Bela Vista de Araraquara, 2010. 1 gravador (50 min). Entrevista concedida à Pesquisa *De saberes não oficiais a lugares da patrimonialidade imaterial: um estudo da transmissão de conhecimentos tradicionais em assentamento rural*, da UNESP/SP.

PIONEIRA R., Guardiã dos mitos, lendas e receitas. Bela Vista: entrevista [dez. 2010]. Entrevistador: GOMES, T. P. de S. G. Araraquara: Assentamento Bela Vista de Araraquara, 2010. 1 gravador (50 min). Entrevista concedida à Pesquisa *De saberes não oficiais a lugares da patrimonialidade imaterial: um estudo da transmissão de conhecimentos tradicionais em assentamento rural*, da UNESP/SP.

PIONEIRO F., Guardiã dos gestos e técnicas. Bela Vista: entrevista [dez. 2010]. Entrevistador: GOMES, T. P. de S. G. Araraquara: Assentamento Bela Vista de Araraquara, 2010. 1 gravador (1h e 20 min). Entrevista concedida à Pesquisa *De saberes não oficiais a*

lugares da patrimonialidade imaterial: um estudo da transmissão de conhecimentos tradicionais em assentamento rural, da UNESP/SP.

PIONEIRO P., Guardião dos mitos e lendas. Bela Vista: entrevista [ago. 2008]. Entrevistador: GOMES, T. P. de S. G. Araraquara: Assentamento Bela Vista de Araraquara, 2008. 1 gravador (63 min). Entrevista concedida à Pesquisa *De saberes não oficiais a lugares da patrimonialidade imaterial: um estudo da transmissão de conhecimentos tradicionais em assentamento rural*, da UNESP/SP.

PIONEIRO J. R., Guardião das lendas e causos. Bela Vista: entrevista [dez. 2007]. Entrevistador: GOMES, T. P. de S. G. Araraquara: Assentamento Bela Vista de Araraquara, 2007. 1 gravador (58 min). Entrevista concedida à Pesquisa *De saberes não oficiais a lugares da patrimonialidade imaterial: um estudo da transmissão de conhecimentos tradicionais em assentamento rural*, da UNESP/SP.

PIONEIRA M., Guardiã das histórias e receitas. Bela Vista: entrevista [dez. 2010]. Entrevistador: GOMES, T. P. de S. G. Araraquara: Assentamento Bela Vista de Araraquara, 2010. 1 gravador (1h e 10min). Entrevista concedida à Pesquisa *De saberes não oficiais a lugares da patrimonialidade imaterial: um estudo da transmissão de conhecimentos tradicionais em assentamento rural*, da UNESP/SP.

PIONEIRA A., Guardião do patrimônio histórico cultural. Bela Vista: entrevista [dez. 2010]. Entrevistador: GOMES, T. P. de S. G. Araraquara: Assentamento Bela Vista de Araraquara, 2010. 1 gravador (54 min). Entrevista concedida à Pesquisa *De saberes não oficiais a lugares da patrimonialidade imaterial: um estudo da transmissão de conhecimentos tradicionais em assentamento rural*, da UNESP/SP.

ANEXO A- Roteiro para trabalho de campo

ANEXO B- Trabalho de campo realizado na Escola

ANEXO C- Livro do patrimônio imaterial

Roteiro para o trabalho de campo

1) Mapeamento dos saberes na escola.

Oficina com as salas de aulas:

1) Mitos e lendas

1.1) Apresentação do trabalho

Explicação do que seria um mito, lenda para as crianças e exemplificando com uma lenda/ mito comum e um típico do assentamento.

1.2) Recolhendo as informações

As crianças após esta atividade deverão descrever (oralmente ou por escrito) ou desenhar um mito ou lenda que ouviram do assentamento.

1.3) As crianças que sentirem vontade contarão e/ou dramatizarão para a sala o mito/lenda que escutou.

2) Receitas, hábitos domésticos, remédios.

2.1) Apresentação do trabalho

Explicar para as crianças que será feito um levantamento de receitas, remédios e hábitos domésticos para construção de um livro de informações “das cozinhas das casas” do Bela Vista.

2.2) As crianças em forma de pesquisa deverão levantar com as mães, avós, tias ou irmãs as seguintes informações:

- * receitas tradicionais e formas de se fazer (segredos e formas)
- * remédios típicos utilizados do lote: as ervas, usos, funcionalidades e resultados.
- * Costumes/hábitos típicos realizados em casa: simpatias, técnicas, etc.

2.3) Terminar a atividade com a feitura de uma receita elencada pela sala.

2) Informações buscadas no lote- técnicas corporais

1) Técnicas de produção

2.1) produção e plantio – lote de produção e eventualmente no de subsistência.

* Elencar algumas famílias a partir de resolução com Dulce, No lote conversar com os homem para saber se há técnicas, formas de plantio específicas, que diferem das apreendidas em cursos, informações dos técnicos, apostilas.

* mapeá-las, e pedir explicações sobre a maior ou menor vantagem das técnicas tradicionais e a funcionalidade delas

2.2) Produção e Alimentação – casa

* Levantar as principais técnicas utilizadas para produção de alimentos vegetais e animais para a subsistência.

*Quais são os saberes relacionados a remédios, produção de produtos que ajudam na casa.

*Quais são os saberes relacionados à produção de materiais para usos domésticos

É importante salientar que desejo levantar a ideia de que até que ponto os saberes podem interferir/ajudar na própria produção e reprodução simbólica e econômica da família e da permanência dela no assentamento. Ou seja, os saberes podem fazer surgir estratégias de sobrevivência — e, portanto, de permanência no assentamento?



TRABALHO RELIZADO NA ESCOLA

EMEF do Campo Prof. Hermínio Pagotto
 Pesquisa de Campo para Memorial:
"Receitas tradicionais e Plantas medicinais"

- 1) Sua família utiliza alguma erva medicinal?

Sim ☐

Não ☐

Quais:

- 2) Com que finalidade estas ervas medicinais são utilizadas por sua família?

Chás ☐

Quais:

Sucos ☐

Quais:

Simpatias ☐

Quais:

Outros ☐

Quais:

- 3) Descrevas algumas receitas com ervas medicinais que sua família utiliza e para que elas servem?

Existem receitas tradicionais que foram passadas de avós para filhas e netas?

Sim ☐

Não ☐

Quais: -

- 4) Descreva a receita

- 5) Nas receitas existem dicas/ segredos para que eles fiquem mais gostosos, menos indigestos, mais bonitos, etc.?

Paz e bem!