



## Cultural capital among family farmers: from toil to singing

## Capital cultural entre familiares agricultores: del trabajo al canto

### *Abstract*

The aim of this study is to analyze the aspects of cooperation in the traditional culture of family farmers in Nossa Senhora da Glória (Se). It is based on bibliographical and field research with the application of a questionnaire, interviews and direct observation on the properties. The songs, tunes, ballads and verses, choreographies, food and drinks during cooperation practices, especially in the 'footsteps', 'battalions', 'house mud', the 'stick' and the 'stepping' of the ox served to ease the exhausting work and strengthen ties and solidarity. It is concluded that State intervention, through rural development programs, contributed to the weakening of cooperation processes and the consequent extinction of traditional cultural practices among farmers.

**Keywords:** Family farming, Cooperation, Work rituals

### *Resumen*

El objetivo de este estudio es analizar los aspectos de la cooperación en la cultura tradicional de los agricultores familiares de Nossa Senhora da Glória (Se). Se basa en una investigación bibliográfica y de campo con la aplicación de un cuestionario, entrevistas y observación directa de las propiedades. Las canciones, melodías, baladas y versos, coreografías, comidas y bebidas durante las prácticas de cooperación, especialmente en los 'pasos', 'bataliones', 'barro de la casa', el 'palo' y el 'paso' del buey sirvieron para aliviar la agotación del trabajo y fortalecer los lazos y la solidaridad. Se concluye que la intervención del Estado, a través de programas de desarrollo rural, contribuyó al debilitamiento de los procesos de cooperación y la consecuente extinción de las prácticas culturales tradicionales entre los agricultores.

**Palabras clave:** agricultura familiar, cooperación, rituales de trabajo



## *Introdução*

O presente artigo versa sobre as formas tradicionais de cooperação praticadas pelos agricultores familiares do município de Nossa Senhora da Glória, mesorregião do Sertão do Estado de Sergipe. Na definição de Binmore e Dasgupta (1986), a experiência de cooperação é relevante na maior parte dos empreendimentos humanos, do jogo ao matrimônio, das transações de mercado às relações internacionais, da produção industrial à educação. A cooperação exige que os agentes, tais como indivíduos, firmas e governos, estejam de acordo com as regras, contratos e costumes que devem ser observados no decorrer da sua atividade conjunta.

O propósito do texto é entender as relações de cooperação entre os agricultores familiares na formação dos territórios e de seus costumes, tradições e experiências de trabalho. A este respeito, Maia e Lopes (2003) enfatizam que a comunidade rural é um espaço cultural, social e econômico, onde residem formas tradicionais de cooperação que são utilizadas mediante as necessidades dos indivíduos.

É certo que a comunidade recebe inferências das transformações sociais, dos costumes, das crenças e dos comportamentos vigentes em uma dada sociedade. É nessa perspectiva que se pode compreender as práticas tradicionais de cooperação entre os agricultores familiares de Nossa Senhora da Glória. Práticas permeadas por aspectos sociais, culturais, econômicos, religiosos e/ou políticos. Neste estudo, compreende-se que uma comunidade pode ser definida como um grupo territorial de indivíduos que mantêm relações recíprocas e utilizam recursos comuns para satisfazer projetos comuns.

As práticas tradicionais de cooperação oferecem possibilidades de compreensão das manifestações culturais, sociais e econômicas de um povo. Estas experiências, ao longo da história, dinamizam transformações, identidades e interesses junto às comunidades cooperadas, impactando os grupos sociais que o constituem e/ou por experiências sociais, educativas e governamentais.

Frente a essa dinâmica, a partir do final da década de 1970, por interferência do Estado, estas manifestações de cooperação foram



desaparecendo, à medida em que novas formas de organização foram implantadas no referido município, a exemplo das associações de desenvolvimento comunitário. Estas, estimuladas por políticas públicas, contribuíram para que os agricultores familiares adotassem novas tecnologias.

Assim, torna-se importante analisar os aspectos da cooperação comunitária, em particular, aqueles associados a cultura tradicional dos agricultores familiares de Nossa Senhora da Glória. Elementos, traços e sentimentos sociais revelador da materialização do referido território.

Em relação ao método de investigação, adotou-se a proposta de pesquisa explicativa, por percorrer os caminhos das causas inerentes ao fenômeno e buscar “identificar os fatores que determinam ou que contribuem para a ocorrência dos fenômenos. É o tipo que mais aprofunda o conhecimento da realidade, porque explica a razão, o porquê das coisas” (GIL, 2008, p. 43).

No presente estudo, há necessidade de se compreender o comportamento humano e dos grupos que interagem com a pesquisa. Em torno deste objetivo, será utilizada a triangulação na análise de dados para se obter maior abrangência na descrição, explicação e compreensão do foco de estudo. Segundo Triviños (1987, p.138), “é impossível conceber a existência isolada de um fenômeno social, sem raízes históricas, sem significados culturais e sem vinculações estreitas e essenciais com uma macro realidade social”.

O conjunto de fontes que fundamentam o presente estudo é composto pela pesquisa bibliográfica e de campo, aplicação de questionário e entrevista com os agricultores familiares e a observação direta nas propriedades. Em relação ao universo da amostra, foi formado por cento e vinte Agricultores Familiares, homens e mulheres de diferentes faixas etárias, diferentes níveis de escolaridade e componentes dos três diferentes territórios em Nossa Senhora da Glória (SE). A amostra é formada por agricultores familiares dirigentes e não-dirigentes de entidades desta categoria. Atingiu-se desta forma a totalidade das entidades formais de agricultores familiares e contemplando membros dos três territórios em análise.



O espaço, objeto de estudo, localiza-se na região noroeste do estado de Sergipe, na microrregião do Sertão do São Francisco, limitando-se ao Norte com os municípios de Porto da Folha e Monte Alegre; ao Sul, com Carira, Nossa Senhora Aparecida, São Miguel do Aleixo e Feira Nova; ao Oeste, com o estado da Bahia e ao Leste com os municípios de Gararu e Graccho Cardoso.

Cabe ressaltar que o Território 1 foi representado por 15 associações; o Território 2, por 31 associações; e o Território 3, por 11 entidades. As organizações estão espacialmente distribuídas e compostas por agricultores familiares dos 3 territórios em análise. A atuação do Sindicato dos Trabalhadores Rurais atinge os agricultores familiares de todos os territórios.

No tocante à coleta, recorreu-se a entrevistas, aplicação de questionário e registros fotográficos, assim como a atas, textos, artigos científicos, dissertações e teses. O roteiro de entrevistas foi previamente elaborado com abordagens qualitativa e quantitativa contendo questões abertas e fechadas sobre as características socioeconômicas das famílias de agricultores, uso da área e manejo animal, além da observação simples. O questionário foi elaborado tendo como base o modelo proposto pelo Banco Mundial para Medir Capital Social (QI-MCS) (*Integrated Questionnaire for the Measurement of Social Capital*) (SC-IQ), como forma de interpretar e analisar o Capital Cultural dos territórios.

Dentro deste contexto, ressalta-se que o estudo do Banco Mundial (2003) afirma que a forma de mensurar o capital social dependerá do conceito adotado e do contexto social em que será aplicado. O questionário integrado proposto pelo grupo de estudo do Banco Mundial enfatiza diferentes tipos de redes e organizações, a inclusão ou exclusão das redes, além de questões relativas à confiança, reciprocidade normativa e ação coletiva. As questões que compõem o roteiro de entrevistas utilizado para obtenção de dados para este estudo estão estruturadas e agrupadas em três dimensões, que são: grupos e redes, sociabilidade e autoridade e ação política. Os estudos sobre Capital Social, de modo geral, convergem em pontos básicos como: confiança, relações sociais e afiliação em estruturas e organizações.

Cabe salientar que a aplicação dos instrumentos de coletas de dados aos agricultores familiares, que compõem esta mostra, deu-se prioritariamente em seus estabelecimentos de moradia e/ou trabalho, no período compreendido entre julho de 2014 a março de 2015, assim como é necessário registrar que o Território 2 teve um número maior de pesquisados, tendo em vista que apresenta um número maior de instituições formais de agricultores familiares. Neste sentido, espera-se que as discussões aqui postas contribuam com os estudos no campo da cooperação comunitária, sobremaneira, do canto de trabalho.

### *A materialização dos territórios em forma de solidariedade e o surgimento das comunidades*

318



Para compreender o processo de materialização dos territórios através da solidariedade, precisamos destacar a importância das comunidades para o aprofundamento do debate, acerca das formas tradicionais de dependência recíproca entre os agricultores familiares. Assim, precisamos considerar duas categorias importantes no processo: o Capital Social e o Capital Cultural.

Neste sentido, o Capital Social das comunidades é utilizado como forma de ajuda mútua entre os agricultores familiares que formam os territórios. Já o Capital Cultural se manifesta por meio dos alimentos e bebidas consumidos durante as manifestações de solidariedade, assim como, nas práticas de cultivo e na técnica de construção de moradias.

Tedesco (1999), entende que a comunidade é um local multiplicador de significados intrínsecos a cultura local e fundador de suas funções, na comunidade. É o espaço do jogo das trocas que, por meio de acordos e conflitos, tece a convivência de uma lógica de integração que passa pela participação, afeto, conhecimento, reconhecimento da vizinhança, mutirões, lazer, trabalho em equipes, relações de direitos e deveres, partilha de bens, experiência coletiva na individualidade, delimitação de espaços, símbolos de identidade de gênero e de idade, que atuam no seio do território para edificar as comunidades.

Infere-se que comunidade é um termo utilizado, em função de sua história. Tal palavra, além da localidade e da proximidade, sugere pertencimento e parentesco, é permeado pelos atos de fé e espiritualidade religiosa e valoriza o compartilhamento de recursos. Considerando tal compartilhamento, percebemos a aproximação da categoria de reciprocidade.

Portanto, necessário se faz ampliar a percepção sobre a comunidade rural para além do espaço físico onde as pessoas se estabelecem. Para tal, pode-se considerar o território como o espaço da convivência e da reciprocidade, uma vez que se constitui nas relações sociais, inclusive as trocas, quer sejam elas materiais, quer simbólicas, de bens ou serviços, por meio das quais, seus membros escolhem os seus aliados e realizam alianças. Segundo Maia e Lopes (2003), a vida social e econômica dos agricultores familiares era organizada pelos princípios da cooperação e da ajuda mútua, resultando um conjunto de regras denominado de dívida social da comunidade. Por conseguinte, convertendo-se num fato gerador de compromisso o qual deveria ser seguido por todos os seus membros, sob pena de sofrer sanções ou até mesmo de ficar marginalizado e não receber ajuda dos vizinhos quando mais necessitasse.

Para Woortmann (1990, p. 67), “a reciprocidade era o contrato social do camponês hierárquico no interior do todo que é a comunidade”, portanto assumia uma importância devido ao compromisso moral entre os agricultores, “o contrato não era feito entre indivíduos, mas numa coletividade, entre pessoas morais”. Assim, tem-se um vislumbre do entendimento dos efeitos da solidariedade, como reciprocidade, nos territórios demarcados por agricultores familiares.

### *A cooperação entre os Agricultores Familiares*

As principais formas de cooperação entre os agricultores familiares do município de Nossa Senhora da Glória (SE) são representadas por conceitos populares típicos da linguagem territorial, reconhecidas aqui como: o batalhão, a pisada, a taipa de casas, a pega

e a ferra de boi. Todas essas categorias são reguladas pelo princípio da reciprocidade, para o qual, a retribuição era obrigatória, seja de forma imediata ou a longo prazo.

Tedesco (1999, p. 117) afirma que: “a cooperação precisa ser recíproca; há um grau de cobrança que não é explícito, mas que regula o grau de confiança e o crédito futuro”. Ressalta-se que durante o estudo não houve nenhuma referência às transações monetárias pela prestação dos mencionados serviços. A cooperação, portanto, se dá de forma baseada em dádivas feitas e retribuídas. Entretanto, o hábito da retribuição pela gratidão do benefício recebido se constitui em um capital simbólico.

A dádiva é um sistema de intercâmbio, de bens ou serviços, em que a importância da troca não está no que circula, mas nos vínculos estabelecidos por meio da relação gerada. Nesta relação, não há a preponderância de elementos como o poder ou a valorização monetária, pois o que circula está em prol da construção e manutenção de laços sociais – interpretada por Caillé (2002, p. 192) como: “qualquer prestação de bens ou serviços efetuada sem garantia de retorno, tendo em vista a criação, manutenção ou regeneração do vínculo social”.

É uma relação que não procura a equidade na troca, mas um sentimento de dívida espontânea, voluntária, em que as partes se sentem dispostas a doarem de uma forma incondicional.

Mauss (1974) afirma que a dádiva não é ação desinteressada. Dar, para ele, significa demonstrar a superioridade e aceitar sem retribuir significa subordina-se; e que a tríplice obrigação de dar, receber e retribuir se constitui na primeira condição para efetuar o vínculo social. Portanto, fica claro que a dádiva não era simplesmente uma troca generosa entre vizinhos, uma vez que era regulada por uma complexa lógica.

Cabe ressaltar que as estruturas de reciprocidade não são apenas mobilizadas pelas sociedades humanas em função de seus aspectos materiais, no plano do real, mas também no plano simbólico, por meio da palavra, das regras, das normas ou dos costumes, associados ou não a alguma tradição.



E essa transformação no plano simbólico pode se dar por meio da atualização de práticas ou regras de reciprocidade, em estruturas econômicas e sociais atreladas a representações e decisões políticas em função de novas condições. As estruturas elementares de reciprocidade e sentimentos estão arraigadas nos valores humanos, produzidos pelas relações humanas em cada uma das categorias de estrutura: binária, ternária e centralizada nos atos praticados em nome de tais estruturas.

A reciprocidade binária corresponde às relações de aliança reconhecidas em acordos associação de prosperidades como: casamento, compadrio e redes interpessoais que se estabelecem entre indivíduos, famílias e grupos. A relação de reciprocidade binária simétrica, *face to face*, gera a amizade e os valores éticos. Na relação de reciprocidade binária assimétrica o doador ganha prestígio enquanto gera obrigação ou submissão ao donatário.

Já nas estruturas de reciprocidade ternária envolvem pelo menos três partes. A relação de reciprocidade ternária pode ser unilateral, por exemplo, no caso da dádiva intergeracional na relação de pais para filhos, que gera o sentido de responsabilidade. Entretanto, pode ser bilateral, como no caso do compartilhamento de recursos comuns, o que possibilita o senso de justiça e a confiança nas comunidades. Na estrutura de reciprocidade centralizada, as prestações e decisões são distribuídas por um centro de redistribuição como o chefe, o patriarca, o rei, o poder religioso, ou o Estado. Nessa estrutura, a confiança torna-se obrigação e obediência ao centro de redistribuição.

Pode-se exemplificar esta forma de estrutura como a construção de estradas, cavar ou limpar um açude entre outros, na qual os membros da comunidade que não participam perdem prestígio e honra. Sobre este aspecto, a teoria da reciprocidade está fundamentada em quatro elementos teóricos, quais sejam: o primeiro deles envolve a definição do conceito do ponto de vista socioantropológico. Desta feita, o princípio de reciprocidade se projeta para além das relações da dádiva entre os pares, ou grupos sociais simétricos.

Destarte, o reducionismo na definição de reciprocidade, que prevaleceu, tempos remotos, na antropologia, contribuiu sobre-



maneira para uma desordem entre troca assimétrica e reciprocidade. Ressalta-se que do ponto de vista econômico, a reciprocidade constitui, um princípio econômico oposto ao da troca ou mesmo antagonista a troca. Portanto, as formas que a reciprocidade pode assumir, por meio da antropologia é o fortalecimento da categoria reciprocidade.

O terceiro elemento diz respeito às relações de reciprocidade em termos estruturais, no sentido antropológico do termo, no qual, distinguem-se segundo algumas estruturas elementares como propostas inicialmente defendidas por Mauss (1931), Levi-Strauss (1949), e outros autores, no que diz respeito às relações de reciprocidade estruturadas sob uma forma simétrica, ou seja, são aquelas que geram valores afetivos éticos. A relação de reciprocidade em uma estrutura de divisão simétrica dos bens dentro de um grupo gera a justiça. Assim, outros tipos de relação, em outras estruturas, podem produzir outros valores específicos.

Por fim, o quarto elemento refere-se aos diferentes níveis do princípio de reciprocidade que geram sentimentos diferentes e valores diferentes.

Não obstante, existem as estruturas fundamentais de reciprocidade que geram sentimentos diferentes, portanto, valores distintos, assim como existem várias formas de reciprocidade, que lhes conferem imaginários diferentes. O sentimento do ser originário pode ser capturado no imaginário do prestígio ou no da vingança, dando lugar a formas de reciprocidade positivas, negativas e simétricas.

As estruturas, níveis e formas se articulam para formar sistemas de reciprocidade. No caso de Nossa Senhora da Glória (SE), as reciprocidades simétricas assumem um papel fundamental na manutenção das relações sociais estabelecidas entre os grupos de agricultores familiares. Tais relações são experimentadas muito cedo pelos mais jovens, percebidos por eles como uma manifestação festiva, mas arraigada na responsabilidade. As atividades são desenvolvidas tendo como pano de fundo os cantos e encantos da atividade.



## *(En)cantos de trabalho*

De acordo com Santana (2012), os Cantos de Trabalho são herança da África Ocidental, onde a forma de vida complexa, mística e ritualística fez com que os africanos desenvolvessem cantos e danças para todas as ações do dia a dia. Os referidos Cantos estavam presentes em todas as fases e momentos da vida das pessoas – nascimento, puberdade, casamento, morte. Eles, por sua vez, criaram um repertório vasto, em particular, no tocante ao desenvolvimento de atividades agrícolas em torno de um bem comum, coletivo, cooperativo e comunitário.

No Brasil, “Os Cantos de Trabalho” são o resultado do entrelace das tradições musicais indígenas, europeias e africanas, que remontam ao tempo colonial, escravagista, patriarcal e patrimonialista.

Portanto, para cada trabalho existe uma cantiga e/ou um canto; para o fim do trabalho, a celebração é comemorada com o samba. É um processo da manifestação cultural por meio do canto simples do povo que contam suas histórias comuns, de amor, religiosas, lamentos, agradecimentos e devoção.

Essas variadas formas musicais, reunidas sob a denominação de “Cantos de Trabalho”, servem, dentre os seus fins, para ofertar mais conforto ao trabalho exaustivo dos agricultores, em tarefas coletivas ou individuais.

Assim, “Os Cantos de Trabalho” representam a legítima sensibilidade do povo, sua inteligência e sua ação - razão pela qual tem um significado importante para o conhecimento das experiências cooperativas da agricultura familiar e das especificidades da cultura popular brasileira.

A exemplo das experiências econômicas, sociais e culturais do Batalhão, Pisada, Taipa de Casa, Ferra e Pega de Boi, dentre outras. Costumes, tradições e legados de solidariedade praticadas por agricultores familiares do município de Nossa Senhora da Glória (SE).



## *Um tempo de cooperação: os batalhões*

O termo “batalhão” é utilizado regionalmente e tem o mesmo sentido do mutirão rural ou adjunto, que se constitui em formas coletivas de trabalho. De acordo com Caldeira (1956), esse termo é utilizado nos estados de Sergipe, Bahia e Alagoas, principalmente nas zonas do Baixo São Francisco e região sertaneja.

Essa forma de cooperação é conhecida regionalmente como batalhão por aglutinar um número elevado de pessoas. Ressalta-se que cada agricultor participante se encarrega de levar os seus instrumentos de trabalho, as foices, machados, estrovangas e enxadas. Esta preocupação ocorre porque o agricultor beneficiário pode não dispor de uma quantidade suficiente de ferramentas para distribuir com todos os participantes.

O mutirão, por sua vez, se manifesta a partir de reunião da vizinhança, com o objetivo, segundo Cândido (1998, p. 49), de auxiliar “a enfrentar determinado trabalho: derrubada, roçada, plantio, limpa, colheita, malhação, construção de casa, fiação, etc”. Geralmente, os vizinhos são convocados pelo beneficiário que lhes oferece alimento e bebida, encerrando o dia de trabalho com uma festa. Não há remuneração, a não ser a obrigação moral com que fica o beneficiário de corresponder aos chamados eventuais dos vizinhos que o auxiliaram.

Este chamado não falta porque é praticamente impossível a um agricultor, que só dispõe de mão-de-obra familiar, dar conta do ano agrícola sem cooperação. Nesta perspectiva, Guimarães (1995, p. 52) salienta que: “o mutirão constituía uma espécie de sociedade de auxílios mútuos [...] e obtém a colheita necessária para a sua subsistência”.

Depreende-se, portanto que, ao ser convidado para o mutirão, o agricultor não pode recusar, uma vez que a recusa pode significar a exclusão do circuito de reciprocidade e, conseqüentemente, o indivíduo correr o risco de ficar em situação de hostilidade e isolamento perante a comunidade, pois não cumpriu com uma das obrigações das regras de reciprocidade: aceitar o convite e ao mesmo tempo dar uma dádiva.



Em outras palavras, Tedesco (1999) afirma que o indivíduo não poderia recusar o convite porque assim estaria rompendo com os laços que unem historicamente as famílias e permitem a reprodução da comunidade. A negação, a recusa ao convite, é vista, comunitariamente, como arrogância, autossuficiência, perda de prestígio e de dignidade.

O batalhão ou mutirão também pode ser oferecido a um vizinho em um momento de precisão, como resposta a uma situação-problema, constituindo-se assim em um momento marcante de solidariedade entre agricultores familiares. Nessas experiências, membros da comunidade se encarregam de informar aos demais da necessidade do trabalho coletivo para ajudar a um vizinho, por uma determinada situação, a exemplo de doença, serviços em propriedades de mulheres viúvas, agricultores com serviços atrasados em relação ao ciclo agrícola, entre outros. Em casos como estes, o agricultor beneficiado não tem a obrigação de fornecer alimentação e bebidas, visto que se encontra em situações inesperadas, ou até mesmo, em dificuldade financeira.

De acordo com o depoimento de M.F.S, que reside no povoado Lagoa do Chocalho, fica fácil compreender o processo: *“Tem um vizinho da gente que ficou doente e não podia fazer a roça dele. Aí, já tava no tempo de plantar por causa da chuva, então, juntamos todos os vizinhos e um dia de sexta-feira plantamos a roça dele”* (M.F.S, entrevista realizada em novembro de 2015).

Havia vários motivos para as manifestações de reciprocidade, e conforme relato, não havia necessariamente a obrigação de devolver o favor. Em muitos momentos era uma questão de solidariedade e camaradagem entre os sertanejos.

Os batalhões eram realizados com maior frequência durante a década de 1980; posteriormente, passaram a acontecer de forma esporádica e em épocas específicas do ano, principalmente, a partir do mês de março, ao iniciar o ciclo agrícola no sertão sergipano. Este tipo de cooperação é realizado durante todo o dia, iniciando-se ao amanhecer e terminando no final da tarde; em boa parte das vezes com uma grande festa.

A determinação de um dia de serviço para a execução das tarefas dessa forma de cooperação, dá-se, primeiramente, tendo em



vista, as obrigações diárias de cada agricultor-participante, não podendo se afastarem de seus estabelecimentos por muito tempo. E, segundo, que um dia era suficiente para que o grupo de agricultores realizasse o trabalho.

As festas, ao final do trabalho, conforme informações obtidas no município, eram comuns em estabelecimentos de agricultores com melhores condições financeiras. Contudo, nas comunidades onde residiam tocadores de violão e de sanfona praticamente não havia distinção, e todo batalhão era encerrado com festa, atividade que reforçava ainda mais os laços de amizade. A festa oferecida pelo dono do serviço aos seus colaboradores não é diferente do comum das festas na roça; acontecem geralmente nos terreiros das casas ou no próprio quintal. Homens e mulheres dançam de mãos dadas em forma de uma grande roda ou aos pares, ao som de sanfonas, violas e pifanos. Segundo Caldeira (1956), o clima gerado pela ação do álcool durante os batalhões e/ou mutirão favoreciam os relacionamentos amorosos.

326

Mutirão! Só esta palavra nos faz ressoar aos ouvidos os alegres rumores dos cantos e folguedos da roça, o estrépito dos sapateados da dança camponesa por entre a zoadá dos adufes e violas, e nos transporta ao meio das rústicas e singelas cenas de prazer da vida do sertanejo. (GUIMARÃES, 1995, p. 51).

O lado lúdico dessa forma de cooperação ajudava a transformar o árduo trabalho em uma grande festa. Eram comuns durante as atividades do batalhão as cantorias em ritmo de aboio, toadas e samba de roda. Assim, os agricultores desenvolviam as mais penosas tarefas sem percebê-las, já que estavam entretidos com os cantos.

A exemplo de J.A.S., de 85 anos, do povoado Boa Sorte, que na ocasião da entrevista, entoou a seguinte toada, nos cantos de trabalho, durante a derrubada das matas:

Bernadino foi à serra, foi pegar beija-flor. Só não quero que pegue, os canários cantador. Pau Pereiro, Pau Pereiro, Pau Pereiro ingrátidão. Todo pau floreia e brota, só o Pau Pereiro não. Pau Pereiro, Pau Pereiro, olha a seca do verão. Todo pau cai a folha, só o Pau

Pereiro não (J.A.S., entrevistada realizada em novembro de 2015).

Essa toada, repetida na mata, durante a lida, e cantada pelos agricultores, enquanto manejavam seus machados, foices, serras e estrovengas.

Enquanto uns cantavam e outros respondiam, todos desenvolviam o trabalho e, apesar de as vozes se distanciarem, continuavam o canto. Esta era também uma forma de saber se todos estavam bem.

Nos batalhões, as tarefas eram bem definidas no tocante ao gênero. Aos homens, cabia a tarefa do roçado; às mulheres, a preparação dos alimentos a serem consumidos durante o dia, entre outros afazeres domésticos; as crianças também participavam com o transporte de água – em cabaças e moringas de barro – para os trabalhadores.

Salienta-se ainda que a mão-de-obra feminina era distinta da masculina e a sua participação estava atrelada à presença masculina, que poderia ser o cônjuge, o pai ou um irmão.

Quanto à alimentação servida aos participantes do batalhão, os pratos mais comuns eram buchadas, pirões e galinhadas; destaca-se que a parada no intervalo para o almoço era anunciada por meio de cantos, como este entoado por J.S., 65 anos, no povoado Barra Verde:

Dona da casa eu quero comer / Eu quero beber / Eu quero aguardente. Faz um pagode / Não mata bode / Convida a gente. Limoeiro cai na mata fechada / A chuva era muita / E o relâmpago era demais / Sustenta a pisada / Choveu trovoada. (J.S., 65 anos, entrevista realizada em 2015).

Identificou-se que, apesar do trabalho árduo desenvolvido, nos relatos dos entrevistados, não foram percebidas reclamações e/ou tristezas, mas sim sentimento de missão cumprida – por uma roça plantada, uma festa para comemorar e uma graça alcançada.

As bebidas alcoólicas consumidas – a meladinha, uma mistura de cachaça com mel, ou cachaça com ervas regionais em infusão, o tradicional angico, imburana, quixabeira, milone, casca de pau, e vá-

rias outras combinações criativas – eram previamente preparadas pelos agricultores. Aos poucos, estas bebidas foram substituídas pelas industrializadas, a exemplo das aguardentes 21 e 51, facilmente encontradas nos armazéns dos povoados, garantindo a festa com a “pisada da cooperação”.

### *Na pisada da cooperação*

De acordo com as informações prestadas pelos agricultores do município, o termo “pisada” refere-se ao ritmo dançado por eles na realização das tarefas; dessa forma, de cooperação. A diferença entre essa modalidade e o batalhão estava no tempo necessário para a execução do serviço, considerando que a necessidade para sua realização era de apenas um período do dia. Normalmente, os serviços eram realizados à noite. O ritmo da pisada do samba de coco, conhecido tradicionalmente como um samba oriundo do improviso, semelhante a outros ritmos como, samba de embolada, aboio, trova, repente, entre outros, “tirado de cabeça”.

O som característico do coco é proveniente de quatro instrumentos conhecidos com seus nomes característicos: triângulo, ganzá, pandeiro e atabaque, mas o que marca mesmo a cadência desse ritmo é o replicar acelerado dos tamancos e das palmas. O ritmo da pisada ajudava a aquecer os corpos dos agricultores nas baixas temperaturas, comum na região no período noturno. O código de ética estabelecido pela comunidade e que deveria ser seguido era o mesmo das outras modalidades de cooperação: o compromisso moral de ter que retribuir em outro momento a ajuda recebida, ou seja, a dádiva.

Nesta perspectiva, Caldeira (1956) constatou em seu estudo sobre agricultores da região semiárida da Bahia que: “o trabalho de espalhar o milho e batê-lo sobre jiraus era outra operação em que os lavradores se assistem reciprocamente. Começando de ordinário entre 6 e 7 horas da noite, prolongando-se por três ou quatro horas” (CALDEIRA, 1956, p.193).

Outra diferença em relação ao batalhão era que, neste caso, não existia o compromisso por parte do agricultor beneficiário com o fornecimento de alimentos e bebidas. Tratava-se de atividades cor-



riqueiras, portanto, com maior incidência do que outras formas de cooperação, além da limitação de tempo, não ultrapassando um período de quatro horas.

As tarefas mais comuns executadas nas pisadas eram: quebrar o milho; debulhar o milho e o feijão; produzir a farinha de mandioca, por exemplo, conforme perceptível pelo relato de T.M.P., do povoado Angico:

[...] pois é, naquele tempo não tinha máquina e, os pais da gente colocava roça grande, onde as mais pequenas, eram de trinta tarefa, aí era muito milho. Quando era boca da noite, claro, de lua né, todo mundo se reunia ao redor das rumas de milho, descascando, cantando e dizendo versos. Também bebia né, tomava vinho, essas coisas, daí também saía paquera, saía namorinho e até casamento (T.M.P., entrevistada realizada em 2015).

Observa-se neste relato, além de descrição de momentos lúdicos, também indícios de trabalho cooperativo, com relações interpessoais, e retrato da vida cotidiana dos agricultores.

A pisada era uma forma de cooperação, também, utilizada na produção artesanal, de farinha de mandioca. Enquanto às mulheres, cabia raspar e ralar a mandioca; aos homens, cabia girar o rodete manual, prensar a massa, torrar a farinha no forno, mantê-lo aquecido e abastecido de lenha.

Esta definição das tarefas entre gênero tem como base o pensamento comum entre os agricultores da região que as mulheres conseguem realizar melhor a raspagem da mandioca, tendo em vista a sua agilidade e destreza, assim como facilidade para se agachar. A produção era para o consumo próprio da família, durante alguns meses, podendo o excedente ser emprestado, trocado ou até mesmo doado aos vizinhos.

Observou-se, no *locus* de investigação, uma grande quantidade de casas de farinha comunitárias desativadas, cujos prédios estão sendo utilizados para outros fins, a exemplo de escolas, depósitos e sedes de associações comunitárias, uma vez que as casas de farinha estão perdendo a sua finalidade, devido à redução da produção de

mandioca no município. O fenômeno acontece por conta de uma mudança no cultivo da mandioca que foi substituída pelo cultivo do milho e da palma, para atender a demanda de alimentação bovina. Outro fator que contribuiu para a queda na produção de mandioca foi o baixo preço da farinha, levando o agricultor a optar por outros cultivos de maior valor agregado.

Podemos perceber aqui uma mudança comportamental na produção, mas também no modo de vida do sertanejo, investindo seus esforços na produção de alimentos para a venda e não mais para o consumo. Neste caso, o agricultor faz a opção de vender sua produção de milho ou palma e comprar a farinha que passou a ser produzida em alta escala com uso de tecnologias. A inclusão da tecnologia nas casas de farinha é outro motivo para a desativação das casas de farinha artesanal.

330



### *Construindo cooperação: a taipa de casa*

Nesta modalidade de cooperação, vizinhos, parentes e amigos eram convidados previamente para a construção de uma casa de taipa, também conhecida regionalmente como casa de sopapo, ou pau-a-pique. Neste tipo de construção, a matéria-prima necessária era retirada nas matas próximas ao local onde seria erguida a nova moradia.

O processo acontecia da seguinte forma: depois de limpar, nivelar e bater o chão (mesmo processo usado em construção de rodovias), eram colocados os pilares de sustentação da casa, conhecidos como mastros principais que serviam para a sustentação da cumieira. Em seguida, eram colocados varões verticais com a distância de um palmo, ou 25 centímetros, entre eles, realizado o envaramento horizontal, com varas de cambotá (uma árvore fina equivalente à espessura de um dedo humano, mas que crescia atingindo uma altura superior a três metros. Também era uma árvore resistente, pois precisava durar anos resistindo à umidade).

Em seguida era feita a estrutura do telhado com caibros (ainda usado nos telhados atualmente) saindo da cumieira em direção à beira da casa. Em sentido transversal, cruzavam os caibros, as mes-



pendendo das condições financeiras dos noivos, a comunidade contribuía de alguma forma para ajudá-los, tais como: doação de objetos como sabonetes, bezerros, e até mesmo leilões de objetos doados.

### *Aboiadores da cooperação, a ferra e a pega de boi*

A ferra (ato de identificação de animais) e a pega do boi são formas de cooperação praticadas tradicionalmente pelos agricultores do sexo masculino no município de Nossa Senhora da Glória. Ressalta-se que, muitas vezes, os vaqueiros precisavam ficar alguns dias afastados de casa para a execução de algumas tarefas, como na condução do rebanho para outras áreas. No entanto, cabiam às mulheres os afazeres domésticos, cuidar dos filhos e parte das atividades do roçado.

332

Em relação à ferra de boi, o costumeiro era apenas uma grande reunião por ano em cada região, no período de inverno, para realizar a marcação a ferro quente nos animais. Já a segunda forma de cooperação era uma prática corriqueira, visto que os estabelecimentos do município, até a década de 1950, não possuíam cercas, os animais eram criados soltos agrupando-se facilmente aos rebanhos de outros proprietários. Estas faixas de terra eram denominadas de terra de heréos, pois não havia documentação legal e qualquer agricultor poderia utilizá-las.

Alguns critérios eram determinantes para a escolha dos locais onde deveria realizar-se a ferra de boi, como: disponibilidade de água, local centralizado e de fácil acesso para a maioria dos participantes, predisposição dos agricultores da localidade em fornecer a alimentação aos vaqueiros participantes – tudo era pensado para que a ação fosse bem-sucedida e, após a definição do local, este passava a ser referência na região e dificilmente mudava, permanecendo por vários anos.

Segundo relatos de agricultores nos diversos povoados do município, as ferras de boi mais famosas de Nossa Senhora da Glória eram realizadas nos povoados Lagoa Bonita, Angico, Lagoa do Rancho, Lagoa do Chocalho e Quixaba. Justamente os povoados que melhor atendiam ao conjunto de requisitos para a realização desta

prática solidária, tal como relata o depoente M.P.O., de Lagoa do Chocalho:

A gente se reunia o dia todo para ferrar os animais e às vezes aproveitava logo para vacinar também, vinha esse povo todo daqui da região, fazia comida para todos, era muito bom ver os amigos (M.P.O., entrevista realizada em 2015).

Este depoimento está em consonância com o que afirma Cunha (1914), quando ratifica que a primeira coisa que os vaqueiros dos sertões da Bahia faziam era “aprender o abc e, afinal, toda a exigência da arte em que são eméritos: conhecer os ferros das suas fazendas e os das circunvizinhas” (CUNHA, 1914, p. 84).

Chamam-se assim os sinais (letras e desenhos) no dorso dos animais, feitos a ferro quente. Tal prática vem se tornando paulatinamente em desuso, uma vez que reduz o valor comercial da pele bovina. Constata-se que alguns agricultores do município utilizam marcadores numéricos fixados nas orelhas dos animais para fins de identificação da propriedade do animal.

O vaqueiro, não se contentando em ter de cor os ferros de sua fazenda, aprendia com os demais, chegando, em algum momento, por extraordinário esforço de memória, a conhecer, uma por uma, não só as reses de que cuidava, como as dos vizinhos, incluindo-lhes a genealogia e hábitos característicos, os nomes, as idades, entre outros. Ressalta-se que a cooperação e a confiança entre os vaqueiros no passado também foi relatado como capital cultural, em Nossa Senhora da Glória. Quando um vaqueiro encontrava um animal de terceiros, cuja marca era conhecida, entregava de imediato ao seu proprietário. Quando não conseguia identificar o proprietário, guardava o animal em sua propriedade, cuidando da mesma forma em que tratavam o rebanho, e sem usá-lo para o trabalho, na expectativa que o dono um dia aparecesse ou que o animal morresse de velho. Nos acordos entre o vaqueiro e o fazendeiro, em se tratando de uma fêmea, no caso de reprodução, a cada quatro animais nascidos, um seria para o vaqueiro que estava com a posse, denominando-se de quarteiração.

A pega de boi foi outro tipo de cooperação citada, até o final dos anos de 1970, na região. Quando um vaqueiro precisava encontrar algum animal desaparecido, recorria à ajuda dos vizinhos e amigos para localizá-lo em matas fechadas. Este resgate acontecia, conforme relato de P.J.M., de Lagoa do Chocalho:

A pega de boi era assim: quando um animal que pertencia à gente fugia, naquele tempo, a gente reunia os amigos e ia procurar até encontrar. Às vezes achava logo e às vezes demorava, mas a gente só voltava quando achava (P.J.M., entrevista realizada em novembro de 2015).

E em ações como estas entoavam canto de trabalho em forma de repente durante a *pega* de boi, como afirma T.M.P., ex-vaqueiro do Povoado Angico:

334

Fui convidado para uma festa, Pedro Silva me convidou, Para ir à terra do mandi, pra pegar voador, Antônio, Zeferino, Luiz, Daniel, Pedro, Caboclo, Eliseu e Xavier, Vieram avisar que o boi é bravo e corredor, o garrote correndo faz bagaceira na sucupira, na caatinga, por meio da imburana, alecrim, gameleira, descendo o riacho até a cachoeira, e ainda corre dizendo eu sou voador (T. M. P., entrevista realizada em 2015).

Os vaqueiros também tinham seus cantos de trabalho, emitidos em forma de aboio, que serviam para conduzir os animais e se comunicarem com os outros vaqueiros. Esses cantos de trabalho eram usados diariamente pelos vaqueiros, na sua lida com o trabalho:

Se um vaqueiro tinha de pegar uma ou mais reses de sua fazenda no território de outro, dirigia-se primeiramente ao respectivo proprietário ou vaqueiro e pedia campo, o que significa consentimento e auxílio, e ninguém podia recusar-se a dar campo (CALDEIRA, 1956, p. 196).

O compromisso moral perpassa a cadeia cultural, fortalecida nas relações interpessoais dos agricultores familiares. Não obstan-

te, averigua-se que essa cultura está extinta, devido a mudanças tradicionais e à inserção das tecnologias no processo de produção.

### *Considerações finais*

Constata-se que, principalmente, a partir da década de 1980 o Estado passou a se apresentar como uma forma de dádiva nos tempos modernos. Ele seria a representação da solidariedade, utilizando-se das associações de desenvolvimento comunitário para operacionalizar a redistribuição de forma ampla e igualitária. Daí a importância das associações para o Estado, servir de instrumento para a implantação de políticas públicas.

O Estado assumiu o papel de representação da solidariedade, na medida em que os serviços, que até então eram realizados internamente pela própria comunidade, passaram a ser assumidos pelo ente público.

Um exemplo é da construção de casas de farinha motorizadas, construção de casas populares em alvenaria, mecanização da agricultura, por exemplo. Ao mesmo tempo, o Estado efetivou uma perigosa relação de dependência assistencialista, com fins eleitoreiros.

Entende-se que esta tentativa de substituição de dádivas entre os agricultores familiares pelo Estado não poderia dar certo, uma vez que são sistemas diferentes, com princípios diferentes. A partir do momento em que se pagam impostos para obter em contrapartida serviços, a relação passa a ser vista como uma troca, prevalecendo a quitação monetária de dívidas e a impessoalidade, contrariando, dessa forma, os pressupostos da dádiva.

Outro aspecto é que os Programas de Desenvolvimento Rural Integrado, implantados em Sergipe, a partir da década de 1970, pelo Polo Nordeste e na década de 1980, pelo PRONESE, embora definidos como projetos de desenvolvimento sustentável, não tiveram a preocupação com os aspectos culturais e históricos. Prevalece estritamente o aspecto econômico, levando uma visão de mercado para o agricultor familiar.

Neste sentido, verificou-se que as práticas de cooperação (batalhão, pisada, taipa de casa, a pega e a ferra de boi) em contrapo-



sição ao modelo de organização implantado pelo Estado, por meio das associações, não estavam atreladas ao retorno financeiro. O compromisso da participação era determinado pelos princípios da solidariedade entre vizinhos, amigos e parentes.

Observou-se também que as atividades lúdicas desenvolvidas durante a execução das tarefas nas diversas formas de cooperação eram importantes para a interação social das comunidades e para o entretenimento dos participantes nas tarefas mais árduas. As tarefas desenvolvidas durante as formas de solidariedade eram bem definidas por grupo de participantes e por gênero. Nesta conjuntura, as mulheres assumiam os papéis secundários, no entanto, em relação às formas de cooperação denominadas de pega e ferra de boi, eram praticadas exclusivamente pelos homens.

336

Dado o exposto, as diferenças observadas entre gêneros nas práticas solidárias constituem o capital social e cultural dos grupos de agricultores familiares analisados, com uma centralização das atividades na figura masculina; contudo, o papel feminino tinha relevância fundamental para a realização das tarefas. Nesta perspectiva, a interferência do Estado nos processos de cooperação dos agricultores familiares contribuiu para a extinção cultural dos rituais de cooperação.

## Referências

- BAHIA, SINGULAR E PLURAL. *Cantos de Trabalho*. Direção: José Estevez. Produção Josias Pires e Edinilson Mota. IRDEB, 2000. Documentário. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=O0AoVe3RIZY&t=1310s>. Acesso em junho de 2017.
- CAILLÉ, A. Dádiva e associação. In: MARTINS, P. H. (org.). *A dádiva entre os modernos*: discussão sobre os fundamentos e as regras do social. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002a. p. 191-205.
- CALDEIRA, C. *Mutirão*: formas de ajuda mútua no meio rural. São Paulo: Brasiliense, 1956.
- CÂNDIDO, Antonio. *Os parceiros do Rio Bonito*. 7. ed. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1987.

GIL, Antônio Carlos. *Como elaborar projetos de pesquisa*. São Paulo: Atlas, 2008.

GUIMARÃES, B. *O seminarista*. São Paulo: Ática, 1995.

LÉVI STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1982.

MAIA, C.; LOPES, M. Formas tradicionais de solidariedade camponesa no Vale do Jequitinhonha, Montes Claros, *Unimontes Científica*, v. 5, n. 2, jul./dez. 2003.

MEAD, G. H. *Mind, self and society*. Chicago: The University of Chicago Press, 1934/1967. Disponível em <<http://spartan.ac.brocku.ca/lward/>>. Acesso em ago. 2002.

MEIRA FILHO, N. *Associações de agricultores familiares: fatores de sucesso e insucesso*. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2004.

PRONESE. *I Relatório anual de avaliação de Processo*. Aracaju: 1988.

PRONESE. *Relatório de atividades 1991-1994*. Aracaju:1994.

SANTANA, Sandro Luiz Cardoso. *Memória e esquecimento nos cantos de trabalho da Quixabeira*. Revista USP – São Paulo 2017.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, T. T. (Org.). *Identidade e diferença: A perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

TEDESCO, José Carlos. *Terra, trabalho e família: racionalidade produtiva e ethos camponês*. Passo Fundo: EDIUPE, 1999.

TRIVIÑOS, Augusto Nivaldo Silva. *Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação*. São Paulo: Atlas, 1987.

WOORTMANN, K. *Com parente não se negocia*. Anuário Antropológico 1987. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. p. 11-73.

