

**UNIVERSIDADE DO EXTREMO SUL CATARINENSE – UNESC  
UNIDADE ACADÊMICA DE HUMANIDADES CIÊNCIA E  
EDUCAÇÃO – UNAHCE  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO – PPG  
MESTRADO EM EDUCAÇÃO**

**ODÉCIA ALMEIDA DE SOUZA**

**ESPAÇO DE EDUCAÇÃO E IDENTIDADES: FESTA DO  
COLONO DE MARACAJÁ (SC), 1989-2015**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Extremo Sul Catarinense – UNESC, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Educação.

Orientador: Prof. Dr<sup>a</sup>. Marli de Oliveira Costa

**CRICIÚMA  
2016**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

S729e Souza, Odécia Almeida de.

Espaço de educação e identidades : Festa do Colono de Maracajá (SC), 1989-2015 / Odécia Almeida de Souza ; orientadora : Marli de Oliveira Costa. – Criciúma, SC : Ed. do Autor, 2016.

231 p. : il. ; 21 cm.

Dissertação (Mestrado) - Universidade do Extremo Sul Catarinense, Programa de Pós-Graduação em Educação, Criciúma, 2016.

1. Festa do Colono – Maracajá (SC). 2. Festas populares – Aspectos educacionais. 3. Educação não-formal. 4. Identidade cultural. I. Título.

CDD. 22. ed. 398.098164

Bibliotecária Eliziane de Lucca Alosilla – CRB 14/1101  
Biblioteca Central Prof. Eurico Back - UNESC

**ODÉCIA ALMEIDA DE SOUZA**

**“ESPAÇO DE EDUCAÇÃO E IDENTIDADES: FESTA DO COLONO EM MARACAJÁ (SC), 1989-2015”**

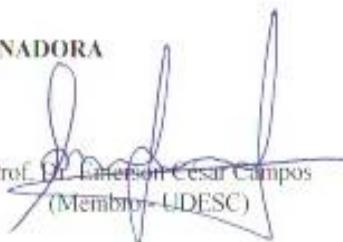
Esta dissertação foi julgada e aprovada para obtenção do Grau de Mestre em Educação no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Extremo Sul Catarinense.

Criciúma, 28 de março de 2016.

**BANCA EXAMINADORA**



Prof. Dra. Marli de Oliveira Costa  
(Orientadora - UNESC)



Prof. Dr. Emerson Cesar Campos  
(Membro - UNESC)



Prof. Dr. Cleair da Silva Cabral  
(Membro - UNESC)

Prof. Dr. João Henrique Zanelatto  
(Suplente - UNESC)



Prof. Dr. Vidalcir Otigara  
Coordenador do PPGÉ-UNESC



Odécia Almeida de Souza  
Mestrando



Aos meus avós paternos Hercílio José de Souza e Maria Constância Farias de Souza (*in memoriam*) e maternos Boaventura Fermiano de Almeida e Maria Farias de Almeida (*in memoriam*), agricultores que criaram com dificuldades as suas famílias e contribuíram para a formação do município de Maracajá, assim como meus pais Edevaldo Hercílio de Souza e Izabel de Almeida Souza e outros familiares.

A todos agricultores da Paróquia de Maracajá que hoje enfrentam as transformações impostas pelo mercado global e em especial aos entrevistados nesta pesquisa.

À senhora Margareth Maria Tomasi Rocha (*in memoriam*), uma das fazedoras da festa que em vida preocupou-se em identificar fotografias e guardar os registros documentais que ajudam a compor aspectos da história da Festa do Colono de Maracajá.



## AGRADECIMENTOS

Hoje me sinto como naqueles dias de última prova da roupa nova para a festa da comunidade, que na década de 1990 eu esperava com tanta ansiedade, pois era um dos poucos espaços festivos que eu frequentava. O momento é de celebrar a conclusão de mais uma etapa da vida, mas antes de “partir para a festa” preciso reconhecer que durante a caminhada contei com pessoas muito especiais que me apoiaram, ensinaram e compreenderam.

Primeiramente agradeço a meu marido e amigo, Carlos Alberto da Silva (Beto), que há oito anos na minha vida é muito mais que um companheiro e que, desde o início do processo seletivo, sempre disse: “Tenta! Tudo na vida tem chance de dar certo ou errado, se não tentar não vais saber”. Meu professor de direção automobilística, me ensinando a criar coragem para superar o medo de dirigir até a UNESC; meus olhos procurando os livros nas altas prateleiras da biblioteca; meu parceiro de discussões teóricas; e o primeiro a ouvir as análises desta pesquisa. Meu terapeuta, enfermeiro, psicólogo, cozinheiro, faxineiro... Meu amor... Você é festa na minha vida, serei sempre grata por todo incentivo e apoio. Eu consegui! Te Amo! Expresso minha gratidão e meu respeito aos meus pais Edevaldo Hercílio de Souza e Izabel de Almeida Souza, exemplos de superação, de união e de amor à família. Obrigada por cada oração, por cada vela acesa a cada obstáculo enfrentado. Agradeço também a meus irmãos Ismael e Murilo e aos demais familiares e amigos(as) que torceram pelo meu sucesso e que emanaram energias positivas para a minha vida. Sei que vocês entenderam meu isolamento durante esse período. Agora teremos tempo para nossas conversas e nossas festas.

Não posso deixar de registrar meus agradecimentos a uma amiga especial, Josiane Eugênio, quem colocou literalmente meus pés no mestrado, pois até então eu achava que ser mestre era algo quase inatingível, mas um dia ela me disse: “Tu vais fazer! Começa como aluna especial. Chegou a tua hora, abriu a disciplina de Patrimônio Cultural e Educação Patrimonial e você precisa conhecer a professora Lili”. E foi, dito e feito! Deu tudo certo e hoje eu estou aqui concluindo mais esta etapa da minha vida acadêmica. Obrigada, Josi, e parabéns pela sua brilhante carreira, tenho orgulho de você e me sinto feliz por também ser fruto do PPGE-UNESC!



Os colegas e amigos(as) que fiz nesse período do mestrado foram muito importantes no decorrer da caminhada, parceiros de apresentações de trabalhos, de participação em eventos, em almoços e cafés filosóficos; e, como não poderia ser diferente, companheiros de festas. Meus agradecimentos por ter convivido com pessoas tão inteligentes e especiais, que acima de tudo sabem viver a vida. Preciso destacar a minha “amiga grande”, Miryan Debiasi, que me ensinou a usar o “Alt Gr” e tantas outras coisas sobre o mundo da educação; a minha “amiga estrela”, Viviane Candiotto, bailarina que esbanja sensibilidade e talento por onde passa; as amigas “dupla inseparável” Daiane e Bruna, super aplicadas em seus estudos teóricos, com quem formei trio para compreender um pouco de Marx; a minha amiga Cissa, parceira de estrada, de tapioca e de estudos de Benjamin; a Kelli, poço de positividade, tranquilidade e elegância. Aos demais colegas: Viviane Cardoso, Soenia, Carlos, Wagner, Rodrigo, Izabel, Marisalba, Daiane Fregulia, Daiane Martinhago, Letícia, Thais, Fernanda e Chaiene: obrigada pela oportunidade de compartilhar com vocês saberes, dúvidas, ansiedades e expectativas. Sentirei saudades!

Durante o mestrado fiz mais disciplinas do que era obrigatório para obter o título de mestre. Isso para poder conviver e aprender sempre mais com os professores desse programa. Há alguns que contribuíram decisivamente para o meu amadurecimento acadêmico, e a esses dedico meu reconhecimento e minha gratidão: a professora Giani Rabelo, exemplo de militância em defesa das memórias educacionais da região sul do estado de Santa Catarina; o professor Alex Sander da Silva, que me introduziu no mundo da filosofia; a professora Janine Moreira com quem refleti conscientemente sobre os ensinamentos de Paulo Freire; os professores Carlos Renato Carola e André Cechinel que nos conduziram por uma viagem pela teorias do conhecimento; e, por fim, os professores Rafael Rodrigo Mueller e Vidalcir Ortigara que me fizeram compreender melhor as ideias pedagógicas que norteiam projetos e propostas em diversas instâncias educacionais.

Registro meus agradecimentos especiais a minha orientadora e amiga, Prof. Dr<sup>a</sup> Marli de Oliveira Costa, com quem tive o prazer de conviver nesses dois anos. Querida Lili, no decorrer do processo de pesquisa expressaste paciência, gentileza e competência ao me ajudar a manter o distanciamento necessário para elaborar reflexões coerentes acerca de uma Festa da qual sou tão próxima. Suas sugestões de leitura, suas críticas construtivas, seus apontamentos minuciosos nas correções



foram fundamentais para o aperfeiçoamento do meu olhar de pesquisadora e do meu aprendizado para perceber as diversas representações, socialmente construídas no mundo da cultura e da educação. Obrigada também por todos os conselhos e ensinamentos relacionados a minha vida pessoal.

Saliento a importância de agradecer aos professores que compõem a banca examinadora, composta pelo Prof. Gladir da Silva Cabral, que ajudou a corrigir e conter a minha escrita “hemorrágica” e esclareceu muitas dúvidas sobre a construção social das identidades; e pelo Prof. Emerson Cesar Campos, pelas preciosas reflexões sugeridas durante a qualificação desta pesquisa.

O Programa de Pós-Graduação em Educação da UNESC tem uma funcionária especial: Vanessa, você merece reconhecimento, pois desde o primeiro contato foste prestativa, ágil e objetiva. Obrigada por tudo, para mim você é conceito “A” nas disciplinas da vida.

Aos meus entrevistados agradeço a atenção disponibilizada e por aceitaram a proposta da pesquisa permitindo que eu entrasse em suas casas, e se dedicando em rememorar suas lembranças e suas opiniões sobre o meu objeto de estudo.

Meus agradecimentos finais para a PROSUP/CAPES, pela concessão da bolsa de estudos que possibilitou a minha presença no Programa de Pós-Graduação em Educação da UNESC; e para a Universidade do Extremo Sul Catarinense, pelo acolhimento e pela oportunidade concedida.



Mas o homem ordinário escapa silenciosamente a essa conformação. Ele inventa o cotidiano, graças às artes de fazer, astúcias sutis, táticas de resistência pelas quais ele altera os objetos e os códigos, se reapropria do espaço e do uso a seu jeito. Voltas e atalhos, maneiras de dar golpes, astúcias de caçadores, mobilidades, histórias e jogos de palavras, mil práticas inventivas provam, a quem tem olhos para ver, que a multidão sem qualidades não é obediente e passiva, mas abre o próprio caminho no uso dos produtos impostos, numa ampla liberdade em que cada um procura viver do melhor modo possível a ordem social e a violência das coisas.

(CERTEAU, 1994)



## RESUMO

Este estudo problematiza a Festa do Colono realizada no município de Maracajá (SC) como um espaço de educação não formal. Para tanto, foi necessário revisitar a história da constituição da Festa a partir da história do município e dos interesses da Igreja Católica, bem como problematizar os conceitos de identidade, cultura, patrimônio imaterial e festa. O objetivo geral do trabalho é compreender o espaço “festa” como local de trocas culturais, visando à educação das novas gerações. O trabalho é resultado de uma pesquisa situada nas ciências sociais e humanas, e vinculada à história da educação, sendo utilizadas como vertentes teóricas a história, a história cultural e a história do tempo presente. A constituição do *corpus* da pesquisa se deu com aportes de depoimentos orais obtidos por meio de entrevista semidirigida e com pesquisa documental. A delimitação temporal compreende o ano de 1989, quando a Festa foi criada oficialmente, transcorrendo até o ano de 2015, quando ocorreu sua 25ª edição. Teoricamente, este estudo foi embasado pelos pressupostos de Certeau (1994; 1995; 2007), Brandão (1985; 1986; 1989; 2000; 2007; 2008), Canclini (1983a; 1983b; 2006), Chartier (1984; 1990; 1995), Flores (1997a; 1997b), Seyferth (1984; 1997; 2011), Gohn (2006; 2013; 2014), Streck (2006; 2010; 2013) e Hall (2006), entre outros autores que corroboraram para o entendimento de categorias como cultura e cultura popular, festa, identidade, educação não formal e educação popular. As análises realizadas conforme o *corpus* e o referencial teórico mostram que a Festa do Colono se constitui como um espaço polissêmico, atravessado por contradições identitárias, culturais e econômicas que extrapolam os limites dos dias festivos. Por outro lado, atividades como desfile de carros alegóricos, Semana da Juventude, Encontro de Agricultores, Olimpíadas Rurais e apresentações culturais trazem em sua organização conteúdos educativos, na perspectiva da educação não formal e em certos momentos da educação popular. No entanto, essas atividades foram problematizadas já que, em algumas situações, reproduzem visões de mundo voltadas à massificação cultural e à reprodução de discursos que não referenciam as identidades culturais locais.

**Palavras-chave:** festa, educação, cultura, identidades.



## ABSTRACT

This study discusses the Settler's Festival held in the city of Maracajá (SC) as a non-formal education space. Thus, it was necessary to revisit how the festival history was constituted from the perspective of town's history and the interests of the Catholic Church, as well as discuss the concepts of identity, culture, intangible heritage and feast. The main objective of this study is to understand the Festival not only as a place of sociability and tourist attraction, but also as a place of cultural exchange aimed at the education of new generations. This work is the result of a research situated in the social sciences and humanities field linked to the history of education using history aspects, cultural history and the history of the present time. The research corpus befalls by oral testimonies obtained through semi-directed interviews and documentary research. The temporal boundaries include the year 1989, when the festival was officially established, until the year 2015, when happened its 25th edition. This study was based by Certeau (1994; 1995; 2007), Brandao (1985; 1986; 1989; 2000; 2007; 2008), Canclini (1983a; 1983b; 2006) Chartier (1984; 1990; 1995) , Flowers (1997a; 1997b), Seyferth (1984; 1997; 2011), Gohn (2006; 2013; 2014), Streck (2006; 2010; 2013) and Hall (2006) assumptions, as well as other authors who corroborate for the understanding categories like culture and popular culture, feast, identity, non-formal education and popular education. The corpus and the theoretical framework analysis show that the Settler's Festival is constituted as a polysemic space, which passed through by identity, cultural and economic contradictions that go beyond of the holidays period. On the other hand, activities like parade with floats, youth week, farmers meetings, rural Olympics and cultural performances bring educational content from the perspective of non-formal education and sometimes popular education. However, these activities have been problematized, in some situations, reproduce world views focused on cultural massification and reproduction of speeches that do not reference the local cultural identities.

**Keywords:** feast, education, culture, identities.



## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Mapa do município de Maracajá com os limites dos bairros e divisas conforme delimitação do ano de 2004. ....	60
Figura 2 - Moradores participando atividades na capela de Maracajá e no fundo a Igreja Matriz em construção. Década de 1960 .....	64
Figura 3 - Construção da Igreja Matriz - Década de 1950 .....	65
Figura 4 - Colheita da mandioca na propriedade de José Nascimento Farias (Década de 1960).....	73
Figura 5 – BR-101 em Maracajá na década de 1960.....	76
Figura 6 - Festa de Nossa Senhora do Bom Parto na comunidade de Encruzo do Barro Vermelho - Década de 1940.....	98
Figura 7 - Folders da Festa do Colono dos anos de 2012 e 2015 .....	102
Figura 8 - Folder da Primeira Festa do Colono de Maracajá em 1989 .....	109
Figura 9 - Fotografia do baile de escolha da rainha e princesas da Festa .....	121
Figura 10 - Desenho do vestido da rainha e das princesas da Festa do Colono de 2011 .....	123
Figura 11: Apresentações culturais da Festa do Colono – edições dos anos de 1997, 1998 e 2015 .....	142
Figura 12 – Momentos da missa da Festa do Colono do ano de 1990 e 2001 .....	145
Figura 13 - <i>Folder</i> da Festa do Colono realizada no ano 2000 .....	149
Figura 14 - Desfile de carros alegóricos respectivamente dos anos de 2005, 2008, 1993 e 1998 .....	156
Figura 15: Desfile de carros alegóricos na Festa do Colono do ano de 2015.....	159
Figura 16 - Modalidades das Olimpíadas Rurais - prova do topiador e debulhar o milho anos de 2008 e 2007.....	163
Figura 17 - Engenho de cana-de-açúcar instalado na Festa do Colono do ano de 1991 e 2015.....	170
Figura 18 - Apresentação da Família Farias na Festa do Colono do ano de 1991 .....	173



Figura 19 - Almoço de domingo na Festa do Colono de Maracajá do ano de 1992.....	180
Figura 20 - Escola da rainha e princesas da Festa do Colono de Maracajá 1990 e 2012.....	185
Figura 21 - Desfile de camponesinhas Festas do Colono de 1992 e 2007 .....	186
Figura 22 - Folder da Festa do Colono de 2012 .....	187



## **LISTA DE GRÁFICOS**

Gráfico 1 - Registro de Licenciamento de engenhos no distrito de Morretes (Maracajá) nos anos de 1943 a 1952.....	72
Gráfico 2 - Produção de fumo por estado da região Sul (toneladas) 1940 a 2008.....	83
Gráfico 3 - Número de contratos de financiamentos concedidos a agricultores e cooperativas de produtores de fumo .....	86
Gráfico 4 - Rizicultura e fumicultura em hectares cultivados no município de Maracajá (2006-2011-2014).....	87



## **LISTA DE QUADROS E TABELAS**

Quadro 1 - Materiais impressos analisados .....	40
Quadro 2 - Perfil dos entrevistados .....	43
Tabela 1: População Urbana e Rural em Santa Catarina 1940 – 2000..	61



## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	<b>31</b>
<b>2 MARACAJÁ E SUA FESTA DO COLONO</b> .....	<b>58</b>
2.1 ASPECTOS GERAIS DO MUNICÍPIO.....	59
2.2 A INFLUÊNCIA DA IGREJA CATÓLICA NA VIDA SOCIAL, ECONÔMICA E CULTURAL DE MARACAJÁ.....	63
2.3 ASPECTOS DA HISTÓRIA DO TRABALHO AGRÍCOLA NO MUNICÍPIO DE MARACAJÁ.....	68
2.4 MODERNIZAÇÃO DA AGRICULTURA NO MUNICÍPIO DE MARACAJÁ.....	74
<b>3 AGRICULTORES E COLONOS: REPRESENTAÇÕES E IDENTIDADES A PARTIR DA FESTA</b> .....	<b>90</b>
3.1 O ATO DE FESTEJAR.....	90
3.2 A “INVENÇÃO” DA FESTA DO COLONO DE MARACAJÁ .	105
3.3 QUEM É O COLONO/AGRICULTOR CELEBRADO E REPRESENTADO NA FESTA?.....	110
3.4 A CRIAÇÃO DO “DIA DO COLONO” E SUAS IMPLICAÇÕES IDENTITÁRIAS .....	115
3.5 A CATEGORIA “COLONO” ENQUANTO ELEMENTO DE LEGITIMAÇÃO DE IDENTIDADE ÉTNICA.....	120
3.6 AS IDENTIDADES E AS REPRESENTAÇÕES DOS AGRICULTORES NA ATUALIDADE.....	125
<b>4. CELEBRAR, RELEMBRAR E APRENDER: AS RELAÇÕES EDUCATIVAS E IDENTITÁRIAS NA FESTA DO COLONO DE MARACAJÁ</b> .....	<b>131</b>
4.1 CONSIDERAÇÕES SOBRE OS ASPECTOS EDUCACIONAIS DA FESTA.....	132
4.1.1 Definições e princípios da educação não formal.....	132
4.1.2 Educação popular como expressão de educação não formal.....	135
4.2 FESTAS, VALORES E TRADIÇÕES: PREOCUPAÇÕES COM AS NOVAS GERAÇÕES .....	138
4.2.1 A participação das instituições de ensino de Maracajá na Festa do Colono .....	141
4.2.2 Educação e religião na Festa: Semana da Juventude, Missa Campal e Benção das Máquinas .....	144
4.2.2.1 A hora da Missa.....	144
4.2.2.2 A Semana da Juventude .....	147



<b>4.3 AS ATRAÇÕES DA FESTA E SUAS NUANÇAS EDUCACIONAIS E IDENTITÁRIAS.....</b>	<b>151</b>
<b>4.3.1 Desfile de carros alegóricos.....</b>	<b>151</b>
<b>4.3.2 As Olimpíadas Rurais e outras questões educativas na Festa .....</b>	<b>159</b>
<b>4.3.3 Encontro Regional de Agricultores e a preocupação com a educação ambiental.....</b>	<b>166</b>
<b>4.3.4 O engenho como objeto de educação e memória na Festa....</b>	<b>169</b>
<b>4.3.5 A música como objeto de educação e memória na Festa: show de valores da terra.....</b>	<b>172</b>
<b>4.4 OUTROS ATRATIVOS: QUESTÕES IDENTITÁRIAS .....</b>	<b>179</b>
<b>4.4.1 Gastronomia e identidade na Festa: evocações pelo paladar .....</b>	<b>179</b>
<b>4.4.2 Escolha das rainhas e princesas e desfile de camponesinhos(as) na Festa .....</b>	<b>183</b>
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>190</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>195</b>
<b>ANEXOS .....</b>	<b>217</b>



## 1 INTRODUÇÃO

Este estudo aborda a Festa do Colono de Maracajá como espaço de múltiplas relações identitárias e experiências de educação não formal. A escolha da temática da pesquisa foi delineada primeiramente por motivações endógenas, vinculadas à minha própria história de vida, enquanto filha e neta de agricultores, moradora de comunidade rural desse município, desde o meu nascimento, e também por memórias da infância e da juventude, como participante da Festa de Colono de Maracajá.

Em minha vida profissional estive conectada com questões relacionadas aos patrimônios culturais de Maracajá, inicialmente como professora de história e depois como pesquisadora do Centro Histórico Cultural “Avetti Paladini Zilli” e responsável pelas atividades e projetos de educação patrimonial desenvolvidos junto às escolas, às comunidades e no espaço museal municipal.

Ainda durante minha trajetória acadêmica, pesquisei aspectos da história de Maracajá, trabalhando com a metodologia de história oral e com a pesquisa documental, problematizando as convenções da história oficial, o que resultou em monografias e publicações.<sup>1</sup>

A partir do ano de 2011, como professora efetiva da Prefeitura Municipal de Maracajá, fui convidada a participar da organização da

---

<sup>1</sup> SOUZA, O. A. de; FREITAS, B. R. de. **Educação Patrimonial nos currículos escolares da rede municipal de ensino de Maracajá-SC**: uma proposta interdisciplinar. (Monografia) Universidade do Sul de Santa Catarina. Araranguá, 2004.

SOUZA, O. A. de. **Conflitos e mudanças**: os Xokleng e os imigrantes europeus no Vale do Rio Araranguá durante a segunda metade do século XIX. (Monografia) Curso de Pós-Graduação, Especialização em História Social e História Cultural. Universidade do Extremo Sul Catarinense, 2005.

SOUZA, O. A. de; FARIAS, D. S. E. Xokleng e colonizadores: etno-história do município de Maracajá. In: FARIAS, D. S. E. **Maracajá**: Pré-história e Arqueologia. Tubarão: Ed. UNISUL, 2005.

SOUZA, O. A. de; MORAES, L. V. M. **Maracajá**: outras memórias novas histórias. Samec: Florianópolis, 2009.

SOUZA, O. A. de. **Museu, escola e comunidade**: análise da aplicação da metodologia de educação patrimonial na Rede Municipal de Ensino de Maracajá-SC, 2004- 2010. Monografia do Curso de Pós-Graduação em História: Gestão Arquivologia, Arqueologia, Museologia e Educação Patrimonial. Universidade do Sul de Santa Catarina, Tubarão, 2010.

Festa do Colono e, nesse momento, passei a ter contato direto com os bastidores, com os interlocutores e participantes da Festa. Desse modo, defrontei-me com alguns conflitos em torno do formato que o evento vem recebendo. Alguns organizadores e participantes da Festa manifestavam resistências a uma série de imposições que o mercado turístico-cultural tenta determinar para a Festa.

Percebi, nestes últimos anos, que muitas vezes os interesses da organização e do mercado foram divergentes dos interesses que alguns participantes e atores culturais tinham para com a Festa, principalmente no que se refere à limitação do espaço das expressões culturais populares em detrimento da exaltação de atrações comerciais.

Essas inquietações foram aumentando significativamente quando participei da “viagem” pelas teorias do conhecimento proporcionada pelas disciplinas obrigatórias e optativas do mestrado em educação do Programa de Pós- Graduação em Educação (PPGE) da Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC). Diante da apresentação de novos conceitos e reformulação de conceitos antes consolidados, consegui delimitar melhor o problema da pesquisa e elencar possíveis categorias de análise que contribuiriam para nortear o trabalho de pesquisa.

A presente dissertação busca responder ao seguinte problema: a Festa do Colono de Maracajá pode ser percebida como possível espaço de educação não formal? Que valores, conhecimentos e práticas, em sua repetição anual, podem ser apropriados pelas novas gerações?

Busco respostas e proponho discussões para as seguintes indagações: será que atividades culturais desenvolvidas na Festa contribuem para que as novas gerações conheçam os modos de vida associados à agricultura no município em outras temporalidades? O que permaneceu, o que sofreu alterações e o que foi assimilado pela indústria cultural ao longo desses anos? Como os consumidores da festa reelaboram os conteúdos culturais que circulam no evento? Quais são os espaços da cultural popular reconhecidos na Festa? A Festa pode se apresentar como espaço de educação não formal?

O objetivo geral que fundamenta esta reflexão é compreender o espaço “festa” como local de trocas culturais, visando à educação das novas gerações. Dessa forma, ao estudar as tessituras da Festa do Colono de Maracajá tenho como objetivos específicos: analisar o processo histórico de constituição e legitimação identitárias da Festa e do “colono”; refletir sobre o conteúdo educativo presente nas atividades da Festa; observar os espaços da cultura popular na Festa entre o

período de 1989 a 2015; investigar de que maneira algumas permanências do modo de vida dos colonos de Maracajá, manifestados na festa, ainda resistem à lógica da globalização; e finalmente refletir sobre a apropriação de diferentes aprendizagens por parte dos consumidores da festa.

A escolha de um objeto de pesquisa envolve seleções que nos acompanham enquanto pesquisadores e essas escolhas algumas vezes se relacionam com a história de vida de quem pesquisa e principalmente com o seu percurso acadêmico. Esse pensamento converge com as reflexões de Augusto Nivaldo Silva Triviños (1987) quando afirma que não existe neutralidade incondicional do pesquisador na delimitação de sua pesquisa. A própria escolha do tema já define as pretensões, os valores e as perspectivas.

Inicialmente, cabe estabelecer que o lugar deste estudo foi delineado seguindo os princípios das pesquisas em ciências sociais e humanas compreendidos pela história, principalmente pela história da educação, adotando a abordagem qualitativa de investigação acadêmica.

O presente estudo tem como vertentes teóricas a história cultural e a história do tempo presente, e os depoimentos orais juntamente com a pesquisa documental, como aportes que constituem o *corpus* da pesquisa. Ao situar as escolhas teórico-metodológicas convém citar as considerações de Michel de Certeau (2007) sobre a escrita da história. O historiador define: “Toda pesquisa historiográfica se articula com um lugar de produção socioeconômico, político e cultural. Implica um meio de elaboração que circunscrito por determinações próprias” (CERTEAU, 2007, p. 66). O autor reforça que “é em função deste lugar que se instauram os métodos, que se delineia uma topografia de interesse, que os documentos e as questões, que lhe serão propostas, se organizam” (CERTEAU, 2007, p. 67). Sendo assim, é necessário apresentar alguns aspectos das teorias e métodos escolhidos para o desenvolvimento da pesquisa, percebendo suas imbricações com as produções em história da educação.

Peter Burke (2008), ao refletir sobre história cultural, considera que não existe concordâncias sobre a gênese desta abordagem, da mesma forma que são polissêmicos os conceitos de cultura. Para o autor, a história cultural, “uma cinderela entre as disciplinas, desprezada por suas irmãs bem sucedidas”<sup>2</sup> (BURKE, 2008, p. 7), foi redescoberta nos

---

<sup>2</sup> Neste caso, a história das ideias, a história das mentalidades, a história social, entre outras (BURKE, 1992, p. 7).

anos 1970, porém sua origem remete-se aos anos finais do século XIX, principalmente em estudos realizados na Alemanha e na Inglaterra. Nesse sentido, Burke (2008) mostra que, até a emergência da nova história cultural a partir dos anos de 1970, houve um percurso histórico longo que envolveu algumas fases. A nova história cultural seria, para Burke, a quarta fase da história cultural, sendo datada a partir das décadas de 1970 e 1980.

Thais Nivia de Lima e Fonseca (2003) define que a história cultural apresenta-se como um campo historiográfico que adota fundamentos de investigação herdados do movimento dos *Annales*, de Lucien de Febvre e Marc Bloch, e da nova história, mas que possui pressupostos teóricos metodológicos que lhe são próprios.

Compreendendo, portanto, brevemente o percurso da produção historiográfica em história cultural, cabe citar as ideias norteadoras desta vertente historiográfica, que para Burke podem ser resumidas da seguinte forma:

Em primeiro lugar, a substituição da tradicional narrativa de acontecimentos por uma história problema. Em segundo lugar, a história de todas as atividades humanas e não apenas história política. Em terceiro lugar, visando completar os dois primeiros objetivos, a colaboração com outras disciplinas, tais como geografia, a sociologia, a psicologia, a economia, a linguística, a antropologia social e tantas outras (BURKE, 1992, p. 7).

Da mesma forma, Burke (2008) enfatiza que os estudos em história cultural podem ser vistos como reação a problemas e também como reconceituação deles. Algumas teorias culturais fizeram com que historiadores tomassem consciência de problemas novos ou até então ignorados, não deixando de ter suas próprias características teórico-metodológicas.

Roger Chartier (1990, p. 17) afirma que “a história cultural tem por principal objeto identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída pensada, dada a ler”. Pensando, desse modo, nas possíveis nuances elucidativas e comunicativas da história cultural e lembrando que esta dissertação problematiza um espaço de educação não formal, “a Festa”, é

fundamental a realização de um debate referente à produção acadêmica em história da educação e suas aproximações com a vertente da história cultural.

De acordo com a argumentação de Fonseca (2003), os mesmos movimentos que provocaram mudanças nas abordagens historiográficas imbricaram na história da educação, levando-a ao longo do tempo “a considerar outros objetos e outros problemas, para além das tradicionais histórias das ideias pedagógicas e história das políticas educacionais” (FONSECA, 2003, p. 59).

Revisitando historicamente os objetos de investigação da história da educação, Fonseca (2003, p. 59) conclui que ela já “alimentou-se da tradição historiográfica positivista e da História das Ideias, passando posteriormente por um momento de afinidade com o marxismo, estando hoje cada vez mais próxima da Nova História”. Para a autora, “a História Cultural, hoje hegemônica academicamente, não deixaria de exercer sua força sobre a investigação em História da Educação” (FONSECA, 2003, p. 59).

Fonseca (2003) observa que os principais contributos dos pressupostos teóricos metodológicos da história cultural para a história da educação compreendem ao “descortinamento de dimensões ainda pouco exploradas fora da escola e da escolarização” (FONSECA, 2003, p. 59). Sendo assim, essas predisposições para ampliações de objetos de pesquisa e de abrangências do conceito de educação convergem com o propósito desta dissertação.

Apresentados até aqui apontamentos sobre o aporte teórico da história cultural, cumpre também argumentar, em função da delimitação temporal da pesquisa (1989-2015), sobre as contribuições dos pressupostos da história do tempo presente, situando essa produção acadêmica nesta vertente atual da história.

Durante muito tempo convencionou-se que o objeto da pesquisa histórica estaria concentrado apenas no passado. O presente não faria parte da história e, quando a contemporaneidade era evidenciada em algum estudo acadêmico, acabava sendo atribuída como objeto funcional da antropologia, da sociologia, da psicologia, do jornalismo, entre outras áreas, e não da história. No entanto, Agnès Chauveau e Phillippe Tétard (1999, p. 10) citam que “os pais” dos Annales, Marc Bloch e Lucien Febvre, começaram a dar um lugar particular ao presente, ao menos na perspectiva política. Na Europa, a partir da década de 1930, foram publicados na revista dos Annales alguns artigos

com temas ligados à contemporaneidade, demonstrando ainda certa desconfiança com relação ao estudo do presente, mas revelando interesses para as lições de uma história do presente.

Em 1978 foram criados na França o Institut d'Histoire du Temps Présent (IHTP) e o Institut d' Histoire Moderne et Contemporaine (IHMC) (CHAUVEAU; TÉTARD, 1999). Conforme Henry Rousso (apud AREND; MACEDO, 2009),<sup>3</sup> o IHTP é oriundo de outra instituição que havia sido criada após a Segunda Guerra, que se chamava Comitê de História da Segunda Guerra Mundial, sendo este um excelente ponto de partida, segundo Rousso, para lançar o instituto que iria dedicar-se à história contemporânea.

Conceituando os objetos de estudo da história do tempo presente, o historiador Rousso (apud AREND; MACEDO, 2009) explica que ela tem por objetivo trabalhar sobre o passado próximo, uma história na qual o historiador investiga seu próprio tempo com testemunhas vivas e com uma memória que pode ser a sua a partir de uma compreensão sobre uma época, que não é simplesmente a compreensão de um passado distante, mas uma compreensão que vem de uma experiência da qual ele participa, como todos os outros indivíduos.

Ao expressar suas convicções sobre a história cultural e a história do tempo presente, Sandra Jatahy Pesavento (2008) entende a história do tempo presente como um dos campos de pesquisa dentro da abordagem da história cultural, e alerta para a mudança de postura do historiador neste campo, pois, para a autora, as conclusões do historiador sobre o fato ou contexto devem ser admitidas constantemente como “versões sobre uma temporalidade transcorrida”, já que interpretações conclusivas seriam “temerárias, pois o processo se encontra ainda em curso” (PESAVENTO, 2008, p. 93).

Ora, tal campo implica tomar esta História na qual os acontecimentos estão ainda a se desenvolver. Trata-se de uma história não acabada, em que o historiador não cumpre o seu papel de reconstruir um processo já acabado, de que se conhecem o

---

<sup>3</sup> Silvia Maria Fávero Arend e Fábio Macedo, entrevista publicada na **Revista Tempo e Argumento** do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Estado de Santa Catarina, com Henry Rousso, historiador francês especializado em estudos sobre história do tempo presente (AREND e MACEDO, 2009, p. 202).

fim e as consequências. Não se trata, pois, da construção *ex-post* de algo que ocorreu por fora da experiência do vivido, pois o historiador é contemporâneo e, de uma certa forma, testemunha ocular de um processo que ainda se desdobra e do que não se conhece o término (PESAVENTO, 2008, p. 93).

Chartier (1990, p. 216) atribui importância à história do tempo presente, enfatizando que:

Essa história inventou um grande tema, agora compartilhado por todos os historiadores, seja qual o for o período de sua predileção: o estudo da presença incorporada do passado no presente das sociedades e, logo, na configuração social das classes, dos grupos e das comunidades que as constituem.

O autor ainda postula que a história do tempo presente articula “a parte voluntária e consciente da ação dos homens e os fatores ignorados que a circunscrevem e a limitam” (CHARTIER, 1990, p. 216).

Nesse sentido, fazer história do tempo presente significa, na visão dos autores estudados, incorporar o passado no presente aplicando métodos objetivos para garantir a cientificidade das interpretações, entendendo a dinâmica das produções historiográficas, que não se constituem conclusivamente, mas se apresentam como versões interpretativas que podem ser reinterpretadas com o passar do tempo.

Este trabalho é mais uma contribuição para os estudos da história da educação vinculados à história cultural, atravessada pela história do tempo presente. No entanto, para discutir alguns conceitos como identidade, identidade cultural, globalização e indústria cultural, utilizei teóricos de outras vertentes das ciências humanas, como Stuart Hall e Zygmunt Bauman, que fazem parte dos estudos culturais,<sup>4</sup> e Theodor W.

---

<sup>4</sup> Os estudos culturais são explicados por Ana Carolina Escosteguy (2001, p. 11) como um movimento teórico originário da Inglaterra no final dos anos de 1950 e início da década de 1960, que extrapolou fronteiras. Atualmente “transformaram-se em um fenômeno internacional”. Citando Hall, a autora esclarece: “Os Estudos Culturais não configuram uma disciplina, mas uma área

Adorno e Max Horkheimer, reconhecidos como pensadores da teoria crítica.<sup>5</sup>

Quanto à metodologia, ressalto que, em ciências humanas, ela envolve “a teoria da abordagem (o método), os instrumentos de operacionalização do conhecimento (as técnicas) e a criatividade do pesquisador (sua experiência, sua capacidade pessoal e sua sensibilidade)” (MINAYO, 2009, p. 14).

Ao decidir sobre o percurso, as abordagens e as fontes que norteariam este estudo, optei pela triangulação das mesmas. Para tematizar e analisar na pesquisa, selecionei jornais, *folders*, atas de reuniões e fotografias, entre outras fontes documentais, entrecruzando e problematizando as informações obtidas com as lembranças de organizadores, participantes e produtores culturais da festa, utilizando para isso a metodologia de história oral, embasando por fim a análise das informações obtidas no referencial teórico escolhido.

A abordagem do *corpus* da pesquisa remete ao debate de Certeau (2007) sobre a produção historiográfica. O historiador adverte que uma leitura do passado, por mais controlada que seja pela análise dos documentos, é sempre dirigida por uma leitura do presente.

Sobre as análises dos impressos, recorro ao pensamento de Chartier (1984). Em seus estudos sobre as “Utilizações do Objeto Impresso”, o autor aborda as inovações trazidas pela invenção de Gutenberg para as sociedades ocidentais, alegando que a cultura do objeto impresso penetrou em toda a rede de relações sociais, veiculando pensamentos e prazeres, instalando-se “tanto no foro privado como na

---

onde diferentes disciplinas interagem, visando o estudo de aspectos culturais da sociedade”.

<sup>5</sup> Essa vertente teórica, segundo Bruno Pucci (2013), é atribuída à produção científica de pensadores que a partir dos anos de 1920 fundaram a chamada “Escola de Frankfurt”, assim denominada porque se estabeleceu nessa cidade alemã. Os membros dessa escola foram intelectuais marxistas não ortodoxos, alemães, destacando-se principalmente Max Horkheimer, Walter Benjamin, Theodor Adorno, Herbert Marcuse e Jürgen Habermas. Segundo o autor, a teoria crítica era fundamentalmente contrária à visão do determinismo econômico apresentado pela teoria marxista. Seus pensadores “desenvolveram pesquisas e intervenções teóricas sobre problemas filosóficos, sociais, culturais, estéticos gerados pelo capitalismo tardio e influenciaram sobremaneira o pensamento ocidental particularmente dos anos 40 aos anos 70 do século passado” (PUCCI, 2001, p. 13).

praça pública” (CHARTIER, 1984, p. 10). Dessa forma, a leitura dos objetos culturais amplia-se do individual para o coletivo. Na interpretação de Chartier (1984), a cultura do objeto impresso é concebida como um conjunto de novos gestos segregados por uma nova forma de produzir textos escritos e imagens. “A utilização destes objetos e o seu emprego festivo, ritual, cultural, cívico, pedagógico torna-se coletivo, requerendo uma decifração comum feita por quem sabe a quem não sabe” (CHARTIER, 1984, p. 10).

Nesse sentido, com a imprensa, os leques de possibilidades de utilização dos objetos impressos se alargaram e os estudos passaram a se concentrar não mais apenas nos livros e “objetos nobres”, mas também em cartazes, folhetins e propagandas, entre outros impressos “populares”. Chartier (1984), entretanto, salienta que a categoria “popular” não teria caráter classificatório e discriminatório nos seus estudos. O autor enfatiza que o essencial, na compreensão desses objetos, é a “pluralidade das utilizações” e o processo de construção de sentido por meio do qual os leitores se apropriam do objeto de sua leitura (CHARTIER, 1984, p. 14).

Em suas reflexões, Chartier (1984) analisa a presença das imagens nos objetos impressos, prática que também realizei neste estudo. Para o autor, as imagens não seriam utilizadas apenas como elementos ilustrativos das narrativas, mas como “portadoras de eficácia própria”, veiculando representações que podem ser políticas, religiosas, econômicas, culturais ou sociais. A imagem é, portanto, emblemática e está “apta a fornecer uma representação adequada da verdade das coisas, as vezes mais e maior do que o texto a que ela está associada” (CHARTIER, 1984, p. 16). As análises de Chartier mostram a importância do entrecruzamento de materiais “considerando a caracterização dos seus dispositivos formais com a identificação das utilidades inscritas ou descritas, implícitas ou explícitas que deles se apropriam” (CHARTIER, 1984, p. 14).

Compreendendo que grande parte dos impressos de maior divulgação e ampla utilização são postos a serviço de um partido, ou de um poder, de uma ordem religiosa, de uma comunidade ou instituição, por exemplo. Por esse motivo, justifica que não existem objetos neutros, é preciso “encontrar por trás da aparente objetividade das narrativas, os conflitos agudos, as vontades polêmicas, os desígnios políticos que fazem com que sejam escritos e publicados” (CHARTIER, 1984, p. 25).

Além dos impressos, utilizei fotografias que apresentam a Festa do Colono nos diferentes anos de sua realização e algumas que retratam aspectos religiosos, econômicos e culturais do município de Maracajá, entendendo a fotografia como objeto evocador de memória que pode, em suas variadas formas e técnicas, se constituir como um "modo de expressão, de informação e de comunicação" sobre um acontecimento, um indivíduo ou uma realidade (DEL PRIORE, 2008, p. 91).

Mary Del Priore (2008, p. 92) enfatiza que a fotografia, assim como qualquer outra forma de arte, "só existe plenamente se for investida por um leitor que lhe dê uma interpretação, operando desta maneira uma re-criação, uma re-escritura". E essa interpretação depende do contexto em que é realizada a leitura fotográfica, sendo, portanto, necessário considerá-la com uma das formas de representar a realidade, e não como a realidade objetivada, pois a fotografia pode ser utilizada para manipular e forjar determinadas realidades. E a leitura das imagens fotográficas, neste estudo, instigou entre outros aspectos a problematização sobre as permanências e rupturas em torno da festa e das relações de poder intrínsecas nas representações fotografadas e os estigmas produzidos por meio das fotografias.

A maioria das fotografias e dos impressos analisados fazem parte do acervo documental do Centro Histórico Cultural de Maracajá e da Prefeitura Municipal de Maracajá, e outras foram emprestadas por moradores do município e entrevistados durante a pesquisa.

Quadro 1 - Materiais impressos analisados (continua)

<b>Tipo</b>	<b>Quantidade</b>	<b>Anos</b>
Folders	18	1989, 1990,**, 1992,**, *, 1995, *, 1997,**, 1999, 2000, 2001, 2002, 2003, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008, *, *, 2011, 2012, 2013.
Jornais		1989, 1990,1991.

**(conclusão)**

Fotografias		1989, 1990, 1991, 1992, 1993, *, 1995, *, 1997, 1998, 1999, 2000, 2001, 2002, 2003, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008, *, *, 2011, 2012, 2013.
<p>*Nos anos 1994, 1996, 2009, 2010 e 2014 não ocorreram edições da festa.</p> <p>** Não encontrei os folders dos anos 1991, 1993 e 1998.</p>		

Fonte: Elaborado pela autora (2015).

Percebi inicialmente que, para utilizar a metodologia de pesquisa documental, seria fundamental primeiramente compreender suas características e a diferença dessa metodologia em relação à pesquisa bibliográfica. De acordo com Jackson Ronie Sá-Silva, Cristóvão Domingos de Almeida e Joel Felipe Guindani (2009), tanto a pesquisa documental como a pesquisa bibliográfica têm o documento como objeto de investigação, embora a documental caracterize-se pela busca de informações em documentos que podem receber análise acadêmica, como relatórios, cartas, gravações, fotografias, entre outras. Na pesquisa bibliográfica, as fontes pesquisadas são reconhecidas no domínio acadêmico, são contribuições de diferentes autores sobre um tema.

Buscando justificar a importância do uso de documentos em pesquisas, André Cellard (2008 apud SÁ-SILVA; ALMEIDA; GUINDANI, 2009) salienta que os documentos acrescentam a dimensão do tempo à contextualização histórica e sociocultural. Menga Lüdke e Marli André (1986, p. 39) enfatizam que “os documentos constituem também uma fonte poderosa de onde podem ser retiradas evidências que fundamentem afirmações e declarações do pesquisador”.

As contribuições de Jacques Le Goff (1990, p. 546) foram substanciais para a historiografia atual, já que o pensador desenvolveu a noção de documento como monumento, alegando que “o que transforma o documento em monumento é a sua utilização pelo poder”, pois não existe, segundo o autor, um documento “objetivo, inócuo, primário”.

Le Goff (1990), para justificar as relações de poder intrínsecas à produção do documento, utiliza a obra de Foucault, *Arqueologia do saber* (1969), em que o pensador afirma que “os problemas da história podem se resumir nas seguintes palavras: o questionar dos documentos” (FOUCAULT, 1969 apud LE GOFF, 1990, p. 546). Em outras palavras, para o autor, as perguntas que o pesquisador formula ao documento são

tão importantes quanto o próprio documento, são essas perguntas que lhe conferem o significado. Cabe, portanto, ao historiador ou pesquisador de outras áreas problematizar os documentos, percebendo as intencionalidades conscientes ou inconscientes, as presenças, as ausências e também as condições de sua produção histórica, assim como as relações de poder inculcadas nessas relações.

Na conclusão de Le Goff (1990, p. 546), “o documento não é qualquer coisa que fica por conta do passado, é um produto da sociedade que o fabricou segundo as relações de forças que aí detinham o poder”. Portanto, para o autor, a utilização do documento como monumento permite o uso científico do historiador. Nesse ponto de vista, a “desmontagem” do documento, seja ele escrito, sonoro ou imagético, e o reconhecimento, a interpretação das relações e do contexto de sua produção constituem ação crucial para o trabalho analítico do pesquisador.

Além da pesquisa documental, utilizei também a metodologia da história oral. Metodologia que vem ganhando espaço significativo em pesquisas históricas e educacionais no Brasil. Para José Carlos Sebe Bom Meihy (1998, p. 17), a história oral se constitui como “um recurso moderno usado para a elaboração de documento, arquivamento e estudos referentes à vida social de pessoas. Ela é sempre uma história do tempo presente”. Em relação aos usos da história oral em diferentes estudos, Verena Alberti (2005, p. 17) explica:

A história oral pode ser empregada em diversas disciplinas das ciências humanas e tem relação estreita com categorias como biografia, tradição oral, memória, linguagem falada, métodos qualitativos etc. Dependendo da orientação do trabalho, pode ser definida como método de investigação científica, como fonte de pesquisa, ou ainda como técnica de produção e tratamento de depoimentos gravados.

Adoto neste estudo a metodologia de história oral, sob os pressupostos da história do tempo presente, percebendo nos depoimentos as subjetividades, as ausências e as presenças em relação às memórias que envolvem “fazer, celebrar, aprender e consumir a festa”, pois a história oral permite dialogar com os diversos personagens que fazem e consomem a festa.

Para a aplicação da metodologia de história oral, utilizo a tipologia de história oral temática que é considerada por Meihy (1998, p. 51) como objetiva “por partir de um assunto específico e preestabelecido [...] se compromete com o esclarecimento ou opinião do entrevistador sobre algum evento definido”. A história oral temática permite alcançar o objeto de estudo por meio das narrativas de pessoas que os conhecem ou vivenciam. Os detalhes das vidas das pessoas, previstos na história oral de vida, “interessam” apenas na medida em que revelam aspectos úteis à informação temática central” (MEIHY, 1998, p. 51 ).

Amparada por esses aportes teóricos, explico os critérios para delimitar o elenco de oito entrevistados e quatro entrevistadas; a seleção foi norteada pelos seguintes parâmetros: a) faixas etárias (foram entrevistadas pessoas idosas, adultas e jovens, tentando identificar as diferentes percepções sobre a festa e as variadas apropriações e aprendizagem entre as gerações); b) distribuição territorial (entrevistei moradores de diferentes comunidades, distribuídas no perímetro urbano e rural, para observar as relações de pertencimento com a festa em territórios diferentes e as possíveis tensões entre os moradores destes locais); c) função desempenhada na festa (selecionei organizadores, atores culturais – músicos, rainhas, expositores, entre outros – a fim de identificar os interesses e as opiniões convergentes e divergentes intrínsecas na feitura da festa).

Os entrevistados e as entrevistadas foram selecionados a partir da observação das fotografias e documentos referentes às edições das festas e também pela citação de seus nomes nas falas de outros depoentes. Procurei definir pessoas que estiveram sob os holofotes da festa, outras que sempre estiveram nos bastidores da organização, mas que também consomem a festa. Entrevistei ainda algumas pessoas que apenas participam e consomem a festa sem serem responsáveis pela realização de nenhuma atividade específica.

Quadro 2 - Perfil dos entrevistados

(continua)

	<b>Entrevistados</b>	<b>Data de Nascimento</b>	<b>Perímetro</b>	<b>Função</b>
1	Antenor Rocha	20/1/1952	Urbano	Ex-Prefeito
2	Antônio Valdemar de Almeida	10/5/1957	Rural	Agricultor e expositor
3	Aristeu José Maceda	13/7/1951	Rural	Agricultor e expositor

**(conclusão)**

4	Carla Cristina de Medeiros Pereira	28/2/1980	Rural	Agricultura
5	Claudenor Otávio Farias	11/9/1957	Rural	Agricultor Músico e cantor
6	Manoel de Freitas Neto	20/7/1951	Urbano	Ex-Organizador
7	Maria Chirlene de Souza Freitas	07/4/1957	Urbano	Ex-Organizadora
8	Maristela Carradore	16/7/1961	Urbano	Sec. Epagri
9	Osmar Minatto	17/7/1963	Urbano	Extencionista Epagri
10	Raimundo Darolt	15/4/1960	Urbano	Ex-Organizador
11	Rosiani Aparecida Garcia Paes	15/6/1980	Urbano	Ex-Rainha da Festa
12	Tiago Machado	04/11/1990	Rural	Consumidor

Fonte: Elaborado pela autora (2015).

Destaco que as entrevistas em sua maioria foram realizadas entre dezembro de 2014 e fevereiro de 2015. Escolhi esse período porque é o momento em que os agricultores estão trabalhando em “casa”, geralmente escolhendo o fumo nos paióis das estufas. Também foi um período em que os servidores públicos estavam de férias, portanto foi mais fácil contar com a disponibilidade para a entrevista, mas tive que realizar algumas delas no município de Balneário Arroio do Silva, onde alguns veraneavam.

Quanto à receptividade, senti maior satisfação e espontaneidade por parte das pessoas mais idosas. A impressão que tive foi de que elas se sentiram valorizadas por terem sido escolhidas. Como se tratava de uma entrevista semidirigida, algumas entrevistas tiveram duração de duas horas, no caso das pessoas mais idosas e agricultoras. Identifiquei em suas casas, em locais de destaque, alguns objetos e fotografias da festa, expressando, ao que me pareceu, suas relações de afetividade com a festividade. E no caso dos organizadores das festas, obtive respostas um pouco mais objetivas, e em certos momentos percebi certo desconforto, cautela e silenciamento ao emitirem suas opiniões. Talvez essa postura seja atribuída primeiramente ao fato de que sou funcionária pública e participo da organização da festa. Outro fator que pode ter incidido sobre algumas respostas foram questões político-partidárias.

O recorte temporal delimitado compreende desde a criação oficial da Festa do Colono em 1989 até o ano de 2015, quando teria ocorrido a sua 25ª edição. No ano de 2014, ano de início da pesquisa, a festa não foi realizada em função de uma obra efetuada na cidade no local que sedia o evento, voltando a ser realizada em 2015, quando a investigação já estava em andamento.

Este estudo delinea-se abordando, como principais categorias de análise, as noções de cultura, cultura popular, patrimônio cultural, memória, globalização, identidade, festa, educação e educação não formal. Mesmo considerando que os conceitos que envolvem a categoria “cultura” sejam polissêmicos e muitas vezes controversos, aproprio-me dessa categoria conforme Ecléa Bosi (1992), José Luis dos Santos (1986) e Carlos Rodrigues Brandão (2008b). Esses autores e autora abordam o conceito que mais se aproxima das concepções relacionadas ao objeto deste estudo.

Na concepção de Brandão (2008b, p. 31), a experiência da cultura está presente no ato de transformação das coisas da natureza em objetos da cultura, por meio do trabalho. Ela se manifesta em tudo o que se transforma a partir das criações humanas, com formas simbólicas e reflexivas de convivência uns com os outros. Brandão (apud SILVA, 2008, p. 17) destaca que cultura é:

Um conjunto diverso, múltiplo de maneiras de produzir sentido, uma infinidade de formas de ser, de viver, de pensar, de sentir, de falar, de produzir e expressar saberes, não existindo, por conta disso, uma só cultura, ou culturas mais ricas ou evoluídas que outras tampouco, gente ou povos sem cultura.

O contexto de reflexão sobre cultura e relações socioeconômicas pede considerações sobre a categoria de cultura popular. Referencio nesta discussão autores como Roger Chartier (1995), Peter Burke (1989), Néstor García Canclini (2006), Michel de Certeau e Dominique Julia (1989), que estudaram as conjunturas que deram origem ao conceito de cultura popular, e assim o legitimaram.

Dentre as discussões sobre cultura popular empreendida por esses autores, destaco como fundamentais para este estudo as contribuições de Certeau e Julia (1989, p. 57), que explicitam o contexto do final do século XIX, quando as revistas folclóricas abordavam que o popular

estaria associado “ao natural, ao verdadeiro, ao ingênuo, ao espontâneo e à infância”, e por isso era estigmatizada como produção “campesina”, configurando uma postura política de “zelo” para com a cultura popular, pois o grupo o qual representava não ameaçava as elites das cidades, que se preocupavam com a emergência das classes trabalhadoras urbanas na Europa. E, ainda, essa cultura ingênua e infantil inventada pela elite desempenharia um papel de “álibi” e funcionaria como uma “alienação do povo” por meio da distração ou representação (CERTEAU; JULIA, 1989, p. 71).

Dessa forma, Certeau e Julia (1989) apontam que o discurso científico sobre cultura popular foi fabricado pela cultura erudita, que buscava, em uma linguagem fantasmagórica e mítica das origens, expressar “a beleza do morto”, ou seja, eliminava-se a noção de duração da cultura popular e apagava-se dos discursos ideias como sexualidade e violência, revelando-se o folclore que “assegura uma assimilação cultural de um museu que passou a ser tranquilizador” (CERTEAU; JULIA, 1989, p. 57).

Diante dessas definições, Chartier (1995) postula conceitos que adoto neste estudo para conceber a noção de cultura popular, considerando que o “caráter popular” não se constitui no conjunto de elementos e objetos, e sim nas formas de utilização desses objetos ou normas em sociedade, sendo a recepção, o consumo e a manipulação se dariam de maneiras diversas. Em outras palavras, o popular estaria nas formas de apropriação do objeto cultural, mas esse sistema de apropriações e “usos” não poderia ser entendido como sistema neutro de diferenças, esquecendo as lutas sociais intrínsecas na produção cultural (CHARTIER, 1995, p. 184). As afirmações de Chartier (1995) não tendem a minimizar os efeitos negativos sobre as sociedades de um “mundo dominado pelas coisas do consumo”, e sim destacar o próprio consumo como uma produção cultural munida de capacidades inventivas, interpretativas e reformulativas, expressas por uma recepção e decodificação que nem sempre é acrítica e reprodutiva dos interesses de seus produtores.

A concepção empreendida por Canclini (2006, p. 29) mostra que é possível construir uma nova perspectiva de análise da cultura tradicional ou popular levando em conta suas interações com a cultura da elite e com as indústrias culturais, considerando a existência de “culturas híbridas geradas ou promovidas pelas novas tecnologias comunicacionais, pela reorganização do público e do privado no espaço

urbano e pela desterritorialização dos processos simbólicos”. É nesse sentido que Canclini (2006) discute a ideia de que a luta pela manutenção da tradição enquanto “pureza absoluta” da cultura popular significa estagnação. O autor defende os hibridismos culturais. No seu entendimento, o que existe de melhor é o "misturado", as identidades híbridas são mais interessantes, pois mudam, são criativas e flexíveis. No entanto, o autor não é alheio aos efeitos que a especulação mercadológica pode causar sobre as culturas, no sentido não de transformá-las, mas de suprimi-las aos interesses do capital.

Embasada na compreensão de multiplicidade de culturas, compreendo que a cultura e a cultura popular devem ser mencionadas no plural, não existindo cultura e sim culturas. Nesse contexto se torna necessário, de acordo com o objeto de estudo, debater as definições referentes à categoria patrimônio cultural. Assim como as definições da categoria cultura foram concebidas de diferentes formas ao longo do tempo, a categoria patrimônio cultural também apresenta variadas interpretações.

A historiadora francesa Françoise Choay (2001), em retrospecto temporal e espacial, comenta que o surgimento da noção de patrimônio, ainda que restrita aos bens edificados, é datada do período pós-revolucionário francês. Nogueira (2000, p. 290) coloca que, na França, nos anos finais do século XVIII, e sucessivamente nas demais nações europeias, “a noção de patrimônio está estritamente vinculada à ideia de nação e formação do Estado Nacional”. Haroldo Leitão Camargo (2002, p. 21) salienta que esse modelo de preservação era “conduzido como política de Estado”, ou seja, diante das transformações que a industrialização provocou no cenário urbano, foi “inventado e forjado o conceito de patrimônio nacional”, e esses monumentos “seriam a materialização da identidade nacional e, por meio deles, os cidadãos se reconheceriam”. Por sua vez, Choay (2001) realiza uma discussão sobre as imbricações que a industrialização causou na concepção de patrimônio cultural. A autora enfatiza a realidade francesa, no entanto seu pensamento é atual para as diferentes nações. Para Choay (2001, p. 211), com a industrialização e a modernização, os bens patrimoniais passaram de “objeto de culto a indústria”:

Os monumentos e o patrimônio histórico adquirem dupla função, obras que proporcionam saber e prazer, postas à disposição do todos, mas também produtos culturais, fabricados,

empacotados e distribuídos para serem consumidos.

A partir dessa perspectiva, as políticas públicas foram estabelecidas para desenvolver a indústria patrimonial e, sucessivamente, a economia urbana, associando turismo e patrimônio cultural. Atualmente, a especulação da indústria patrimonial representa “uma parte crescente do orçamento e da renda das nações” (CHOAY, 2001, p. 225).

Em relação ao Brasil, Gilberto Ramos Nogueira (2000) salienta que a partir década de 1930 a ideia de patrimônio se propaga como “emergência do Nacional”. Nesse período, as “classes políticas e intelectuais” hegemônicas institucionalizaram serviços para tratar do patrimônio histórico nacional. Esses órgãos seguiram inicialmente as premissas herdadas do discurso preservacionista francês, voltadas para o “resgate do passado no sentido de cristalizar os elementos do nacionalismo na construção da identidade nacional” (NOGUEIRA, 2000, p. 291).

Esse discurso consolidou por muito tempo a noção de patrimônio cultural voltada para a valorização da memória de lideranças políticas e de denominados “heróis nacionais”, objetos históricos e artísticos, monumentos ou centros históricos reconhecidos e protegidos pelas instituições oficiais por serem representativos para legitimar uma memória nacional.

Segundo Carlos Alberto Cerqueira Lemos, “em 1936 é que realmente ganhamos um projeto digno de elogios” (2000, p. 37), o trabalho desenvolvido por Mário de Andrade, que pretendia ampliar a noção de patrimônio da nação, buscando para isso “catalogar todas as manifestações culturais do homem brasileiro, não só seus artefatos, mas também registrar a sua música, seus usos, seus costumes, assim como o seu saber e o seu saber-fazer” (LEMOS, 2000, p. 41). Ou seja, o escritor modernista registrou alguns elementos do que será chamado de “patrimônio cultural imaterial brasileiro”. Lemos (2000) informa que os projetos do escritor não foram implantados conforme tinham sido concebidos, devido à necessidade de muitos recursos e à abrangência das ações do projeto. Entretanto, em 1937, o Ministério da Educação cria o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – SPHAN, que, conforme o autor, adota a concepção de patrimônio histórico e artístico nacional como sendo:

O conjunto dos bens móveis e imóveis existentes no país e cuja conservação seja de interesse público, quer por sua vinculação a fatos memoráveis da história do Brasil quer por seu excepcional valor arqueológico ou etnográfico, bibliográfico ou artístico (LEMOS, 2000, p. 43).

No entanto, esse conceito sofreu modificações em outras temporalidades. Na década de 1970, Hugues de Varine-Bohan (1974, p. 4) define que “patrimônio cultural se constitui pelo que o homem fabricou, geralmente com a natureza e seus conhecimentos, para responder às necessidades de sua vida e de seu desenvolvimento”.

Lemos (2000), citando as contribuições de Bohan (2000, p. 8-10), define em três as categorias de elementos para a constituição do patrimônio cultural: a primeira envolve os “elementos pertencentes à natureza”, sobre e com os quais a produção cultural se realiza, como as águas que movem as rodas de moendas dos engenhos ou o solo que fertiliza e produz a mandioca; o segundo grupo de elementos elencados pelo autor “refere-se ao conhecimento, às técnicas e ao saber fazer”, compreendendo “os elementos não tangíveis do Patrimônio Cultural”, aqueles que também são definidos como patrimônio imaterial, que relacionam “toda a capacidade de sobrevivência do homem no seu meio ambiente”, como saber cultivar e beneficiar a mandioca ou saber tocar e cantar uma moda de viola; e ainda, como terceiro grupo de elementos que constituem o patrimônio cultural, Lemos (2000, p. 8-10) destaca “os bens culturais que englobam toda sorte de coisas, objetos e artefatos e construções obtidas a partir do meio ambiente e do saber fazer”, ou seja, o patrimônio cultural material, que neste caso poderia se exemplificar citando a estrutura física e os maquinários do engenho de farinha ou cana de açúcar.

No contexto do objeto desta dissertação, conforme a categorização de patrimônio cultural elencada por Lemos (2000), constato que se trata de uma discussão que envolve diretamente o segundo grupo de elementos do patrimônio cultural, ou seja, o imaterial.

Um dos documentos oficiais que atualmente expressa a conceituação do patrimônio cultural no Brasil é a Constituição Federal de 1988, que, em seu Art. 216, cita a natureza material e imaterial desses bens. Contudo, os estudos que problematizam e sistematizam o registro da imaterialidade do patrimônio cultural são recentes, principalmente no

Brasil, onde a legislação é do ano 2000. O Decreto nº. 3551, de 4 de agosto de 2000, institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro e cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial.

Como atualmente essas noções sofreram alterações e introduziram no contexto os bens imateriais, a questão que se apresenta é a importância de se desvencilhar da concepção ainda enraizada da “sacralização da memória em pedra e cal” (NOGUEIRA, 2007, p. 258) para poder dar visibilidade às inter-relações entre os bens materiais e imateriais, e também problematizá-las, percebendo o patrimônio cultural como propulsor para a produção de conhecimento a partir de questionamentos e conexões entre o passado e o presente e entre as diferentes culturas.

Em relação ao valor simbólico dos patrimônios culturais e das memórias que lhes são atribuídas, Camargo reforça que:

O valor simbólico que atribuímos aos objetos ou artefatos é decorrente da importância que lhes atribui a memória coletiva. E é esta memória que nos impele a desvendar seu significado histórico-social, refazendo o passado em relação ao presente, e a inventar o patrimônio dentro de limites possíveis, estabelecidos pelo conhecimento (CAMARGO, 2002, p. 31).

Dessa forma, o estudo da noção de memória é necessário para esta dissertação, pois instiga problematizações sobre as lembranças, os silenciamentos e a materialização das memórias na festa e no seu contexto de criação, realização e consumo, além da busca das memórias sobre as iniciativas educacionais e as questões identitárias.

Myriam Santos (1993), após comentar pensadores como Maurice Halbwachs, Ulric Neisser, Herbert Marcuse, Michel Foucault e Walter Benjamin, coloca:

Por memória podemos compreender reminiscências, através das quais nos encontramos com o passado, repetição de atitudes e sentimentos dos quais raramente nos damos conta, construções e reconstrução de novas identidades ao longo de nossas vidas, e até mesmo o inexplicável saber. Estes são, no entanto, aspectos

da memória que só podem coexistir e serem criticamente analisados numa orientação que considere que eles não só se transformam ao longo do tempo, como também transformam o presente à medida em que reinterpretam o passado (SANTOS, 1993, p. 145-146).

Pelo fato de alguns escritores memorialistas afirmarem que “reconstroem” a história por meio de memórias, ocorrem muitas confusões e controvérsias sobre esses conceitos. Para tentar esclarecer algumas questões que diferenciam história e memória, François Dosse (2004 apud HALBWACHS, 1990, p. 170) destaca que a memória compreende “tudo aquilo que flutua, o concreto, o vivido, o múltiplo, o sagrado, a imagem, o afeto, o mágico”. E a história “tem caráter exclusivamente crítico, conceitual, problemático e laicizante”. Sendo assim, a memória representa o “tempo do vivido” e a história se reporta a “uma temporalidade exterior”, um tempo de fora que é construído. Para Dosse (2004, p. 183), a dicotomia entre história e memória pode não ser tão real quanto se descreve, porque para o autor “a memória é como a história, um modo de seleção do passado, uma construção intelectual, e não um fluxo externo ao pensamento”.

Outras contribuições de Dosse (2004) exemplificam a intersubjetividade da memória, considerando sob essa perspectiva que o indivíduo “interioriza” a memória coletiva, entrecruzando as suas memórias pessoais com as narrativas de experiências de grupo e transmitindo-as entre as gerações. Convém lembrar, conforme Dosse (2004), que em vários momentos da história das civilizações a memória recebeu usos variados e, em alguns casos, usos “tiranos”, como as atitudes dos Estados-Nações modernos, que impuseram memórias coletivas nacionais a fim de legitimar sua hegemonia. A partir da percepção de Dosse (2004), compreende-se que a memória é seletiva e envolve esquecimentos e silenciamentos que nem sempre são involuntários, por vezes são manipuláveis para apagar aquilo que não se quer lembrar.

Nesse contexto, Halbwachs (1990) enfatiza que memória é mantida, selecionada, silenciada ou lembrada pelas relações sociais. A linguagem é fundamental para legitimar a memória. A memória, para o autor, é portanto um fenômeno construído coletivamente e submetido a flutuações e transformações constantes. Ele afirma que nossas memórias “[...] nos são lembradas pelos outros, mesmo que se trate de

acontecimentos nos quais só estivemos envolvidos e com objetos que só nós vimos. É porque em realidade nunca estamos sós" (HALBWACHS, 1990, p. 26).

Julgo fundamental estabelecer intersecções dessas categorias com os conceitos de “globalização e identidade” e, para assinalar a influência da globalização sobre as sociedades ocidentais, tomo como paradigma as definições propostas pelos autores Zygmunt Bauman (2005) e Stuart Hall (2006). Bauman (2005, p. 11) considera a globalização como uma “grande transformação que afetou as estruturas estatais, as condições de trabalho, as relações entre os estados, a subjetividade coletiva, a produção cultural, a vida cotidiana e as relações entre o eu e o outro”.

No entender de Anthony McGrew (apud HALL, 2006, p. 67), o conceito de globalização se refere:

Àqueles processos, atuantes numa escala global, que atravessam fronteiras nacionais, integrando e conectando comunidades e organizações em novas combinações de espaço-tempo, tornando o mundo, em realidade e em experiência, mais interconectado.

Aproximações semelhantes são proferidas por Bauman (2005), que desenvolve uma conceituação para a era contemporânea, a "modernidade líquida". Segundo Bauman (2001 apud TFOUNI; SILVA, 2008, p. 176), “as inúmeras esferas da sociedade contemporânea (vida pública, vida privada, relacionamentos humanos) passam por uma série de transformações cujas consequências esgarçam o tecido social”. Essas modificações, de acordo com Bauman (2005):

Fazem com que as instituições sociais percam a solidez e se liquefaçam, tornando-se amorfas, paradoxalmente, como os líquidos. A modernidade líquida, assim, é o tempo do desaparego, provisoriedade e do processo da individualização; tempo de liberdade ao mesmo tempo em que é o da insegurança (BAUMAN, 2001 apud TFOUNI; SILVA, 2008, p. 176).

Bauman (2005) observa também que, na época de consolidação dos Estados Modernos, as ações eram de engajamento e, nos tempos atuais, são de desengajamento. Desse modo, não é mais necessário o

comando de “colunas em marcha”, agora os enxames se guiam sozinhos, como se estivessem seguindo o perfume das flores. Com essa metáfora, o autor justifica que a era líquida moderna é a era da manipulação indireta. Os homens seguem as coisas, seduzidos pelo excesso do consumo que proporciona satisfações instantâneas (BAUMAN, 2003, p. 117).

Uma das principais contribuições de Bauman (2005) e Hall (2004) é a afirmação de que, no mundo globalizado em que estamos inseridos, não há possibilidade de definição de uma única identidade cultural. Hall (2006, p. 13) afirma que a “identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia”. A identidade, para o autor, está relacionada com a modernidade tardia, que seria o processo de mudança social caracterizada pela globalização e pelo impacto sobre a identidade cultural. Bauman (2005, p. 91), por sua vez, aponta que “a identidade assumiu a forma de uma experimentação infundável. Os experimentos jamais terminam”.

Revisitando Bauman (2005, p. 12), é possível entender que a fragilidade e a condição eternamente provisória da identidade não podem mais ser ocultadas: “Pois, numa sociedade que tornou incertas e transitórias as identidades (...), qualquer tentativa de solidificar o que se tornou líquido por meio de uma política de identidade levaria inevitavelmente o pensamento crítico a um beco sem saída”. O autor convida, portanto, a um exercício de reflexão, diante dessas transformações da era “líquida” moderna.

Do mesmo modo, Hall (2006) questiona a integridade das identidades nacionais. No entendimento do autor, o processo globalizador tem enfraquecido as formas nacionais de identidade, mas estas ainda permanecem fortes. No entanto, as identidades locais, regionais e comunitárias têm-se consolidado, produzindo a fragmentação de códigos culturais e gerando pluralismos. Hall destaca ainda que, quanto mais a vida social é influenciada pela globalização, gerando infiltrações culturais, “mais as identidades se tornam desvinculadas, desalojadas de tempos, lugares histórias e tradições específicas e parecem flutuar livremente” (HALL, 2006, p. 75).

Nesse sentido, Hall (2006, p. 87) prevê que a destruição das identidades nacionais é improvável, mas acredita na produção simultânea de novas identificações globais e novas identificações locais. Para o autor, na realidade atual, a discussão sobre identidade vai além do dilema em torno da preservação das raízes identitárias ou do seu

desaparecimento. Hall defende que há outra possibilidade: a de “tradução”, ou seja, formações de novas identidades híbridas por meio de negociações, transferências e fusões culturais.

Inseridas em contextos identitários globais e locais estão as “festas”, que se constituem como uma das principais categorias de análise deste estudo. Utilizo como aportes teóricos: Brandão (2008a), Del Priore (1994), Rita Amaral (1998), Canclini (1983a), Maria Bernadete Flores (1997), entre outros. As concepções de Amaral e Del Priore se aproximam da perspectiva que utilizo neste estudo. Amaral (1998) afirma que, ao retratar as histórias passadas, a cultura do povo de origem, a festa se apresenta como um espaço privilegiado para a “invenção de tradições”<sup>6</sup> e a consolidação de costumes, fazendo fluir novos símbolos e valores culturais. As festas, segundo Amaral (1998), possuem características culturais, pois colocam em cena valores, projetos, arte e tradições; e características econômicas, no sentido de que elas têm sido em muitas ocasiões o modo de concentração e investimento de riquezas e de espetáculo, produto turístico capaz de revigorar a economia da cidade.

No mesmo sentido, Del Priore (1994) explica que a “festa ora é suporte para a criatividade de uma comunidade, ora afirma a perenidade das instituições de poder” (DEL PRIORE, 1994, p. 9). Sendo “expressão teatral de uma organização social, a festa é também fato político, religioso ou simbólico” (DEL PRIORE, 1994, p. 9). Neste estudo, busco identificar as relações simbólicas, culturais, econômicas, políticas e sociais presentes nas atividades da Festa do Colono de Maracajá.

Para contemplar as categorias que configuram o objeto de estudo desta dissertação, considero imprescindível analisar a noção de educação na amplitude de seu conceito, compreendendo especificamente a noção de educação não formal. Para a análise dessa categoria, adoto as discussões de Brandão (2007), pois o autor discute a educação e seus espaços afirmando que ninguém escapa da educação.

---

<sup>6</sup> Flores (1997a) destaca que o historiador Hobsbawm foi o enunciador do conceito das “tradições inventadas”, mostrando que essas são reações a situações novas que assumem a forma de referência a situações anteriores ou estabelecem seu próprio passado através da repetição. Nesse viés, nem tudo que é tido como “tradição” está realmente relacionado ao passado, podendo ser “invenções” recentes disseminadas entre as pessoas como manifestações há muito tempo existentes.

Em casa, na igreja ou na escola, de um modo ou de muitos, todos nós envolvemos pedaços da vida com ela: para ensinar, para aprender, para apreender-e-ensinar. Para saber, para fazer, para ser ou para conviver, todos os dias misturamos a vida com a educação. Com uma ou com várias (BRANDÃO, 2007, p. 7).

Inúmeros são os pensadores contemporâneos que percebem a educação para além do espaço escolar, entendendo os diferentes processos e situações de aprendizagem. Ainda para Brandão, “a educação existe onde não há escola e por toda parte pode haver redes e estruturas sociais de transferências de saber de uma geração a outra” (BRANDÃO, 2007, p. 12).

Moacir Gadotti (2005), que compartilha em seus estudos a abordagem teórica da educação popular de Carlos Rodrigues Brandão e Paulo Freire, destaca que a categoria educação não formal não deve ser entendida como uma oposição à educação formal. Citando Maria da Glória Gohn (2013), Gadotti afirma que “a educação não formal designa um processo de formação para a cidadania, de capacitação para o trabalho, de organização comunitária e de aprendizagem dos conteúdos escolares em ambientes diferenciados” (GADOTTI, 2005, p. 3). Nesse sentido, aproxima-se da concepção de educação popular e de educação comunitária.

Sobre a terminologia dos campos de desenvolvimento educacional, Gohn (2013, p. 11) define:

A educação formal é aquela desenvolvida nas escolas, com conteúdos previamente demarcados; a informal é aquela que os indivíduos aprendem durante seu processo de socialização – na família, bairro, clube, amigos, etc, carregadas de valores e culturas próprias, de pertencimentos e sentimentos herdados; e a educação não-formal é aquela que se aprende “no mundo da vida”, via os processos de compartilhamento de experiências, principalmente em espaços de ações coletivas cotidianas.

As contribuições de Gohn (2013) sobre a categoria de educação não formal corroboram para o entendimento da Festa do Colono como possibilidade de se constituir como espaço de educação não formal, pois

para Gohn essa concepção abrange saberes e aprendizados gerados ao longo da vida a partir de experiências envolvendo participação social, política e cultural, existindo portanto uma intencionalidade nesses processos. E a educação não formal se aproxima dos conteúdos culturais da sociedade, estabelecendo cruzamentos entre saberes e fazeres herdados, e a produção de novos saberes.

Nessa perspectiva, Brandão (1985) discute a “educação como cultura”. O autor alerta para o fato de que, quando a cultura é o produto do trabalho feito por homens envolvidos em relações desiguais, ela irá espelhar a dominação, e por isso será uma cultura inautêntica e alienada. No entanto, o autor explica que se, conjunturalmente, a cultura pode ser alienante e negar a liberdade do homem, politicamente ela pode ser desalienante e pode somar-se à luta pela reconquista das condições de liberdade.

Sob esse viés, Brandão (1985) afirma que a escola não é o único lugar onde as relações de aprendizagem podem ocorrer, definindo a “educação como cultura”, como propulsora para o reconhecimento e o trabalho com diferentes culturas, em diferentes espaços de educação, como um caminho que pode auxiliar no processo de conquista da liberdade da consciência dos indivíduos para viverem em sociedade, respeitando e problematizando as diversidades culturais.

Não significa, contudo, que a educação não formal seja concebida aqui como uma panaceia para a resolução de problemas estruturais das sociedades, mas como contribuição para a compreensão de espaços de lazer: festas, como espaços de educação não formal, para uma conexão mais efetiva entre as gerações na transmissão e produção de conhecimentos por meio das memórias sobre o passado e suas problematizações no presente, além do envolvimento dos indivíduos em comunidade, na luta pela garantia do reconhecimento dos seus direitos culturais.

Esta dissertação apresenta três capítulos. O primeiro, “Maracajá e sua Festa do Colono”, contextualiza o “lugar da pesquisa”, elencando aspectos sociais, econômicos, religiosos e culturais do município de Maracajá expressos nos modos de vida dos moradores, enfatizando a influência da agricultura na organização social e cultural local e na invenção da Festa do Colono.

O segundo, “Agricultores e colonos: representações e identidades a partir da Festa”, aborda discussões a respeito do ato de festejar, passando a seguir para a descrição do processo de “invenção” e

legitimação da Festa do Colono de Maracajá, postulando reflexões sobre as identidades e os estigmas criados historicamente em torno das noções de “colono” e “agricultor”, e sobre as motivações para a instituição nas diversas esferas do poder público do “dia do colono”, analisando as representações que são atribuídas a essa “homenagem” que motivou a criação das festas. Contextualizo nas considerações finais do capítulo as identidades e representações atribuídas e apropriadas pelos agricultores na atualidade, buscando perceber se a festa contempla essas diferentes identidades em constantes transformações.

Analisando as atividades desenvolvidas nas festas durante os anos de sua realização por meio dos depoimentos e dos documentos produzidos sobre e para a festa, estabeleço no terceiro e último capítulo desta dissertação, “A Festa como espaço educativo”, a conexão do conteúdo pesquisado com a área educacional. Abordo brevemente o contexto de reconhecimento da educação não formal como modalidade educacional e situo a perspectiva de educação não formal utilizada em suas aproximações com a educação popular. Na segunda seção do capítulo, apresento as análises das atividades das festas sob a perspectiva educativa, percebendo seus conteúdos e intencionalidades, tentando também identificar as apropriações dessas ações pelos consumidores da festa, observando as diferentes aprendizagens estabelecidas nas relações entre as gerações. Por fim, traço um quadro de potencialidades educativas e de problemáticas encontradas nas práticas desenvolvidas a fim de contribuir teoricamente para a reflexão desses eventos no município de Maracajá e em diferentes regiões que realizam festas com a mesma logística e estrutura conceitual.

Apresentados os caminhos metodológicos e conceituais que nortearam esta pesquisa, ingresso agora no universo festivo, buscando compreender as nuances e os liames educativos e identitários presentes nessa Festa da qual me distancio enquanto “consumidora e fazedora” e me aproximo enquanto pesquisadora.

## 2 MARACAJÁ E SUA FESTA DO COLONO

Relembrar o passado é crucial para o nosso sentido de identidade: saber o que fomos confirma o que somos. Nossa continuidade depende inteiramente da memória; recordar experiências passadas nos liga a nossos *selves* anteriores, por mais diferente que tenhamos nos tornado (LOWENTHAL, 1998, p. 83).

A epígrafe escolhida para introduzir este capítulo menciona a necessidade do conhecimento do passado para a compreensão do presente; a noção de continuidade está ligada às experiências de recordar. Nesse sentido, o presente capítulo apresenta aspectos históricos, sociais, culturais e econômicos referentes à constituição desse “lugar” que sedia a Festa do Colono.

Na década de 1980 as comunidades da Paróquia de Maracajá<sup>7</sup> se organizaram para realizar uma Festa do Colono. Mas essa década foi marcada pela invenção de várias festas que buscaram construir identidades em diferentes municípios de Santa Catarina, e Maracajá acompanhou esse contexto. As festas do litoral referenciam a atividade pesqueira, e as festas do Vale do Itajaí fazem menção à colonização alemã. Para compreender o caráter de uma festa voltada para a questão da agricultura, pois Maracajá é uma comunidade de agricultores, a Festa do Colono deveria fazer referência à história do trabalho agrícola neste território.

A Festa do Colono foi uma iniciativa da Igreja Católica e da administração municipal de Maracajá, abrangendo a Paróquia de Maracajá, que atualmente envolve dezenove comunidades, sendo oito bairros do município de Maracajá,<sup>8</sup> seis bairros do município de Araranguá,<sup>9</sup> três bairros do município de Forquilha<sup>10</sup> e um bairro do

---

<sup>7</sup> O termo "paróquia" na concepção da Igreja Católica denomina uma comunidade de fiéis que, sob orientação do bispo diocesano, possui jurisdição espiritual de um pároco.

<sup>8</sup> Espigão Grande, Espigão da Toca, Encruzo do Barro Vermelho, Centro, Cedro, Garajuva, Vila Beatriz e Sangão Madalena.

<sup>9</sup> Barro Vermelho, Ilhas, Rio dos Anjos, Morro Agudo, Hercílio Luz, Lagoa Mãe Luzia e Pontão.

<sup>10</sup> São Jorge, São Pedro e Taquaras.

município de Içara.<sup>11</sup> Sua realização e organização, com raras exceções, ocorre no Complexo Esportivo Antônio da Rocha, localizado na avenida Nossa Senhora da Conceição, no Centro do Município de Maracajá. É importante destacar que praticamente todos os bairros que integram a Festa do Colono estão localizados em áreas rurais em seus municípios.

Com o objetivo de oferecer conteúdo para que se possa compreender os sentidos e significados educativos e identitários dessa festividade, contextualiza-se a seguir algumas de características do “lugar” que a promove.

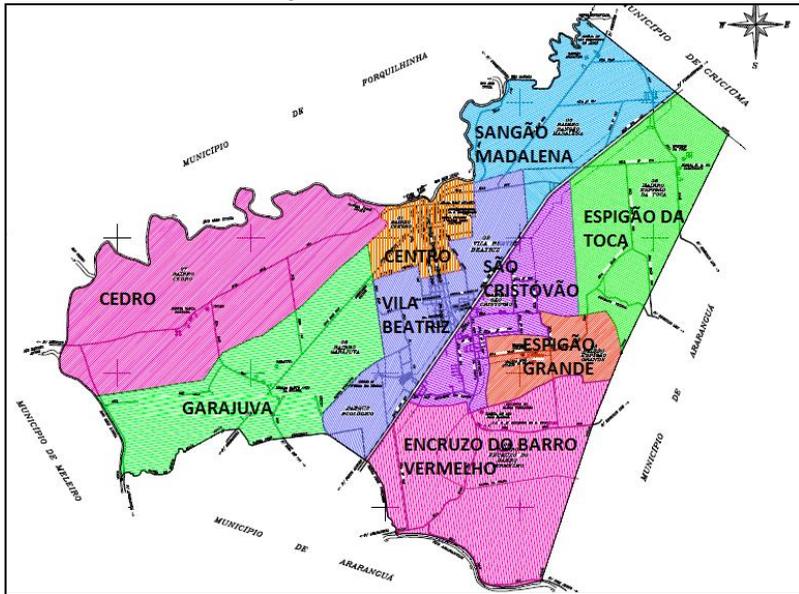
## 2.1 ASPECTOS GERAIS DO MUNICÍPIO

Este estudo se desenvolveu no município de Maracajá, localizado no Extremo Sul Catarinense (AMESC), com uma área geográfica de 63,4 km<sup>2</sup>, ocupada por uma população conforme o último Censo (2010) de 6.404 habitantes, sendo 3.248 homens e 3.156 mulheres, destes 40% residem no meio rural e 60% no perímetro urbano, compondo uma densidade demográfica de 102, 52 (hab/km<sup>2</sup>). Os limites territoriais de Maracajá são os municípios de: Criciúma e Forquilha (ao norte), Araranguá (ao sul), Meleiro e Forquilha (a oeste), Araranguá e Criciúma (a leste). Considerando que a Festa do Colono de Maracajá possui abrangência paroquial, algumas comunidades rurais destes municípios limítrofes também são consideradas da delimitação espacial deste estudo.

---

<sup>11</sup> Campo Mãe Luzia.

Figura 1 - Mapa do município de Maracajá com os limites dos bairros e divisas conforme delimitação do ano de 2004<sup>12</sup>



Fonte: Setor de Engenharia da Prefeitura Municipal de Maracajá e ESET Engenharia e Topografia LTDA.

Como observa-se na tabela que segue, Santa Catarina é um estado cuja população urbana ultrapassa a rural somente na década de 1980. Isso mostra que a urbanização é recente e os aspectos culturais e sociais dos municípios, principalmente dos menores, a exemplo de Maracajá, ainda apresentam aspectos que podem ser chamados de cultura rural, como as relações de sociabilidades com a vizinhança, a economia baseada na agricultura familiar, o sentimento de segurança social e respeito aos limites territoriais, a influência da religiosidade nos modos de vida.

---

<sup>12</sup> Embora no mapa do município de Maracajá exista a delimitação do bairro São Cristóvão, ele ainda não é regulamentado em lei e não é considerado comunidade para a paróquia porque não possui capela. Sendo assim os moradores desta localidade participam das atividades religiosas da Igreja Católica da comunidade de Encruzo do Barro Vermelho ou de Vila Beatriz.

Tabela 1: População Urbana e Rural em Santa Catarina 1940 – 2000

ANO	URBANA	RURAL	TOTAL
1940	253.717	924.623	1.178.340
1950	362.717	1.197.785	1.560.502
1960	695.347	1.451.562	2.146.909
1970	1.247.158	1.654.502	2.901.660
1980	2.154.250	1.474.042	3.628.292
1991	3.208.537	1.333.457	4.541.994
1996	3.565.130	1.310.114	4.875.244
2000	4.217.931	1.138.429	5.356.360

Fonte: Tabela elaborada por Pereira (2011, p. 106) com base nos dados dos Censos IBGE 1940 – 2000.

Em relação ao município de Maracajá, mesmo tendo ocorrido processos de urbanização em pleno século XXI, sua base econômica continua agregada à agricultura e agropecuária no contexto familiar,<sup>13</sup> as culturas que prevalecem são o arroz e o fumo, cultivados na maioria das propriedades utilizando novas técnicas e em outras ainda de forma tradicional. Também são atividades econômicas de geração de emprego e renda para o município, atualmente, as fábricas de confecção de vestuário, a indústria cerâmica, o extrativismo mineral, o comércio e os serviços.

O território que hoje compreende o município de Maracajá tem sua história interligada ao município de Araranguá, do qual foi Vila e Distrito até o ano de 1967,<sup>14</sup> sendo a distância entre as sedes dos

<sup>13</sup> Segundo o relatório Organizações das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura (IFAO) e o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA-1996), a agricultura familiar é delimitada com base em três características: 1 - a gerência da propriedade é realizada pela família; 2 - a maior parcela do trabalho é fornecida pelos membros do grupo familiar; e 3 - a propriedade dos meios de produção (às vezes com exceção da terra) pertence à família (MINATTO, 2002, p. 206).

<sup>14</sup> Conforme Paulo Hobold (2005), os grupos povoadores que começaram a se fixar no território onde hoje se localiza o município de Maracajá foram migrantes, muitos vieram de Laguna e chegaram a Araranguá provavelmente no começo do século XIX, estabelecendo-se, a princípio, nas proximidades do Morro dos Conventos, próximo à foz do rio Araranguá. Neste contexto, entendo que o povoamento do território de Maracajá se deu a partir do final do século

municípios de Araranguá e Maracajá de apenas 13km. A Festa do Colono busca trazer elementos do início da história do trabalho na agricultura a partir da colonização europeia, no entanto, antes de esses povos ocuparem a região do extremo sul do estado, sabe-se por meio de pesquisas<sup>15</sup> que no território que hoje abriga o município houve presença indígena, mas essa presença não é referenciada na festa apesar do nome do município fazer menção ao vocabulário indígena.

Além do nome, a herança indígena pode ser observada no cultivo da mandioca e do milho, cultura apreendida desses povos pelos colonos. Outras práticas dizem respeito à culinária com os derivados da massa da mandioca e à confecção de utensílios como as cestarias, usadas na agricultura.

Da mesma forma, a presença africana também não é referenciada na Festa do Colono de Maracajá, mas é outro grupo que, conforme pesquisas realizadas por estudiosos da região,<sup>16</sup> deixou legados culturais

XIX e início do século XX. Machado (2000) cita a presença dos agricultores distribuídos de forma desigual e com baixa densidade demográfica, além dos descendentes de portugueses. O autor narra também a presença de famílias de descendência italiana oriundas de localidades vizinhas, como Urussanga e Criciúma.

<sup>15</sup> O livro organizado por Deisi Scunderlik Eloy de Farias (2005) apresenta a conclusão de todas as etapas do levantamento pré-colonial realizado no município de Maracajá, onde, conforme Farias (2005), foram mapeados e catalogados nove sítios arqueológicos que envolveram material lascado e polido, atribuídos a grupos humanos caçadores, coletores e ceramistas.

Sobre a ocupação indígena no extremo sul do Estado de Santa Catarina, Carlos Renato Carola e Nilso Dassi (2014, p. 51) citam pesquisas no capítulo intitulado: “O rio Mãe Luzia e seus afluentes no tempo dos índios Guaranis e Xokleng”, do livro *Era uma vez o rio Mãe Luzia*.

O historiador Maurício Selau publica em 2010 o livro *A ocupação do território Xokleng pelos imigrantes italianos no sul catarinense (1985 -1925): resistência e extermínio*.

<sup>16</sup> Quanto à presença das culturas de matriz africana no contexto social do território que durante o século XIX compreendia a freguesia de Araranguá, os estudos de Antônio Cesar Sprícigo (2007) mostram que essas culturas existem principalmente em razão da introdução de africanos e descendentes como escravos para desempenhar trabalhos agrícolas nas propriedades rurais instaladas nesta freguesia, como se observa no mapa que segue, onde se pode visualizar a área de escravidão africana a partir do litoral do território deste Urussanga até a divisa com o Rio Grande do Sul. Os estudos de Sprícigo (2007) constituem referencial para compreender a presença africana no município de

no município. Embora durante a festa se beba “cachaça”, faça “bagunça” e alguns “fuxicos” nos momentos de sociabilidades, além de procurarem um “dengo” para fazer “cafuné”, e ainda se coma “farofa” com churrasco, tome “garapa” com bolo de “fubá”, os participantes e os organizadores não oferecem visibilidade à cultura africana como parte integrante da vida dos agricultores; nem às palavras usadas no vocabulário, em referência aos pratos da culinária, nem às práticas da agricultura e aos costumes que são “a marca indelével dos africanos e de seus descendentes” no Brasil (BRANDÃO, 2006, p. 5).

Assim sendo, é preciso reconhecer que as relações estabelecidas entre as diferentes matrizes culturais deixaram suas contribuições nas diferentes formas de ser, fazer e sentir a cultura no Brasil, não sendo possível desvincular das culturas brasileiras as influências africanas, indígenas e europeias.

No caso da formação do município de Maracajá e da constituição da sua Festa do Colono, é relevante problematizar as imbricações impostas pela influência da presença predominante da Igreja Católica.

## 2.2 A INFLUÊNCIA DA IGREJA CATÓLICA NA VIDA SOCIAL, ECONÔMICA E CULTURAL DE MARACAJÁ

Como já citado anteriormente a Festa do Colono de Maracajá foi criada em um contexto religioso e político no município de Maracajá. Diante dessa realidade, cabe refletir sobre a presença e a influência da Igreja Católica sobre a vida da população local.

---

Maracajá, uma vez que algumas das propriedades identificadas localizavam-se em áreas que hoje constituem as divisas dos municípios de Maracajá e Araranguá. Sendo assim, é possível pensar que provavelmente alguns desses “sujeitos esquecidos” deixaram seus descendentes, que passaram a se relacionar com os demais grupos que habitaram os municípios vizinhos.

Figura 2 - Moradores participando atividades na capela de Maracajá e no fundo a Igreja Matriz em construção. Década de 1960



Fonte: Acervo Documental Centro Histórico Cultural de Maracajá

Essa fotografia, que mais parece uma montagem de cenários, retrata um episódio que faz parte da história do município. Enquanto se construía a Igreja Matriz, sede da recém- criada Paróquia de Maracajá (1956), os fiéis continuavam participando das celebrações na pequena capela construída desde a década de 1930, que já não satisfazia as necessidades dos católicos, que tinham urgência da construção de um templo maior que comportasse mais fiéis e as diferentes atividades da paróquia, como argumenta Lúcio Vânio Moraes (2008).

Figura 3 - Construção da Igreja Matriz - Década de 1950



Fonte: Acervo Documental Centro Histórico Cultural de Maracajá.

Como se pode perceber pelas imagens, a dita “antiga capela” foi destruída; e no relevo acidentado do morro Maracajá, “vigiando” ou “abençoando” o município, está a “exuberante” Igreja Matriz Nossa Senhora da Conceição. Observo que, na maioria das cidades do nosso país, as igrejas católicas estão em locais de destaque nas cidades, muitas vezes nos pontos mais altos.

Mesmo em se tratando de outro contexto temporal, é possível observar aproximações entre a organização do município de Maracajá – e em geral de muitas cidades ocidentais – com a estrutura das cidades que surgem no período medieval, principalmente quanto à definição do espaço de localização das igrejas. Le Goff (1992) cita que, nesse período, na Europa havia um crescimento paralelo do número de paróquias e do processo de urbanização, e as construções religiosas tinham localizações privilegiadas, para impor a onipresença do seu poder. Para o autor, o que estruturava essas cidades era certo número de lugares e monumentos (LE GOFF, 1992, p. 4) que funcionavam como ponto de referência ou pontos quentes, por exercerem sobre os cidadãos um poder de atração (ou de repulsão). Nesse sentido, a igreja é um desses pontos de referência que, para Le Goff (1992, p. 34), têm “peso monumental, incomparável ao dos outros poderes”, porque apresenta dupla função: religiosa e ideológica, além das funções econômicas:

“dizimo, censos, rendas”, e de “comando (alta justiça)” (LE GOFF, 1992, p. 34).

Como exemplo da influência da Igreja Católica no município de Maracajá, a pesquisa de dissertação de Moraes (2010) investiga o campo religioso católico e suas relações de poder em outros setores da sociedade, especificamente o campo educacional.

As famílias que povoaram Araranguá e Maracajá influenciaram significativamente tanto na configuração religiosa-cultural quanto na propagação do catolicismo, a saber, na participação e envolvimento na construção do cemitério católico, de capelas e no processo de criação da paróquia de Maracajá (MORAES, 2010, p. 33).

Um dos aspectos da história do município que também contou com a atuação da Igreja Católica foi a emancipação político-administrativa e sua organização política e econômica a partir do ano de 1967. Segundo Agilmar Machado (2000, p. 40), o frei Euzébio Ferreto participou juntamente com outros municípios da comissão formada para reivindicar a emancipação.

Até o ano de 1956 as capelas católicas de Maracajá pertenciam à Paróquia de Araranguá, integrante da Diocese de Tubarão. Em um Relatório Paroquial citado por Moraes, tem-se o número de católicos em todas as comunidades de Maracajá: em 1956 eram 958 famílias, totalizando 5.937 católicos, enquanto apenas 12 famílias não eram católicas. Essa expressiva maioria impulsionou, conforme Moraes, o desmembramento da paróquia e também um movimento de resistência quanto ao aparecimento de outras crenças e instituições religiosas (MORAES, 2010).

A nova igreja foi erguida entre 1956 e 1961 por meio de campanhas de doações de políticos, comerciantes e moradores. Existiam aqueles que doavam força de trabalho, como os agricultores, que “investiram voluntariamente na mão de obra e durante a semana trabalhavam na agricultura e outros serviços e nos finais de semana trabalhavam voluntariamente em prol da construção da igreja” (MORAES, 2008, p. 130). Como nesse período a maioria da população era de agricultores, pode-se pensar que houve muitas mãos que contribuíram para a construção da igreja.

Com base em alguns discursos proferidos nas entrevistas realizadas sobre o período, Moraes (2008) percebe que os freis disseminavam nas missas sermões incentivando as pessoas a fazerem doações, pois Deus se agradava com aquelas benfeitorias. Segundo o historiador:

Os católicos sentiam-se incentivados a fazer algo pela construção da igreja, em razão do sentimento de retribuição espiritual e material que provinha de Deus, como receber bênçãos na área da saúde, ter boas vendas no comércio, boas safra e colheita, ter mais devoção e outros (MORAES, 2008, p. 136).

Entretanto, não se pode considerar essas práticas exclusivas da instituição religiosa católica em Maracajá, pois sabe-se que elas são comuns em outras instituições religiosas em diferentes contextos históricos.

As características culturais do município tiveram implicações religiosas, compreendendo ritos relacionados à catequese, como a Primeira Eucaristia e a Crisma, os rituais da Semana Santa e de Corpus Christi, as novenas e festas dos padroeiros e a Festa do Colono. Como afirma Brandão (1989, p. 2):

Entre homens do campo, as principais cerimônias são as do batizado, do matrimônio e aquelas que envolvem os ritos da morte da pessoa (...) valem mais as cerimônias de reconhecimento de um *nós* local, como nas festas de santos padroeiros, e de associação da biografia individual ao ritmo e ao sentido da vida comunitária, como no batizado, no casamento e no velório.

Além dessas manifestações estritamente ligadas ao calendário cristão, Odécia Almeida de Souza e Lúcio Vânio Moraes (2009, p. 66) citam atividades associadas à “religiosidade popular”,<sup>17</sup> como as

---

<sup>17</sup> Nas palavras de Michel Vovelle (1991), a religiosidade popular “inclui todas as formas de assimilação ou de contaminação e, sobretudo, a leitura popular do cristianismo pós-tridentino, como também as formas de criatividade especificamente populares” (VOVELLE, 1991, p. 167).

cantorias da bandeira do divino e os ternos de reis, e ainda algumas tradições que tinham consentimento religioso católico para ocorrer, mas eram consideradas profanas, como o “entrudo” (uma prática carnavalesca), o boi-de-mamão, os bailes e as domingueiras.

As relações da Igreja Católica com as comunidades de Maracajá, a exemplo de outros locais, são marcadas pelo uso do poder. Élio Cantalício Serpa (1997) expõe que, mesmo com a declarada separação entre Igreja e Estado proclamada com a República em âmbito federal, na realidade estadual essa relação de “aproximação entre o poder político e o religioso, com alianças entre bispos, padres e elites locais”, manteve-se por muito tempo e em algumas localidades, e ainda se mantém, provocando tensões significativas entre os católicos e os não católicos (SERPA, 1997, p. 50).

Essa afirmação poderia explicar porque até nos dias atuais a Festa do Colono de Maracajá tem abrangência paroquial e porque, mesmo com o aparecimento de inúmeras crenças religiosas no município, as principais atividades promovidas pelo poder público ainda privilegiam celebrações católicas. Nesse sentido, as percepções entre o civil e o religioso no espaço da festa e em outros espaços da cidade são essenciais para problematizar o princípio laico do Estado.

Com base nessa discussão a respeito das influências da Igreja Católica na constituição social, cultural e econômica do município é possível pensar o quanto os dogmas e os rituais religiosos influenciaram e talvez ainda influenciem nas atividades agrícolas desenvolvidas no município.

### 2.3 ASPECTOS DA HISTÓRIA DO TRABALHO AGRÍCOLA NO MUNICÍPIO DE MARACAJÁ

Em relação à economia, a agricultura e a pecuária são a base desde o começo da formação do município. Inicialmente, a atividade era de subsistência, cultivava-se milho, mandioca, cana-de-açúcar, feijão e hortaliças, entre outros produtos, para a alimentação das famílias. Criavam-se porcos e aves para o consumo, e posteriormente os excedentes da produção passaram a ser comercializados, destacando-se principalmente o cultivo e o beneficiamento de mandioca e de cana-de-açúcar e as fábricas de banha.

Desde a época das “bandeiras” colonizadoras paulistas, a cultura da mandioca já assumia relevância socioeconômica, tornando-se o sul

catarinense sua maior área de concentração, posteriormente com destaque para a região do vale do Araranguá, após o ano de 1900 (HOBOLD, 2005).

O litoral catarinense recebeu a partir da segunda metade do século XVIII, a imigração açoriana. As terras que ocuparam eram divididas em Sesmarias (Flores, 1997b), de onde deveriam produzir sua sobrevivência. Ao chegarem, os açorianos tiveram de aprender com os indígenas (guarani) o cultivo da mandioca, adaptando sua produção e beneficiamento no lugar do trigo que cultivavam na Europa.

Para o beneficiamento da mandioca, os açorianos em Santa Catarina adaptaram algumas técnicas que utilizavam na Europa, substituindo principalmente a força motriz. “Lá usava-se o vento, aqui a tração animal. Assim os sistemas de engrenagens de madeira que lá eram movidos pela força do vento, aqui foram adaptados para a tração animal e utilizados na produção de farinha” (SERPA, 2000, p. 38).

Nereu do Vale Pereira (1993) realizou um estudo etnográfico sobre os engenhos de farinha da Ilha de Santa Catarina e exalta a açorianidade presente nas técnicas de beneficiamento:

Chegados aqui e encontrando aquela saborosa e versátil farinha de mandioca, dedicavam-se tenazmente à prática agroindustrial de sua produção, revolucionando a tecnologia encontrada com a introdução de métodos mais avançados, que a época europeia detinha. Naturalmente viu-se ele frente ao desafio da produtividade que, pelos métodos autóctones, era baixíssima e incapaz de oferecer ganhos, ou mesmo possível de atender à demanda do consumo interno das comunidades instaladas. Como resposta, deu vazão aos impulsos criativos de sua mente e dos conhecimentos trazidos de sua terra natal e foi inventando uma máquina, equipada com sistema de engrenagens, trabalhando acionadas pela força motriz de um animal, o boi, semelhante ao que possuía em termos de tecnologia moageira dos Açores (PEREIRA, 1993, p. 189).

Gabriela Cristina Pieroni (2012, p. 44) atribui “a revolucionária tecnologia” dos engenhos a um feito dos açorianos como uma “ruptura com a rudimentar técnica de processamento indígena”. Nessa

perspectiva de hegemonia açoriana, desconsideram-se os conhecimentos herdados dos indígenas e legitima-se, conforme a autora, um discurso de que “sem o açoriano jamais a produção da farinha teria atingido tais níveis qualitativos e quantitativos que sustentaram durante dois séculos parte da economia da região” (PIERONI, 2012, p. 45).

Quanto à presença dessa atividade agrícola no território de Maracajá, livros pertencentes à Intendência do distrito de Morretes<sup>18</sup> (e, depois do ano de 1944, do distrito de Maracajá, devido à troca do nome da localidade),<sup>19</sup> destinados ao registro de impostos de licenças de engenhos apresentam dados das décadas de 1930, 1940 e 1950, entre eles relações com nomes de proprietários de engenhos de cana-de-açúcar e farinha de mandioca, alambiques e atafonas. Informam também a localização desses engenhos, além dos valores dos impostos cobrados e as desativações de alguns desses estabelecimentos ao longo dos anos.

O Senhor Antônio Valdemar de Almeida, agricultor e há 57 anos morador de Vila Beatriz em Maracajá, relata que:

Antigamente, quando meu pai começou, ele fretava daqui da costa do rio até Criciúma de carro-de-boi. Era a coisa mais linda. Eram mais de 20 a 30 carros. Transportava naquele tempo moranga, abóbora, polvilho, açúcar grosso e melado. Meu pai criou nós até a idade de 15 anos, fretando para Criciúma duas viagens por semana. Saía daqui na boca da noite, pousava no Sangão, do Sangão<sup>20</sup>, de madrugada, cangava os bois de novo e vendia. No outro dia retornava, pousava ali

---

<sup>18</sup> Estes livros fazem parte do acervo documental do Centro Histórico Cultural do Município de Maracajá.

<sup>19</sup> A troca do nome de Morretes para Maracajá, segundo Machado (2000), se deu em função da existência de um município no litoral paranaense com a mesma nomenclatura, já que ocorria desvios de correspondências e outros equívocos administrativos. Desse modo as autoridades dos poderes Executivo e Legislativo de Araranguá, no ano de 1944, renomearam o distrito, escolhendo o nome popular de um “gato do selvagem” que habitava as matas em número expressivo. O gato Maracajá é um felino de pequeno porte conhecido cientificamente pelo nome *Felis wiedii*.

<sup>20</sup> Sangão é um bairro do município de Criciúma, onde os agricultores de Maracajá costumavam “pousar” durante as viagens de carro-de-boi para vender seus produtos.

de novo para, depois, seguir viagem para casa. Tinha essa baldeação, levava três dias, essa viagem (ALMEIDA, 2015).

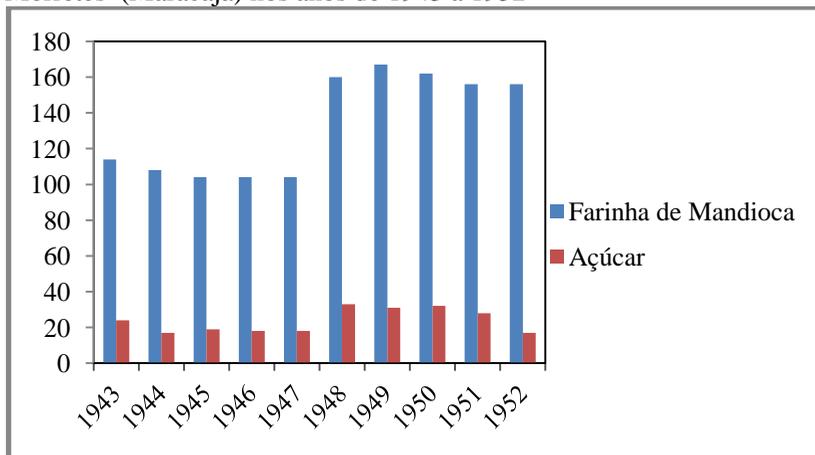
O depoimento acima mostra a realidade de muitos agricultores da época, que sobreviviam da comercialização dos produtos que eles cultivavam utilizando como meio de transporte os carros de boi que muitas vezes eles mesmos construíam. Já a partir da década de 1920 com a construção do ramal ferroviário<sup>21</sup>, que intensificou o povoamento da localidade, muitos agricultores utilizavam a ferrovia como meio de escoamento da produção.

O aumento demográfico ocasionado devido à presença da ferrovia também contribuiu para o fortalecimento da agricultura local. O gráfico a seguir busca mostrar a expansão da agricultura em Morretes entre os anos de 1943 e 1952, referente aos engenhos de mandioca e açúcar.

---

<sup>21</sup> Walter Carlos Zumblick (1987) afirma que, atendendo às razões mais que amparadas no bom senso, o governo autorizou, em 23 de maio de 1917, a construção do trecho Araranguá – Criciúma. A construção, por sua vez, foi dividida em dois trechos: o primeiro, de 56.550m, que terminava na vila de Criciúma; e o segundo, de 35.330m, que iria desde o último ponto até Araranguá. Conforme as informações de Machado (2000), os serviços de implantação do ramal ferroviário ligando “Criciúma a Araranguá foram confiados à firma Sampaio Correa & Cia, do Rio de Janeiro. Este trecho teria seu estudo e orçamento aprovado em 10 de junho de 1921”. O autor ainda cita que a “Estação Morretes foi inaugurada no mês de dezembro de 1921” (MACHADO, 2000, p. 18-19).

Gráfico 1 - Registro de Licenciamento de engenhos no distrito de Morretes (Maracajá) nos anos de 1943 a 1952



Fonte: Gráfico Elaborado pela autora (2015) com base nos Livros de Registros do Acervo do documental do Centro Histórico Cultural “Avetti Paladini Zilli”

Analisando o gráfico, é possível perceber que, no ano de 1943, existiam 125 engenhos licenciados e, no ano de 1952, foram lançados impostos de 173 engenhos, sendo assim a “Indústria Mandioqueira”<sup>22</sup> era a que tinha maior expressão em todos os anos pesquisados.

Souza e Moraes (2009) contribuem afirmando que os engenhos foram importantes para a economia do município Maracajá; a maioria dos terrenos agrícolas era ocupada por plantações de mandioca. Conforme se pode notar na fotografia que segue, durante o período da “farinhada”, que acontecia no inverno, homens, mulheres e crianças trabalhavam dia e noite para dar conta da produção, da colheita ao beneficiamento, e a família inteira estava envolvida com a “Indústria Mandioqueira”.

<sup>22</sup> Termo utilizado por Hobold (2005) no livro *A História de Araranguá*, referindo-se à grande produtividade de mandioca no extremo sul de Santa Catarina, utilizando para isso o termo “indústria”.

Figura 4 - Colheita da mandioca na propriedade de José Nascimento Farias (década de 1960)



Fonte: Acervo particular de Cristina Farias de Souza.

Como o cultivo e o beneficiamento da cana-de-açúcar e da mandioca foi referência por um longo período da história agrícola do município, essas atividades são destacadas e retratadas por muitos organizadores e participantes da Festa do Colono, como memórias que precisam ser preservadas no município, muitas vezes sem se referir às dificuldades enfrentadas pelos sujeitos que cultivavam, beneficiaram e comercializavam esses produtos nesses períodos.

A diminuição gradativa da produção nos engenhos em geral, em Santa Catarina, ocorreu por inúmeros motivos, entre eles a legislação ambiental entre 1960 e 1970 que restringiu áreas de cultivo e criou áreas de preservação permanente. Osvaldo Paulino da Silva (1996), quando retrata o colapso dessas atividades agrícolas no sul da Ilha de Santa Catarina, comenta que a sociedade modernizadora, a partir de meados do século XX, introduziu uma série de medidas que contribuíram para esse processo: “a produção arcaica ocorrida nos ranchos de engenhos não consegue superar a crescente produção em escala industrial, mais acessível ao consumidor” (SILVA, 1996, p. 117).

No município de Maracajá, assim como em todo o cenário agrícola do estado, foram introduzidos outros tipos de cultivo para oferecer melhores opções de renda para as famílias agricultoras. As lavouras de fumo e posteriormente de arroz foram ocupando a paisagem rural e até mesmo áreas urbanas que antes abrigavam plantações de

mandioca. Os engenhos foram aos poucos demolidos, e granjas de arroz e/ou lavouras de fumo foram implantadas.

Somados aos fatores como acesso à energia elétrica, queda na venda da farinha artesanal, melhoria dos acessos e maior escoamento da produção, a modernização agrícola, o êxodo rural e a diminuição do número de membros nas famílias foram elementos decisivos para o declínio dessas atividades na região (BAUER, 2012, p. 62), bem como a introdução de outros cultivos por meio da prática de monocultura, como a rizicultura e a fumicultura, além do crescimento das áreas dedicadas à pecuária. Cabe portanto refletir sobre os efeitos do processo de modernização no cenário agrícola do município e nos modos de vida de seus moradores.

#### 2.4 MODERNIZAÇÃO DA AGRICULTURA NO MUNICÍPIO DE MARACAJÁ

É possível perceber que algumas modificações no cenário urbano e rural de Maracajá não se deram de maneira isolada do contexto estadual e nacional, não no mesmo período, mas são influência do mesmo discurso. O pesquisador Michel Goulart da Silva apresenta um estudo sobre o Projeto de Desenvolvimento executado em Santa Catarina no período de 1971 e 1975 durante o governo de Colombo Salles, que vislumbrava os ideais de modernização e desenvolvimento elaborados por políticos e intelectuais catarinenses. Para o autor, a cultura de planejamento começou a ganhar corpo depois da resolução de 1930 e expandiu suas forças nos anos do chamado “desenvolvimentismo”, mas se consolidou apenas com o regime ditatorial a partir de 1964 (SILVA, 2012).

Esse projeto previa a intervenção do Estado sobre a economia e a sociedade, dirigindo o processo de modernização que conduziria o país à superação do “arcadismo” e do “subdesenvolvimentismo”. Silva (2012, p. 24), analisando os discursos do governador, percebe que Salles pensa que deveria aproveitar o contexto para “crescer com o Brasil”, e para isso o governador define uma série de medidas e investimentos: obras de estradas e pontes, abertura de escolas profissionalizantes que “somaram-se ao entusiasmo econômico, as vitórias no esporte, e o desenvolvimento nas comunicações” (SILVA, 2012, p. 26).

Esse contexto de “modernização”, para o autor (SILVA, 2012, p. 13), é distinto de “modernidade”. Citando Faoro (1992, p. 8), Silva

explica essa distinção, refletindo que a modernização requerida não atinge todos os setores da sociedade, “a situação de salário e emprego da maior parte da população mantinha-se estagnada ou mesmo piorava” (SILVA, 2012, p. 12).

A modernidade compromete, no seu processo, toda a sociedade, ampliando o raio de expansão de todas as classes, revitalizando e removendo seus papéis sociais, enquanto que a modernização, pelo seu toque voluntário, se não voluntarista, chega à sociedade por meio de um grupo condutor, que, privilegiando-se, privilegia os setores dominantes. Na modernização não se segue o trilho da “lei natural”, mas se procura moldar, sobre o país, pela ideologia ou pela coação, certa política de mudança (FAORO apud SILVA, 2012, p. 12).

Também foram concretizadas no município de Maracajá ações do projeto de modernização do estado. A partir da década de 1970 ocorre a pavimentação da BR-101, cortando o município no sentido norte-sul e propiciando o crescimento econômico de maneira mais significativa às margens da rodovia, com o deslocamento de alguns comércios e com a fixação de novos, como os postos de combustíveis, além do aumento da densidade populacional nessa área do município. As comunidades às margens dessa rodovia foram se organizando gradativamente e tendo um caráter mais urbanizado (SOUZA; MORAES, 2009). A construção da BR-101 foi fundamental para o escoamento da produção agrícola que antes era feito com carros-de-bois e/ou pela ferrovia instalada no município na década de 1920.<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> Sobre a função que os agricultores atribuíam à presença da ferrovia, o senhor José Nascimento Farias comenta: “Embarcava no trem para levar as peças do engenho quando estragavam. Aí até a estação onde hoje fica a farmácia, pegava o trem até Criciúma e depois pagava um carro para levar até o mecânico (...) Também levava farinha para vender. (José Nascimento Farias. Entrevista concedida a Élen Farias e Tamires Farias em 2005, para um projeto escolar sobre a história do município de Maracajá, promovido pela professora Odécia Almeida de Souza).

A pesquisa de Daniel Alves Bonstrup (2012) problematiza aspectos da implantação da BR-101 no sul de Santa Catarina. Nesse estudo, o historiador declara que:

Em toda a região sul do estado, cidades que tinham em seu território a rodovia BR 101 sentiram no mínimo pequenas transformações físicas e socioeconômicas. Essas cidades passaram a apresentar o desenvolvimento de bairros marginais que mesmo não estando diretamente ligados aos centros urbanos, conseguiram certo estágio de desenvolvimento (BONSTRUP, 2012, p. 34).

O autor cita como exemplo o município de Maracajá, que apresenta o bairro Vila Beatriz às margens da rodovia (BONSTRUP, 2012, p. 34). A imagem que segue demonstra a abertura e a preparação da BR-101 nos quilômetros que passam por Maracajá.

Figura 5 – BR-101 em Maracajá na década de 1960



Fonte: Acervo documental do Centro Histórico Cultural “Avetti Paladini Zilli”.

Bonstrup (2012) explicita que, na década de 1930, o Plano do Departamento Nacional de Estradas e Rodagens (DNER) já previa a

construção de duas rodovias longitudinais, sendo uma pelo interior e outra pelo litoral. Mas somente na década de 1950 passou a existir no Brasil uma rodovia que ligava as capitais Curitiba, Florianópolis e Porto Alegre. Conforme a Lei n. 4592, de 29 de dezembro de 1964, essa rodovia seria integrada a um projeto maior que teria a extensão de 4.085 km traçados de Natal (RN) a Osório (RS). Com algumas alterações no traçado, elevando a extensão para 4.114 km, e com muitos atrasos nas obras, a rodovia foi construída e pavimentada nos anos de 1970 (BONSTRUP, 2012).

Na mesma década, mais precisamente em 1977, inicia-se a construção da ponte sobre o rio Mãe Luzia, que facilitou o escoamento da produção agrícola, e no ano de 1979 é inaugurado o Banco do Estado de Santa Catarina no município de Maracajá. Souza e Moraes (2009: 186) mostram que “o banco BESC, no imaginário das pessoas, foi um elemento que trouxe muitos benefícios”. Os autores citam a entrevista com o senhor Dilnei Pelegrini, que diz: “O banco foi um grande benefício para o município, antes na cidade era só Coletoria, onde se pagava impostos. O lugar só veio a crescer com o banco” (SOUZA; MORAES, 2009, p. 186).

Em 1988, Maracajá já possuía uma população em torno de 4.200 habitantes, a atividade econômica principal continuava sendo a agricultura, no entanto algumas atividades industriais haviam sido implantadas, entre elas as indústrias de extração mineral;<sup>24</sup> de confecção/vestuário; e madeireira envolvendo esquadrias e móveis (MACHADO, 2000).

Entretanto, o “fascínio pela modernidade como ideia, como forma ou ilusão, sem questionar de onde vem, para onde vai”, como diz Iani (apud SILVA, 2012, p. 11), trouxe também sérios problemas ambientais para Maracajá, pois desde a década de 1980 as autoridades concedem licenças ambientais para empresas privadas de extração mineral explorarem o morro Maracajá, que até os dias atuais continua sendo minerado, causando danos materiais aos moradores, além de deteriorar patrimônios culturais do município, como a estrutura da Igreja Matriz e o prédio da Escola Estadual Manoel Gomes Baltazar, construído na década de 1960. Houve também prejuízos para a saúde dos moradores devido à poeira oriunda da produção de britas e de outros materiais.

---

<sup>24</sup> Atividades de extração e britamento de rochas nos morros de Maracajá.

Do mesmo modo, o Rio Mãe Luzia, que banha o município de Maracajá, teve suas águas aos poucos completamente contaminadas pelos detritos da atividade carbonífera, que conforme Carola e Dassi (2014, p. 80) iniciou-se a partir da década de 1920 com a exploração em “caráter industrial”. Os autores comentam que o “modelo de progresso devastador” se intensificou na década de 1970, quando as carboníferas alcançaram o ápice de produção de carvão para atender às demandas, introduzindo o método de exploração a “céu aberto, essa prática de mineração era totalmente mecanizada, utilizando-se da escavadeira Marion”. Essa prática deixou inúmeros rastros de destruição e contaminação ambiental (CAROLA; DASSI, 2014), assim como a modernização da agricultura e da agropecuária, que depositaram no rio detritos químicos, e da própria urbanização, que lança esgoto doméstico diretamente no rio.

Em virtude dessas e de outras atividades que colocavam acima de tudo a noção de progresso econômico, atualmente o município de Maracajá não possui nenhum manancial para abastecimento de água, tendo de captar água da barragem do rio São Bento, localizada em Nova Veneza, por intermédio da Companhia Catarinense de Água e Saneamento (CASAN).

Sobre a ideia do progresso civilizador, os autores Carola e Dassi (2014, p. 38-39) salientam que:

Após o predomínio do progresso industrial, o modo de vida simples das pequenas comunidades rurais e citadinas vem sendo qualificado com culturalmente atrasado; e exalta-se a modernidade da vida urbana com a evolução natural da humanidade, mesmo que isso represente o fim das florestas, a poluição dos rios e destruição de ecossistemas vitais para a vida no planeta.

É notável a presença dos ideais de modernização difundidos no período ditatorial, mesmo depois da “redemocratização do país”. Uma matéria veiculada no *Jornal Correio Riograndense* no ano de 1991 destaca um discurso de exaltação do progresso do pequeno município:

Quem vai a Maracajá-SC fica surpreso. A cidade está se modernizando. Não é mais aquela fila de casas empoeiradas. Amplas avenidas fazem da

velha Morretes um local poético e movimentado. As charretes e carros de bois cederam lugar aos tratores e caminhões. Há praças floridas no centro e no interior. (...) O escoamento da produção está sendo facilitado pela abertura de novas estradas. (MARACAJÁ, 1991, p.18)

O jornalista Machado (2000) se diz orgulhoso no ano 2000 por escrever a primeira monografia oficial do município e finaliza sua obra com um discurso que também demonstra determinado modelo de futuro, associado à ideia de "modernidade". Para o jornalista:

Na atualidade Maracajá acompanha o ritmo dos mais promissores municípios do Vale do Araranguá, região fisiográfica a que pertence. Sua busca incessante por múltiplas alternativas de progresso e desenvolvimento, levaram seus administradores conceberem novos incentivos a indústria que se instalem no município, aos agricultores em geral que almejem abraçar a iniciativa da agroindústria, bem como também procurar, num próximo projeto turístico, os destinos da cidade rumo a um futuro moderno, avançado e pródigo nesta área. (MACHADO, 2000, p. 79)

Nesse sentido, René Rémond (2007), refletindo sobre as mudanças ocorridas no século XX, destaca algumas que parecem dirigir-se para a unificação das civilizações:

As sociedades evoluem quase todas no mesmo sentido e a partir das mesmas causas: o progresso técnico. (...) Em toda a parte, essa revolução técnica engendrou as mesmas consequências, os mesmos transtornos sociais, a passagem de uma sociedade quase que exclusivamente agrária (...) a uma sociedade que se industrializa, urbaniza e moderniza (RÉMOND, 2007, p. 203).

Essa uniformização das sociedades, para o autor, compreende também em alguns casos na padronização dos “costumes gostos, lazeres e divertimentos” (RÉMOND, 2007, p. 203). Ainda assim, os efeitos das

mudanças ocorridas possuem caráter ambíguo podendo, por um lado, unificar as sociedades e, por outro, contribuir para a criação de “novas divisões”, ou seja, “os mesmos fatores, técnicos, econômicos, linguísticos e ideológicos tanto podem concorrer para a aproximação das sociedades humanas quanto podem contribuir para o antagonismo dos conjuntos políticos” (RÉMOND, 2007, p. 206).

Tratando-se dos ideais de desenvolvimentismo e de modernização da economia observa-se que em Maracajá eles repercutiram diretamente nas práticas agrícolas e agropecuárias. A pesquisadora Juliana Brocca Presa (2011) investigou o desenvolvimento de uma política pública para o cultivo do arroz nos municípios do Vale do Rio Araranguá, contextualizando o desenvolvimento das atividades agrícolas no sul de Santa Catarina no cenário brasileiro e global. Segundo a autora:

Ao longo do século XX, a agricultura brasileira foi se moldando para a lógica do capitalismo industrial por meio de uma modernização orientada pela racionalidade econômica e técnica-científica, obrigando as populações rurais a se especializarem para a produção agropecuária (PRESA, 2011, p. 70).

Nesse sentido, Presa (2011) afirma que a urbanização e a industrialização fizeram com que o país se transformasse, enquanto no setor agropecuário, mesmo com as inovações adotadas, a transformação não correspondesse significativamente. Dessa forma, o governo federal instituiu órgãos e programas oficiais destinados a impulsionar o desenvolvimento no meio rural, como, primeiramente, a Associação de Crédito e Assistência Rural do Estado de Santa Catarina (ACARESC) e depois a Empresa de Pesquisa Agropecuária e Extensão Rural de Santa Catarina (EPAGRI).

Para Presa (2011), as políticas públicas empreendidas no país se deram de forma diferentes em cada região, sendo o centro sul a região que primeiro apresentou resultados quanto à modernização agrícola, na chamada “Revolução Verde”.<sup>25</sup> Com isso a década de 1970 é

---

<sup>25</sup> Termo utilizado para expressar o plano técnico e ideológico disseminado para o meio rural, compreendendo mudanças nos métodos de produção, utilização de insumos e equipamentos.

considerada promissora para a agricultura, considerando os investimentos na produção para exportação no mercado internacional, e as políticas públicas de crédito rural.

Em contraponto, a década de 1980 representou mais uma vez uma realidade de crise pela redução do mercado exportador, e pela retirada de recursos dos subsídios e das pesquisas e extensões rurais (PRESA, 2011). Essa situação apresenta indicações de que o agricultor ficava vinculado às ações dos donos do capital, e por não produzirem mais lavouras diversificadas em suas propriedades passavam por dificuldades quando a monocultura entrava em crise.

Flávio Sacco dos Anjos (2003) destaca que, mesmo com o fim da ditadura militar nos anos 1980, o processo de modernização não foi interrompido, mas sofreu modificações em sua estrutura, principalmente no que diz respeito à intervenção estatal, compreendendo, entre outras medidas, a transferência aos mercados da tarefa de regular os preços dos produtos; a retirada considerável de mecanismos de proteção ao setor agrário e a abertura comercial e liberalização das importações agrícolas.

Diante desse cenário, o governo federal, visando a impulsionar a agricultura na lógica do sistema capitalista como uma espécie de indústria, desenvolve principalmente no sul do estado de Santa Catarina, a partir do ano de 1981, o Programa de Aproveitamento Racional das Várzeas Irrigadas (PROVARZEAS), “uma política pública desenvolvimentista baseada na passagem de uma agricultura tradicional para uma agricultura moderna”. Esse programa consistia basicamente em “criar novas terras, onde elas não forem disponíveis e um melhor aproveitamento das áreas não utilizadas, extrapolando assim as fronteiras agrícolas” (PRESA, 2011, p. 78).

Janaina Ramos (2011) salienta que o Programa Nacional de Aproveitamento Racional das Várzea Irrigáveis teve como objetivo incentivar os agricultores a substituírem o método de cultivo convencional de arroz, semeadura direta no solo de sementes secas, pelo plantio em sistema pré-germinado, que consiste na semeadura de sementes pré-germinadas em solos inundados.

Um dos principais efeitos do PROVARZEAS no sul de Santa Catarina refletiu-se na proliferação intensiva no cultivo de arroz irrigado. Pelo seu amplo consumo mundial, essa monocultura foi rapidamente incorporada (PRESA, 2011). E a partir da incorporação da monocultura, as paisagens rurais foram se alterando significativamente.

Muitos campos se transformaram em granjas e alguns patrimônios históricos foram demolidos para dar lugar a novas áreas alagadas.

A pesquisa de Ramos (2011) apresenta os fatores que tornaram a micro-região de Araranguá uma das áreas mais produtivas do estado de Santa Catarina:

O sistema pré-germinado, difundido através da cooperativas e órgãos governamentais, permitiu um maior rendimento nas lavouras arrozeiras na Microrregião de Araranguá, atuando diretamente no aumento da produtividade e consequentemente na produção do arroz. A modernização tecnológica, o apoio estatal e o intenso processo de agroindustrialização que ocorreu nas empresas privadas ou cooperativas, são alguns dos fatores responsáveis pela consolidação do complexo agroindustrial do arroz na Microrregião de Araranguá (RAMOS, 2011, p. 44).

Ramos (2011), a partir de dados do Instituto de Planejamento e Economia Agrícola de Santa Catarina (ICEPA), conclui que a microrregião geográfica de Araranguá é a maior produtora do cereal no estado catarinense: “Na safra 2010/11 sua produção chegou a 313 mil toneladas o que corresponde a 31,8% da quantidade produzida de grãos no estado” (RAMOS, 2011, p. 15).

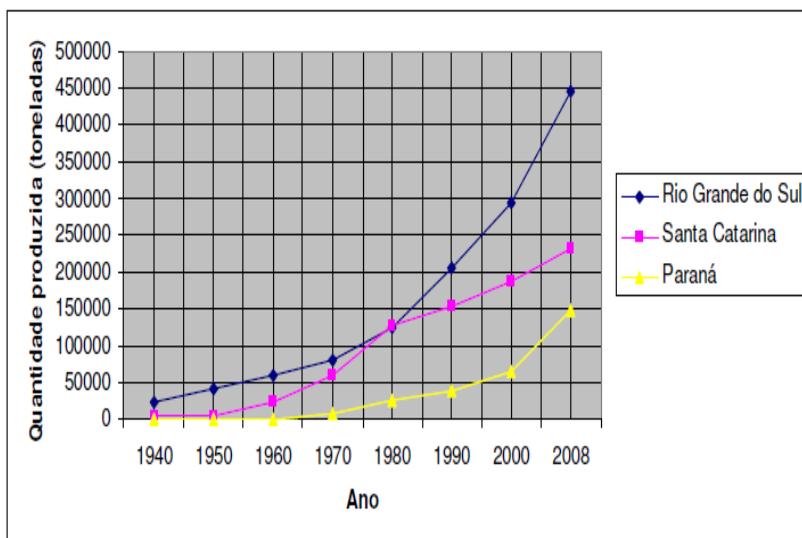
Do mesmo modo, a fumicultura torna-se ao longo dos anos 1980 uma das alternativas de sobrevivência para os agricultores familiares que passam por dificuldades com a intensificação das relações capitalistas. Por falta de êxito em outros cultivos como a mandioca, assim como na própria agropecuária, esses agricultores ingressam na fumicultura destinada prioritariamente ao mercado externo, submetendo-se à “articulação da lógica de conexão do mercado local para o global” (DUTRA; HILSINGER, 2013, p. 23).

Mesmo sendo produzido no Nordeste brasileiro, em escala comercial desde o século XVII, o cultivo do fumo teve sua expansão e consolidação no Sul do Brasil. De acordo com Paulino (1990 apud ARAUJO, 2010, p. 80), “a fumicultura em Santa Catarina começa a se integrar à agroindústria desde a década de 1950, por meio da empresa Souza Cruz que vinha expandindo seus negócios no estado”.

Marineide Maria Silva (2003, p. 100) destaca que o sistema de integração da fumicultura implica “o controle, por parte das empresas, do processo de produção e comercialização, via controle técnico, controle total da produção e fixação do preço da matéria prima”.

O gráfico que segue referencia a situação de imersão da região Sul do Brasil no mercado produtivo de fumo, sendo o estado de Santa Catarina o segundo maior produtor da região e também do país, que hoje é o maior exportador de fumo em folha (ARAUJO, 2010).

Gráfico 2 - Produção de fumo por estado da região Sul (toneladas) 1940 a 2008



Fonte: IBGE-PAM / IBGE – Censo Agropecuário (ARAUJO, 2010, p. 81).

Entretanto, Silva (2003, p. 101) explica que “o entusiasmo inicial dos pioneiros da fumicultura contrasta com o desanimo atual percebido entre os fumicultores”. A situação é também percebida em Maracajá, onde os agricultores que cultivam fumo, entrevistados nesta pesquisa, apontam que uma das maiores dificuldades que eles têm enfrentado em suas atividades é o êxodo rural.

Inúmeros jovens abandonam a vida no campo buscando emprego na indústria e no comércio da cidade ou em municípios vizinhos, ou ainda abandonam a lida na lavoura para se qualificarem. Como o município de Maracajá não dispõe de nenhuma universidade, os jovens

geralmente estudam até o ensino médio em uma das escolas do município e depois alguns buscam vagas nas universidades da região. Esses fatores acabam dificultando a manutenção da agricultura familiar no município, principalmente no que se refere à mão de obra para o cultivo de fumo.

Outro aspecto citado pelos agricultores, que representa ameaça à vida no campo, são as legislações que impedem o trabalho de crianças e adolescentes e estabelecem regras previdenciárias para a contratação de “camaradas”.<sup>26</sup> Sobre esse aspecto, o senhor Antônio Valdemar de Almeida (2015) argumenta:

Eu sempre morei na roça, tenho 57 anos. Hoje tem essa história de que não pode trabalhar na agricultura com menos de 18 anos. Mas isso é uma coisa que eu quero ver: um colono aguentar até 18 anos dentro de casa. Ele não vai ter que fazer alguma coisa? Como nós, com onze, doze anos já colhíamos fumo na roça com o pai, e graças a Deus ninguém morreu por causa da agricultura, e aprendemos a trabalhar (...) Então é isso o que está acabando com a agricultura. Nós até temos discutido muito isso em reunião. Se não mudar essa Lei, nós vamos ter que parar de trabalhar, porque só depender de peão é outra coisa difícil. Porque estão vindo leis que na roça tem que colocar até cozinha para esquentar comida e banheiro. Vamos ter que assinar carteira e tudo, e não dá certo. Ninguém vai trabalhar por um salário e meio por mês na agricultura. Eles empreitam para colher o meu fumo e em 30 dias ganham dois mil e meio [reais] (ALMEIDA, 2015).

Em seu depoimento, o agricultor expõe sua visão sobre o cumprimento do artigo 7 da Constituição Federal de 1988, que prevê os direitos sociais dos trabalhadores rurais e urbanos, e mais especificamente do inciso XXXIII sobre a proibição do trabalho infantil,

---

<sup>26</sup> Expressão utilizada pelos agricultores para se referirem aos adultos que contratam para realizar serviços na lavoura.

regra que também está prevista no Estatuto da Criança e do Adolescente (Lei n. 8.069/1990) e em legislações complementares.

Conforme Ângela Cristina Santos Pincelli (2005), o setor fumageiro dos estados do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul firmou o pacto social denominado “O Futuro é Agora”, com o objetivo de estabelecer ações que promovam a erradicação do trabalho de crianças e do trabalho irregular de adolescentes na produção do fumo. A partir desse pacto social, as fumageiras passaram a exigir a assinatura de um termo por parte do agricultor comprometendo-se a não utilizar mão de obra infantil. As estatísticas da Pesquisa Nacional por Amostragem de Domicílios PNAD-IBGE (2005) revelam que este pacto não erradicou totalmente o trabalho infantil no campo, mas devido também à implantação de políticas públicas de assistência social neste setor houve uma redução considerável do trabalho infantil nos últimos anos.

É importante considerar, além das questões legais quanto ao trabalho infantil nas lavouras tanto de fumo quanto de arroz, o perigo relacionado à saúde desses sujeitos, pois por mais que alguns agricultores aleguem a necessidade do envolvimento de todos os membros da família no trabalho agrícola, o organismo de crianças e adolescentes é vulnerável aos cada vez mais potentes fertilizantes, fungicidas e pesticidas comercializados pelas indústrias químicas que, por meio das empresas financiadoras das propriedades rurais, obrigam o consumo destes produtos.

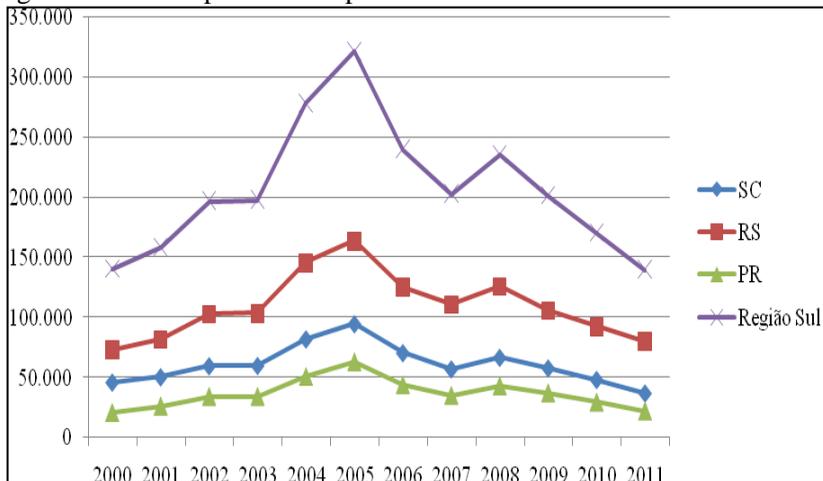
Ao refletir sobre o cultivo do fumo nos últimos anos, Silva (2003, p. 105) afirma que os indicadores têm sido desfavoráveis. Segundo ele:

A diferença entre, de um lado, o lucro das fumageiras e, de outro, o baixo rendimento dos fumicultores os custos e produção, insumos químicos e mão de obra aumentaram sensivelmente. Além disso, os problemas climáticos e o rigor na classificação estão levando muitos agricultores a uma situação de inadimplência junto as fumageiras.

O gráfico que segue apresenta o número de contratos de financiamentos concedidos a agricultores e cooperativas de produtores de fumo nos estados do Sul do Brasil. A análise desses dados mostra a diminuição crescente do número de financiamentos em Santa Catarina, e

essa informação está atrelada ao número de produtores que abandonam o cultivo de fumo nos últimos anos.

Gráfico 3 - Número de contratos de financiamentos concedidos a agricultores e cooperativas de produtores de fumo



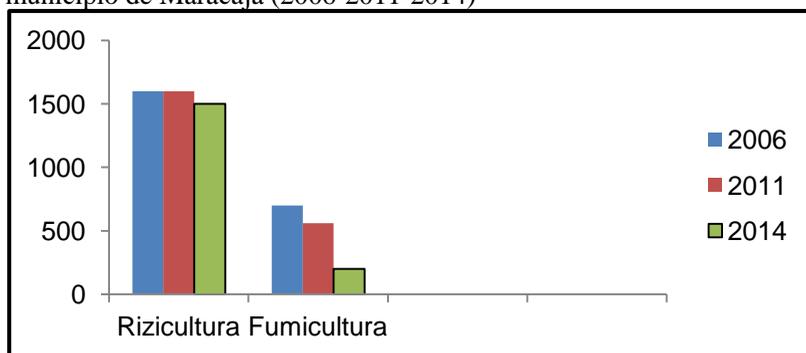
Fonte: Banco Central, Anuário do Crédito Rural (SILVA; SCHÜTZ; SOUZA, 2012, p. 5).

Juntamente com as perversas relações econômicas que envolvem tanto os produtores de fumo como de arroz no município, que desencadeiam explorações das empresas para com os proprietários das terras, dos proprietários para com os arrendatários e “camaradas”, cabe refletir sobre os danos causados por esses cultivos ao meio ambiente e à saúde física e mental de agricultores e agricultoras que muitas vezes estão em quadros de depressão e outras doenças devido à exposição a contaminação contínua.

Perante esses obstáculos presentes da vida do produtor rural, o próximo gráfico mostra que a fumicultura em Maracajá tem sido reduzida consideravelmente nos últimos anos, enquanto o cultivo de arroz mantém maior estabilidade. Sendo assim, como alternativas para o declínio da fumicultura local, alguns agricultores têm investido na criação de gado de corte e gado leiteiro, no cultivo de hortaliças e na produção de galinha poedeiras, entre outras atividades. E ainda muitos agricultores e agricultoras têm buscado empregos assalariados nos setores secundários e terciários da economia para sustentarem suas

famílias, destacando-se em Maracajá a empregabilidade no setor de confecção e na indústria cerâmica, que têm expressão nos municípios vizinhos.

Gráfico 4 - Rizicultura e fomicultura em hectares cultivados no município de Maracajá (2006-2011-2014)



Fonte: Elaborado pela autora com dados do IBGE, EPAGRI e Sindicato de Trabalhadores Rurais (2015).

Diante de todas essas realidades, festeja-se uma imagem de “colono” pitoresca e romântica, enquanto muitas vezes a situação é de opressão, submissão, doença e ameaça à própria vida, realidades que às vezes os agricultores não se dão conta, dado ao longo período de permanência dessas práticas no município.

Sobre a construção de uma festa que reafirma a identidade dos agricultores de Maracajá, durante a etapa de constituição do *corpus* deste estudo, encontrei praticamente todos os *folders* das edições da Festa. Analisando esse material, percebi que as programações sofreram alterações ao longo dos anos, porém a estrutura organizativa manteve muitas características que nasceram com a Festa, como o baile de escolha da rainha, a missa campal, o desfile de tratores e das máquinas agrícolas, o almoço festivo, eventos esportivos e recreativos, exposições de animais e de artesanato e de *shows* artísticos, a exemplo de outras festas com as mesmas características em Santa Catarina, com peculiaridades referentes à agricultura.

O *Jornal Tribuna do Vale* traz seguinte matéria sobre a II Edição da Festa do Colono:

Comunidades mobilizadas para Festa do Colono. As comunidades do município de Maracajá já começaram a se mobilizar visando a Festa do Colono. Inicialmente escolhem suas representantes que irão desfilar no Baile que antecede o dia da festa. No dia 21, o conjunto “Os líderes”, estará animando o baile onde acontece a escolha da rainha. (...) A comissão organizadora escolheu o Complexo Esportivo como local para a realização do evento. “Além de contar com 2 pavilhões temos ainda uma grande área aberta para a realização das brincadeiras que pretendemos implementar” explica Marcos Rosso, um dos organizadores. As mulheres também participarão ativamente das competições que incluem corrida de tamanco, pau de sebo, futebol de campo e suíço, além de outras. Durante a festa, que será abrilhantada pela banda musical Cruzeiro do sul de Criciúma, terá churrasco, bebidas, barracas com comidas típicas, show de valores e etc. (COMUNIDADES, 1990, p. 11)

Observo a partir dessa matéria que a comissão organizadora da Festa programava atividades diversificadas com o objetivo de atrair diferentes públicos. O texto explicita também a consolidação do espaço da Festa, pois a primeira, em 1989, havia sido realizada na Praça na frente da Prefeitura, e depois ocupou-se a área que compreende o Complexo Esportivo Antonio da Rocha, localizado no centro da cidade, onde as festas são realizadas até os dias de hoje.

No entanto, a preocupação principal parece ser a mobilização das comunidades para a participação no evento, porque não há festa sem público. A ideia das competições, a divulgação dos *shows* e da gastronomia são utilizados como elementos aglutinadores do público, mas outras atividades são agregadas ao longo dos anos, com diferentes interesses, atividades essas que serão problematizadas nos próximos capítulos.

As contextualizações históricas tecidas neste capítulo são fundamentais para compreender as relações econômicas, culturais, religiosas e sociais que envolvem o município de Maracajá, ou seja, o lugar desta pesquisa e a sua Festa do Colono. O cenário de instabilidade e de modificações na agricultura se reflete diretamente na constituição

identitária dos agricultores e agricultoras do município e das localidades agrícolas dos municípios vizinhos que participam da festa, nos seus modos de vida. Essa realidade provavelmente influencia na sua participação na “Festa do Colono”. Cabe, contudo, refletir: como essas transformações na agricultura e nos modos de vida dos produtores rurais têm sido evidenciadas na Festa? Como uma Festa pode reafirmar identidades? O próximo capítulo busca apresentar e discutir as representações identitárias a partir da invenção da Festa do Colono em Maracajá.

### **3 AGRICULTORES E COLONOS: REPRESENTAÇÕES E IDENTIDADES A PARTIR DA FESTA**

A festa é a categoria primeira e indestrutível da civilização humana. Ela pode empobrecer-se, às vezes mesmo degenerar, mas não pode apagar-se completamente (BAKHTIN, 1987, p. 240).

No diálogo com as obras de Rabelais, Mikhail Bakhtin introduz uma discussão que envolve e define a noção de festa popular, que para o autor deve ser desatrelada de todo utilitarismo e pragmatismo disseminando pela sociedade burguesa. Para Bakhtin (1987), “a festa é isenta de todo o sentido utilitário”, por isso tentar restringi-la a um tema ou acontecimento é descaracterizar seu efeito transgressor: “é preciso não arrancar da festa a vida do corpo, da terra, da natureza, do cosmos. Nesta ocasião, o sol se diverte no céu e parece mesmo existir um tempo de festa especial” (BAKHTIN, 1987, p. 241).

A visão do autor caracteriza uma crítica à noção de festa consolidada pelo capitalismo. Bakhtin (1987) chama a atenção para os significados do ato de festejar que constituem uma entrada temporária em um “universo utópico” da “imortalidade” e do “triumfo do futuro” do povo. Inserida no domínio da cultura burguesa, “a noção de festa não fez mais que restringir e desnaturalizar-se, sem, contudo, desaparecer” (BAKHTIN, 1987, p. 140).

Imersa nessa reflexão, inicio as discussões deste capítulo historicizando o “ato de festejar” nas sociedades ocidentais e especificamente no município de Maracajá e comunidades da paróquia. Aponto brevemente aspectos históricos sobre o ato de festejar. Problematizo em seguida o processo e o contexto histórico de criação e legitimação da Festa do Colono de Maracajá. A partir dessas explicações, busco identificar e discutir questões identitárias que se atravessam na Festa.

#### **3.1 O ATO DE FESTEJAR**

O ato de festejar faz parte da vida dos seres humanos desde as suas primeiras organizações sociais, e a história ocidental o remonta às sociedades antigas. Para Charles Murray (2008b, p. 95), “os cultos agrários foram a origem das festas populares”, e o autor destaca que essas festas “foram o veículo pelo qual o homem descobriu o encanto do

reino da fantasia e da utopia”. Era o momento em que homens e mulheres se desligavam dos seus problemas cotidianos e podiam sentir a vida (MURRAY, 2008b, p. 96). A partir das festas agrárias e religiosas, surgiram festas pagãs, dedicadas ao culto ao belo, quando o profano e o sagrado se combinavam.<sup>27</sup>

Ao revisitar a interpretação de Bakhtin (1987) sobre as festas populares a partir da análise de obras Rabelais, percebo que para o autor as festas nesse período consistiam em momentos de interrupção do cotidiano e das imposições de ordem oficial criadas pelo Estado e pela Igreja, um período em que o oficial e o sagrado eram esquecidos e vigorava a “liberdade utópica”. O autor cita que antes da instituição do Estado e da Igreja a visão cômica tinha convivência pacífica com o sagrado, e ao longo da história da humanidade, o “riso” se tornou uma forma de subverter tudo o que oprimia e limitava as classes populares, ainda que também se tenha encontrado na literatura das classes ditas “superiores e letradas” menções de comicidade. Bakhtin (1987) sugere que as fronteiras entre as visões de mundo da cultura oficial e da popular se romperam com o declínio do mundo medieval e com o advento do Renascimento.

Em sua obra *Problema da poética de Dostoiévski*, Bakhtin desenvolve o conceito de dialogismo:

A linguagem só vive na comunicação dialógica daqueles que a usam. É precisamente essa comunicação dialógica que constitui o verdadeiro campo da vida, da linguagem. Toda a vida da linguagem, seja qual for o seu campo de emprego (...) está impregnada de relações dialógicas (BAKHTIN, 2002, p. 183).

Em outras palavras, para o autor, todo discurso traz consigo as representações e interpretações de “outros” e, por isso, a produção verbal não é estática e monológica, e sim dialógica.

---

<sup>27</sup> Ao citar os cultos agrários realizados nas antigas civilizações ocidentais, Murray (2008b) se refere às Sacéas Mesopotâmicas, os cultos aos deuses Dionísio na Grécia, Baco e Saturno em Roma; assim como se refere também aos inúmeros povos nativos da África, da América e da Oceania que também tinham suas formas próprias de celebrações como forma de legitimação e afirmação cultural.

Carlo Ginzburg (2006), inspirado no conceito de dialogismo de Bakthin, desenvolveu estudos sobre a noção de circularidade cultural. Para Ginzburg, “entre a cultura das classes dominantes e a das classes subalternas existiu, na Europa pré-industrial, um relacionamento circular feito de influências recíprocas” (GINZBURG, 2006, p. 10).

Ainda dissertando sobre as festas populares no contexto da Idade Média e do Renascimento, Bakthin (1987) destaca que as festas, como manifestações da cultura popular, tinham caráter contraditório: constituindo-se como forma de resistência em certos momentos e, em outros, expressando consentimentos. Essa contrariedade pode ser exemplificada pelos carnavais, que transformavam as repressões impostas pela cultura das autoridades em alegria e inversão de valores.

Ao contrário da festa oficial, o carnaval era o triunfo de uma espécie de libertação temporária da verdade dominante e do regime vigente, de abolição provisória de todas as relações hierárquicas, privilégios, regras e tabus. Era a autêntica festa do tempo, a do futuro, das alternâncias e renovações (BAKTHIN, 1987, p. 8-9).

Quando reflete sobre as contraditórias formas de festejar na Idade Média e no Renascimento, Bakthin (1987, p. 4-5) explica que todos “os ritos e espetáculos organizados à maneira cômica” apresentavam diferenças explícitas em relação às formas dos cultos e às cerimônias oficiais sérias: “Pareciam ter construído, ao lado do mundo oficial, um segundo mundo e uma segunda vida aos quais os homens da Idade Média pertenciam em maior ou menor proporção, e nos quais eles viviam em ocasiões determinadas”. As festas religiosas como a “Festa dos Templos”, as festas agrícolas como as “Vindima” ou outras festividades oficiais como a eleição de Rainhas e Reis contavam com a “intervenção dos elementos de uma organização cômica” (BAKTHIN, 1987, p. 4).

Abordando também sobre as contradições presentes no “ato de festejar”, Del Priore (1994, p. 9) escreve:

O tempo de festa tem sido celebrado ao longo da história dos homens como um tempo de utopias, envolvida neste contexto de fantasias e liberdades

a festa se faz no interior de um território lúdico onde se exprimem igualmente as frustrações, revanches e reivindicações dos vários grupos que compõem uma sociedade.

Na concepção da autora, a festa, independentemente de sua função política, religiosa ou simbólica, possui função social: “Na roda da festa, como na roda da vida, tudo volta inelutavelmente ao mesmo lugar, os jovens aprendendo com os velhos a perpetuar uma cultura legada pelos últimos” (DEL PRIORE, 1994, p. 10). É justamente essa funcionalidade social e educativa que busco problematizar neste estudo, pois, como a autora afirma, “a festa tanto no passado quanto no presente, tem sido mais descrita que explicada” (DEL PRIORE, 1994, p. 10).

Nas reflexões de Brandão sobre a cultura e a rua no meio rural e no meio urbano no Brasil, é possível encontrar noções que caracterizam o ato de festejar:

A festa é uma fala, uma memória e uma mensagem. O lugar simbólico onde cerimonialmente separam-se o que deve ser esquecido e, por isso mesmo, em silêncio não-festejado, e aquilo que deve ser resgatado da coisa símbolo, posto em evidência de tempos em tempos, comemorado, celebrado. Aqui e ali, por causa dos mais diversos motivos, eis que a cultura de que somos ator-parte interrompe a sequência do correr dos dias da vida cotidiana e demarca os momentos de festejar (BRANDÃO, 1989, p. 2).

No mesmo sentido, Amaral (1998, p. 8) destaca que a festa, no Brasil, desde o período colonial, acaba por ocupar lugar privilegiado na vida social:

Um fator constitutivo de relações e modos de ação e comportamento, ela é uma das linguagens favoritas do povo brasileiro. Para ela são traduzidas muitas de suas experiências, expectativas de futuro e imagens sociais. Ela é capaz de, conforme o contexto, diluir, cristalizar, celebrar, ironizar, ritualizar ou sacralizar a

experiência social particular dos grupos que a realizam.

As pesquisas de Amaral questionam a visão veiculada nacional e internacionalmente de que no Brasil “tudo acaba em festa”, expressão que explicitamente atribui as características de irresponsabilidade, inconsequência e alienação ao povo brasileiro. Para a pesquisadora, “o festejar brasileiro, por suas características peculiares pode ser considerado até mesmo, contrariamente à ideia de ‘alienação’ que o envolve, como uma dimensão de aprendizado da cidadania e apropriação de sua história por parte do povo”. Amaral ainda explica que a festa possui elementos capazes de mediar “estruturas econômicas, simbólicas e míticas e outras, aparentemente inconciliáveis” (AMARAL, 1998, p. 8).

Conforme a conceituação de Durkheim (apud AMARAL, 1998, p. 13), “as principais características de todo tipo de festa são: a superação das distâncias entre os indivíduos, a produção de um estado de efervescência coletiva e a transgressão das normas coletivas”. E para Duvignaud (apud AMARAL, 1998, p. 14), a festa “evidencia a capacidade que têm todos os grupos humanos de se libertarem de si mesmos e de enfrentarem uma diferença radical no encontro com o universo sem leis e nem forma que é a natureza na sua inocentes simplicidade”. Amaral analisa a capacidade de enfrentamento citada pelos autores e afirma que ela está sendo, nos dias atuais, deteriorada e, em alguns casos, “vencida” pelo modo de produção capitalista.

Diante das reflexões sobre o ato de festejar, lembro-me da narrativa de um dos meus entrevistados, o Sr. Claudenor Otávio Farias, agricultor, músico, cantor de moda de viola e de várias outras manifestações culturais no município de Maracajá. Seu Nonno, como é conhecido, expõe em outras palavras que o ato de festejar é algo que emana do ser humano, de sua própria constituição, e ainda associa o ato à união dos seres humanos em celebração. Ao ser questionado sobre a importância que ele atribui à realização da Festa do Colono no município, diz:

Eu acho que quando a gente mostra as coisas da terra, os frutos, a gente tá mostrando o próprio ser humano, a dignidade do ser humano. O pessoal se junta e vai valorizar [a sua cultura] e vai formar uma unidade só. Então, ali vem trator, vem boi,

vem cantor, vem escola, vem tudo quanto é tipo [diferentes elementos e objetos que representam a cultura local]. E isso é projeto. Isso não é só nosso, é projeto de Deus, Deus quer isso aí. Na antiguidade já era assim, o pessoal já se unia para fazer isso aí [festejar], então deve continuar (FARIAS, 2014).

É possível observar que o entrevistado percebe o sentimento de unidade da população a partir da Festa, ou seja, ela é um espaço que agrega as pessoas. Observo também a preocupação em transmitir para as gerações mais novas a produção cultural do lugar. Claudenor parece pensar a festa como algo que passa de geração em geração, embora não se possa esquecer que, para ele, o elemento agregador da festa está associado às forças divinas, à fé que une as pessoas em torno de uma celebração.

No entanto, ao estudar algumas produções acadêmicas sobre a concretização de algumas festas a partir da década de 1980 no estado de Santa Catarina, percebi, conforme Flores (1997a), que atualmente as necessidades do mercado se sobrepõem à tradição cultural das festas em outros tempos.

Em seus estudos, Flores mostra que esses “fazedores” criaram “ícones, imagens e representações, feitos de gestos, falas, semblantes, sons, cores, idiomas, sabores, fantasias, atos, atitudes e crenças” para legitimar as festas (FLORES, 1997a, p. 13). Essas criações e recriações de imaginários citadas pela autora resultaram na “feitura” de muitas festas, que a partir da década de 1980 passam a ser realizadas seguindo as metodologias do lazer na concepção capitalista em muitos municípios de Santa Catarina, constituindo um calendário turístico-cultural para especulação dos setores econômicos relacionados.

Nelson Carvalho Marcellino (2008, p. 16) enfatiza que, na perspectiva capitalista, “o lazer é colocado enquanto um momento de consumo”, sendo assim “também os equipamentos de lazer, os espaços de convívio, seguem uma tendência à privatização”. Para isso, as festas, que antes tinham caráter de vivência cotidiana, passaram a ser gerenciadas por empresas do ramo do lazer e se tornaram importantes mercadorias voltadas para o consumo nas sociedades capitalistas.

No intuito de problematizar o fenômeno de disseminação dessas festas no estado de Santa Catarina, Flores (1997a, p. 15) destaca que:

A tecnologia e a metodologia das festas germânicas tornaram-se um modelo de economia turística. A partir delas, o Estado de Santa Catarina, num empenho para implantar o Turismo Quatro Estações, é pontilhado de festas que se utilizam dos costumes locais, uma espécie de bricolage, para mercantilizá-los na forma de espetáculos ou produtos de consumo. Reeditadas anualmente, sempre recriadas, são orientadas por costumes tradicionais, muitos dos quais esquecidos e abandonados há longo tempo.

“Uma Festa de Raízes”,<sup>28</sup> “A maior Festa Alemã do sul de Santa Catarina”,<sup>29</sup> “Ritorno Alle Origini”,<sup>30</sup> “Nossa História, Nossa Cultura”,<sup>31</sup> – esses e outros *slogans* são usados para atrair os consumidores para festas realizadas no estado de Santa Catarina, criando um apelo emocional ao encontro das “tradições” que, em muitos casos, como afirmam Eric Hobsbawm e Terence Ranger (1984), são inventadas no intuito de exaltação ou legitimação de etnias, valores, símbolos de um passado desejado e geralmente inventado ou deturpado conforme interesses dominantes.

Além desse apelo ao consumo das tradições, Flores (1997a) enfatiza o viés mercadológico da invenção dessas festas que se espalharam por todo o estado, afirmando que tratou-se de políticas públicas para fomentar o turismo como atividade econômica durante todo o ano. À mercê dessa realidade, cabe questionar: como eram as festas antes de se introduzir a Indústria da Tradição? E o que a população celebrava? Quem fazia a festa?

De maneira geral, até os anos de 1980 as festas comunitárias giravam em torno das festas dos padroeiros e beneficiavam principalmente os cofres das igrejas. As festas populares desatreladas das religiões geralmente eram bailes, festas cívicas e o Carnaval. Em Santa Catarina percebe-se um *boom* na organização de festas pelos governos municipais a partir dos anos de 1980, como já foi mencionado. Muitas dessas festas permaneceram associadas à Igreja Católica e outras

---

<sup>28</sup> *Slogan* da 33ª Festa Nacional do Colono de Itajaí em 2015.

<sup>29</sup> *Slogan* da Hematfest do ano de 2013 em Forquilha.

<sup>30</sup> *Slogan* da Festa das Origens de Urussanga em 2015.

<sup>31</sup> *Slogan* da Festa do Colono de Maracajá em *folder* de 2013.

receberam roupagens puramente profanas, como a Oktoberfest e outras festas étnicas, de produtos, de produtores dos municípios.

Sobre as modificações que foram introduzidas pelo capitalismo no ato de festejar, Brandão (1989, p. 2) explica as diferenciações do fenômeno no campo e na cidade:

Nas cidades médias e grandes as festas cívicas, históricas e profanas conquistam um lugar de crescente importância, enquanto nas pequenas cidades e nos povoados do interior elas ocupam um segundo plano, e os festejos locais e religiosos povoam quase todo o calendário. Aqui o Primeiro de Janeiro, o Carnaval, o Dia do Trabalho, o Vinte e Um de Abril e o Sete de Setembro; lá, o Dia de Santos Reis, a festa do padroeiro, a Semana Santa, as festas juninas.

O autor apresenta as características de algumas festas brasileiras que misturam práticas religiosas e profanas, e define que “uma festa popular é a mistura, ao mesmo tempo espontânea e ordenada, de momentos de rezar, cantar, dançar, desfilar, ver, torcer, cantar” (BRANDÃO, 1989, p. 2).

Embasada na definição de Brandão (1989), remeto-me às festas celebradas no território maracajaense, um município pequeno em extensão e com características bastante ligadas à vida rural, mesmo com o recente processo de urbanização. Desde a sua formação populacional, praticamente prevaleciam festas relacionadas ao calendário cristão. Em cada comunidade constrói-se uma capela com um santo ou santa padroeiros, durante o ano as pessoas se reúnem em datas variadas para celebrar o dia daquele santo ou santa. Antes das festas, realizam-se novenas com o objetivo de arrecadar fundos para as igrejas das comunidades e, no domingo pela manhã, são realizadas missas festivas, seguidas de almoço com churrasco e saladas. À tarde as pessoas se reúnem para dançar nos centros comunitários ou galpões das igrejas.

Tenho lembranças da infância, entre as décadas de 1980 e 1990, quando as novenas ainda eram realizadas nas casas de moradores, nos paióis das propriedades. Os meus pais foram “noveneiros” muitas vezes: minha mãe preparava bolos decorados com suspiro e confeitos coloridos, e meu pai saía pedindo prendas, que eram bolos ou galinha para assar e colocar na roleta. Nessas novenas, os filhos do seu Tavinho

Farias<sup>32</sup> faziam apresentações de boi-de-mamão e recorde que sentia muito medo!

A fotografia abaixo apresenta a comunidade de Encruzo do Barro Vermelho reunida em celebração durante a Festa de Nossa Senhora do Bom Parto na década de 1940, uma capela com o sino ao lado, que obedece aos padrões arquitetônicos da época e da região. Muitas análises podem ser feitas a partir desta fotografia, mas o aspecto que chama mais a atenção é o volume de participantes envolvidos. Também é perceptível a estética da devoção na postura das crianças, de “mãos postas”, apresentando os rituais e simbologias envolvidos na festa religiosa cristã. Provavelmente, as crianças seguiam as orientações dos adultos para expressarem no registro da fotografia a importância da devoção desde a infância. No mesmo sentido, o ato de fotografar esta festa também pode estar carregado de intenções, entre elas a preocupação de documentar para a posteridade a unidade comunitária a partir da religiosidade católica, além de poder incitar a força do contexto religioso naquele presente.

Figura 6 - Festa de Nossa Senhora do Bom Parto na comunidade de Encruzo do Barro Vermelho - Década de 1940



Fonte: Arquivo documental do Centro Histórico de Maracajá.

---

<sup>32</sup> Moradores locais que cultivaram na família as tradições de terno de reis, trovas, modas de viola, cantoria do divino e apresentação de boi-de-mamão.

As festas dos padroeiros ainda acontecem em todas as comunidades do município, no entanto as novenas que antecedem as festas católicas têm menor ocorrência nos últimos tempos, provavelmente devido às diversificadas opções de lazer atuais e também à diversidade de crenças religiosas que surgiram no município, distribuindo a população que antes era maciçamente católica. De acordo com as pesquisas de Moraes e Souza (2009), no município de Maracajá na década de 1960 se instala oficialmente a Igreja Assembleia de Deus; na década de 1980, o Centro Espírita São Francisco de Assis; e nas décadas de 1990 e 2000 inúmeras outras igrejas e congregações religiosas, dentre elas as igrejas Universal do Reino de Deus, a Igreja Pentecostal Deus é Amor e a Congregação Cristã do Brasil.

Farias (2014), durante entrevista, relembra os atos festivos de cunho profano e religioso presentes no cotidiano da vida dos maracajaenses, quando ele brincava e cantava com o grupo de boi-de-mamão, terno de reis, trova e moda de viola:

O boi-de-mamão era feito mais pelos carnavais, nas casas das pessoas. Naquele tempo, a gente dizia que era tempo de “entrude”,<sup>33</sup> era o tempo de molhar o pessoal. Era uma diversão. Naquele tempo, aquilo ali, quando se juntava tudo [várias pessoas], era a diversão naquela casa. E o boi-de-mamão foi meu pai que criou. Ele fazia a música, os versos de improviso. A bandeira [Bandeira do Divino] também, tudo foi ele quem criou. O terno de reis dele, fazia mais ou menos assim [canta]: “Os três reis por serem santos, saíram a caminhar (...)” aí o pessoal respondia: “Os três reis por serem santos, saíram a caminhar”. Esse era o reis que ele cantava “até 25 de dezembro, quando Jesus nasceu”. Música dele, que ele mesmo fez, melodia, letra também, verso de improviso. Conforme ia acontecendo, ele ia fazendo (FARIAS, 2014).<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> Brincadeira popular realizada em tempos de Carnaval que, no município de Maracajá e região, consistia em molhar e/ou sujar as pessoas com água ou outros líquidos como forma de entretenimento.

<sup>34</sup> O Terno de Reis é uma manifestação do folclore brasileiro que se constitui por cantorias de refrãos e versos de improvisos.

No depoimento, Farias salienta as habilidades de seu pai em compor os versos tanto do boi-de-mamão quanto do Terno de Reis e da Bandeira do Divino, de forma improvisada às vezes durante as apresentações. Quando o entrevistado diz que foi o "pai que criou" essas manifestações, está se referindo às invenções de sua família nessa tradição católica. A Bandeira do Divino é classificada como uma celebração, e suas cantigas, como expressões. Cada comunidade inventa ritmos para festejar a Bandeira. A família de Farias também inventou, brincou e criou, além de divulgar para outras comunidades. Saliento, conforme a fala, que essas atividades eram realizadas em datas específicas como rituais comunitários. No entanto, nos dias atuais elas foram introduzidas em eventos variados como espetáculos culturais isolados de seus contextos.

Quando o entrevistado rememora cantando as composições realizadas por seu pai, Otávio Júlio Farias, que tocava violino em todas as apresentações da família, eu o questiono sobre o que ele pensa da cultura do povo, a cultura popular nos dias atuais, e ele responde da seguinte forma:

A cultura popular hoje é bem diferente, ela é mais baseada em televisão e novela. O pessoal forma um negócio lá e depois traz para a comunidade, [a pessoa] vê na televisão e vai passando. Hoje, nos computadores, coisa assim. E antigamente ninguém tinha isso aí, era na base mesmo do pessoal que criava, isso aí mesmo, [eles] criavam e faziam (FARIAS, 2014).

A partir das considerações de Farias sobre a produção de cultura popular nos dias atuais, pode-se refletir sobre os estudos de Canclini que apontam para uma perspectiva de dinamicidade da cultura popular. O autor afirma:

As culturas populares se constituem por um processo de apropriação desigual dos bens econômicos e culturais de uma nação ou etnia por parte dos seus setores subalternos e pela compreensão, reprodução e transformação real e simbólica, das condições gerais e específicas do trabalho e da vida (CANCLINI, 1983a, p. 42).

Para Canclini (1983a) as práticas culturais se renovam, se recriam e se reelaboram conforme modificam-se os contextos e as estruturas sociais em que essas práticas estão inseridas. Mas mesmo que se considere a dinâmica existente nas práticas culturais populares, não se pode negar as iniciativas do capitalismo em transformá-las em produtos.

Percebendo as iniciativas festivas das comunidades na atualidade, aproximo as reflexões de Farias às discussões de alguns teóricos acerca das consequências geradas pelo advento da modernidade, entre eles Theodor Adorno e Max Horkheimer (1985), que problematizam o conceito de indústria cultural, que produz bens culturais sendo destinados ao consumo de massa. Compreendo que as ações da indústria cultural são tentativas de manipulações para o consumo de produtos formatados pelo mercado, pois os consumidores das festas apropriam-se de diferentes formas desse espaço, no entanto é importante destacar as estratégias utilizadas pelo capitalismo para transformar tudo em produto a ser comercializado.

Sob essa perspectiva, retomo o debate sobre a criação e invenção das festas, refletindo sobre os motivos que substituíram as celebrações e festas, símbolos do cotidiano das comunidades, por espetáculos e “balcões de negócios”.<sup>35</sup> Como pode-se visualizar no *folder* a seguir, as atividades da festa são representadas na divulgação apenas com os *shows* de bandas externas, que se apresentam como produções da indústria cultural.

---

<sup>35</sup> Expressão utilizada por José Roberto Severino (1999) para representar a mercadorização criada em torno na realização das festas.

Figura 7 - Folders da Festa do Colono dos anos de 2012 e 2015



Fonte: Arquivo Documental do Centro Histórico Cultural de Maracajá.

Cabe também refletir que a Festa do Colono de Maracajá, assim como outras festas realizadas no estado e no país, parece adotar e imitar modelos importados. Por exemplo, na cultura norte-americana já se realizam festas nesse molde desde o início do século XX, bem como na Alemanha e em outros países europeus. Essas festas, consideradas padrões, estão sendo incorporadas por muitas cidades brasileiras. Flores (1997a, p. 14), contextualizando o processo de criação da Oktoberfest em Blumenau, cita que “para a 1ª Oktoberfest, em 1984, da Alemanha

vieram os ornamentos, os barris de *chopp* que abririam simbolicamente a festa, as bandas para darem o compasso da valsa e as marchinhas alemãs”. Diante disso é preciso refletir até que ponto as festas estão aflorando identidades locais ou estão imitando e incorporando formatos importados. Como pode-se observar nos *folders* com a programação da Festa do Colono, a “sertanegização” é um fenômeno presente, assim como em muitas outras festas que ocorrem no país, e esse estilo musical tem dominado os espaços de apresentações culturais.

Sobre as alterações nas formas de festejar no Brasil, Brandão (1989, p. 7) reflete que, com a secularização<sup>36</sup> da sociedade brasileira, “as comemorações rituais de origens e nacionalidades transitam também, pouco a pouco, do santo padroeiro para o produto típico: de São Genaro para a uva”. Entretanto, para Brandão, mesmo com essas transições, há muito das “Festas dos Santos” nas festas modernas do “produto e do produtor”

As procissões e os cortejos de reinados transformados em desfiles e paradas; a celebração piedosa de “nós mesmos” através de nossos santos e padroeiros, revividos como folguedos modernos de afirmação de “nós ainda”, através do que produzimos e ostensivamente mostramos a nós e a todos; as mesmas divertidas situações de trocas mansas, solidárias, ou de competição ativa, como nos leilões e concursos disto e daquilo; a mesma farta orgia do comer-e-beber e as mesmas buscas do outro, onde os desejos do amor e do prazer entre homens e mulheres agora se escondem menos e já não se sublimam tanto mais. Narciso muda de roupa mas não de cara (BRANDÃO, 1989, p. 7).

As leituras de Brandão sobre as “Festas de Produtos ou de Produtores” modernas apresentam as permanências de diferentes aspectos que estão ligados diretamente às antigas formas religiosas e profanas de festejar: os desfiles, as competições, os concursos e, entre outras atividades e manifestações que recebem, segundo o autor, uma nova roupagem, mas não mudam de “cara”.

---

<sup>36</sup> A mudança de uma sociedade subordinada à esfera religiosa para a esfera civil e leiga.

Walter Benjamin (2013) apresenta uma reflexão relacionada às modificações das práticas culturais nas sociedades modernas. Para o autor, no mesmo momento em que a sociedade se seculariza e novos modelos são incorporados no contexto social e cultural, o capitalismo se torna uma religião em si mesma. Conforme Benjamin (2013):<sup>37</sup>

Três traços podem ser identificados na estrutura religiosa do capitalismo. Em primeiro lugar, o capitalismo é uma religião puramente cultural, talvez até a mais extremada que já existiu. (...) o utilitarismo obtém sua coloração religiosa. Ligado a essa concreção do culto está um segundo traço do capitalismo: a duração permanente do culto. (...) O terceiro traço dessa religião é que seu Deus precisa ser ocultado e só pode ser invocado no zênite de sua culpabilidade. O culto é celebrado diante de uma divindade imatura; toda representação dela e toda ideia que viola o mistério da sua maturidade (BENJAMIN, 2013, p. 21-22).

Para o autor é fundamental perceber o quanto de religiosidade existe no sistema capitalista, o quanto ele demanda de fé, devoção, culto e esperança. E as práticas culturais se reformulam mas continuam expressando aspectos culturais e de redenção, não há mais forças divinas transcendentais. Segundo Benjamin (2013, p. 23), pode-se estabelecer “comparação entre as imagens dos santos de diversas religiões, de um lado, e das células bancárias de diversos Estados, de outro”.

Nesse sentido, Canclini discute vários aspectos da influência do capitalismo sobre as culturas populares, entre eles o “processo que converte a celebração em espetáculo, a participação coletiva em consumo planejado e a ordem ritual agrícola-religiosa numa organização mercantil do ócio turístico” (CANCLINI, 1983<sup>a</sup>, p. 15). Os estudos do autor, principalmente sobre festas e artesanatos latinos, são fundamentais para a compreensão da Festa do Colono de Maracajá,

---

<sup>37</sup> Michael Löwy organiza, no livro *O capitalismo como religião*, ensaios e fragmentos não publicados de Benjamin. No ensaio, que dá título ao livro, escrito em 1924, Benjamin afirma que: “o capitalismo deve ser visto como uma religião” (2013, p. 21). O autor aponta neste ensaio os traços da estrutura religiosa do capitalismo.

porque apresenta a forma como as comunidades tradicionais respondem à dominação das classes hegemônicas e como se adaptam, resistem e encontram lugar para sobreviver (CANCLINI, 1983a).

A concepção de cultura popular de Canclini (1983) corrobora para a compreensão do processo de reformulação e espetacularização das festas. O autor defende que a cultura popular não é um conjunto de tradições ou de essências ideais que romanticamente precisam ser preservadas, por serem consideradas primitivas e destinadas pela indústria a se resumirem como “mercadorias capazes de ampliar vendas a consumidores descontentes com a produção em série” (CANCLINI, 1983a, p. 11). Sob essa perspectiva, apresento a seguir o processo de “invenção” da Festa do Colono.

### 3.2 A “INVENÇÃO” DA FESTA DO COLONO DE MARACAJÁ

Entre os dias 23 e 26 de julho de 2015, foi realizada a 25ª edição da Festa do Colono de Maracajá. Documentos escritos, iconográficos e orais indicam que essa festa foi criada oficialmente a partir do ano de 1989, quando a administração municipal decidiu fazer homenagens aos agricultores do município, reunindo em celebração nove comunidades locais e onze comunidades rurais de municípios vizinhos que fazem parte da Paróquia Nossa Senhora da Conceição.

A realização da I Festa do Colono foi registrada em um Livro de Atas da Prefeitura Municipal e assinado por 1002 pessoas.

Aos 25/07/89, vinte e um dias do mês de julho de mil novecentos e oitenta e nove uma terça-feira feriado municipal em Maracajá, foi realizada a 1ª. Festa do Colono, com participação da **Prefeitura Municipal, Pastoral da Terra e Ecologia**<sup>38</sup> Envolveram-se as comunidades da Paróquia, Sangão Madalena, Espigão da Toca, Espigão Grande, Encruzo do Barro Vermelho, Vila Beatriz, Garajuba, Cedro, Centro pertencentes a Maracajá, mais São Pedro, São Jorge e Taquaras pertencentes a Criciúma, Espigão da Pedra, Pontão, Barro Vermelho, Rio dos Anjos, Hercílio Luz e Campo Mãe Luzia pertencentes a Araranguá e teve a seguinte programação; 9:00 h

---

<sup>38</sup> Grifo da pesquisadora para identificar os “fazedores” da Festa.

recepção defronte o ginásio de esportes, 10:30h missa, logo após desfile de máquinas, tratores, caminhões, caminhonetes e automóveis., 12:00 h churrasco no Maracajá Clube, 13:30 h início das competições esportivas (MARACAJÁ, 1989, p. 1-15).

O documento apresenta informações quanto aos “fazedores” da festa, às comunidades envolvidas e às atividades realizadas. Observa-se que há associação do poder público com a Igreja Católica na concepção da festa.

Outro documento que traz elementos para a discussão acerca da “criação oficial da festa” é o *Jornal Tribuna do Vale*, quando destaca como manchete: “Maracajá homenageia o agricultor”. O texto da matéria informa que a festa foi uma iniciativa da administração municipal.

O prefeito de Maracajá Antenor Rocha, PDS, em homenagem ao agricultor, decretou feriado municipal dia 25 de julho. Comércio e indústria fechados para comemorar o dia do agricultor. Haverá missa festiva, exposição e desfile de máquinas agrícolas, baile com escolha da rainha, churrasco a preço de custo e muitas atrações. O prefeito está convidando toda a comunidade maracajaense e da região para as festividades. Diz ele que Maracajá e todo o sul dependem muito do agricultor, mas o governo continua mantendo abandonada a grande classe que produz alimento para o brasileiro. Todos portanto, no final de semana ao município de Maracajá, prestigiando e participando da grande festa em homenagem ao agricultor, é a recomendação do prefeito. (MARACAJÁ, 1989, p. 9)

Entre os elementos identitários que pode-se discutir nos textos, temos inicialmente a definição da sigla partidária do prefeito, para depois anunciar a criação da Festa, aparentemente associada a um “feito” administrativo. Em sequência, o texto cita a Festa enquanto uma homenagem ao agricultor, “aquele que produz o alimento para todo o brasileiro”, remetendo de certo modo a ideias ufanistas, sem ao mesmo

tempo deixar de citar a fala do prefeito quanto à postura do governo perante a classe agrícola.

Existem, contudo, narrativas como a do agricultor Aristeu José Maceda, que cita a ocorrência de festas em comemoração ao Dia do Colono antes da primeira edição oficial em 1989. Maceda lembra-se ainda que as festas, no início, eram comunitárias e envolviam as comunidades agrícolas da Paróquia de Maracajá, que participavam diretamente na “feitura da Festa”.

No ano 1990, uma matéria de jornal anunciava as festividades alusivas ao Dia do Colono em três municípios da região, mostrando que essas festas foram criadas pelas administrações municipais em períodos próximos e com muitas características em comum.

Meleiro, Forquilha e Maracajá homenageiam homem do Campo: Três municípios do sul Forquilha, Meleiro e Maracajá festejaram com muita animação, entusiasmo e alegria, durante 3 dias, de sexta a domingo, o Dia do Colono. Milhares e milhares de pessoas atenderam o chamamento das Comissões Organizadoras dos Festejos e foram prestar suas justas homenagens aos homens de mãos calorosas que enfrentando sol, chuva e todas as intempéries que a natureza reserva, lutam para tirar o sustento das comunidades catarinenses. Desfiles, eventos esportivos, concursos de beleza, exposições, comidas típicas e muita animação tomaram conta dos três municípios no último final e início de semana por ocasião das Festas do Colono. (MELEIRO, 1990. [s.p.]

Essa reportagem exemplifica a reflexão de Flores (1997a) sobre o fenômeno de criação das festas municipais que, a partir da década de 1980, se estendem pelas cidades catarinenses. Outro exemplo de criação de festas na década de 1980 é estudado por Emerson César Campos (2003). O autor comenta que no ano de 1989, em Criciúma, cidade vizinha de Maracajá, foi criada a Quermesse: Tradição e Cultura, com o objetivo declarado de homenagear as etnias colonizadoras de Criciúma: italiana, polonesa, alemã, negra e portuguesa. Entretanto, as festas trazem implicitamente, assim como em outros lugares de Santa Catarina, o desejo de revigorar a autoestima, a capacidade celebrativa e a

identidade da população que passava por problemas – no caso de Criciúma, o declínio da atividade carbonífera, e em Blumenau e região, as enchentes que assolaram as cidades –, tentando legitimar outras imagens e identidades para estes lugares.

Estudando brevemente o contexto do desenvolvimento agrícola no país e no estado durante a década de 1980, como citado no primeiro capítulo, percebo que esse período foi marcado por inúmeros problemas para o setor agrícola. Anjos (2003) cita que efeitos cada vez mais intensivos do liberalismo econômico na agricultura aumentaram o êxodo rural, diminuíram os financiamentos, promoveram a abertura das importações, efetivaram o controle do mercado sobre os preços dos produtos cultivados, entre outras medidas que dificultaram significativamente a vida dos agricultores, muitos tendo de substituir o tipo de lavoura ou buscar outras ocupações para tentar sobreviver. Esse cenário pode ter sido um dos elementos motivadores para a realização de festas municipais de produtos e produtores por todo o estado e a própria instituição das chamadas Festas do Colono.

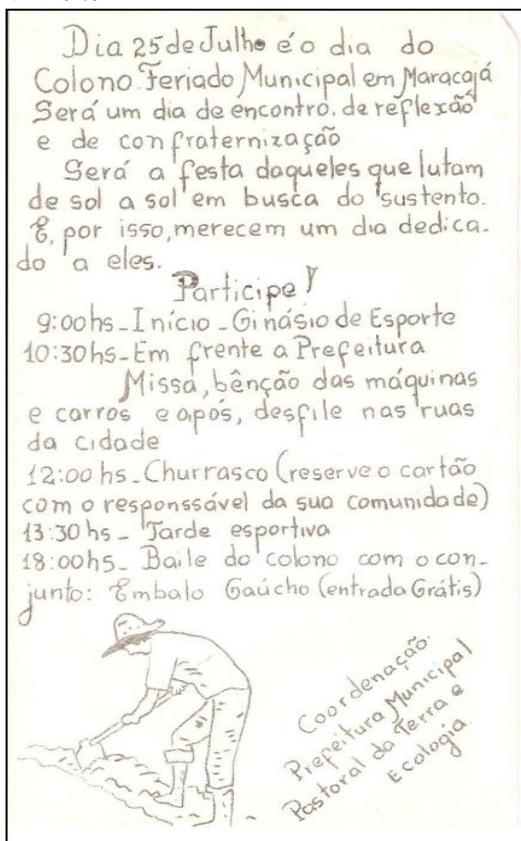
Em Maracajá, Antenor Rocha, prefeito que instituiu oficialmente a Festa do Colono no município, cita o propósito da Festa na sua visão:

Por Maracajá ser um município de vocação agrícola, na época nós pensamos fazer uma festa de valorização do homem do campo. Então, nós fizemos a primeira Festa em 89, sem as mínimas condições, eu lembro que nós fizemos a Festa aqui na frente da prefeitura (...) No meu tempo, eu acho que nós nunca ganhamos recursos externos do Estado ou do Governo Federal para realizar a Festa, sempre foi custeada pela prefeitura. Então, não tinha grandes atrações, mas era um momento de valorização de confraternização (ROCHA, 2015).

Essa narrativa se aproxima dos processos elucidados por Campos (2003, p. 53) sobre a Quermesse em Criciúma, que nasce como uma “festa tímida”, com “um caráter caseiro ou doméstico, realizada a toque de caixa, pouco divulgada, enfim de consumo interno ou para a cidade”. A Festa do Colono parece ter sido criada como confraternização interna, mas, como muitas outras festas desse tipo, com o tempo foi se

consolidando para o consumo externo, como uma festa “da cidade” e não mais “para a cidade”, como define Campos (2003, p. 53).

Figura 8 - Folder da Primeira Festa do Colono de Maracajá em 1989



Fonte: Acervo documental do Centro Histórico Cultural de Maracajá.

Ao selecionar os impressos produzidos sobre e para a Festa, percebo que o *folder* oficial da primeira Festa do Colono instiga, entre muitos elementos para problematizações, alguns que serão discutidos neste capítulo: a concepção de colono e a participação da Igreja Católica nas atividades promovidas pelo governo municipal, atividades que contribuem para a legitimação de discursos identitários.

### 3.3 QUEM É O COLONO/AGRICULTOR CELEBRADO E REPRESENTADO NA FESTA?

Para compreender o conceito de representação, remeto-me ao pensamento do historiador Chartier (1990, p. 17), que considera as representações como um conjunto de códigos, valores, padrões e significações sempre determinadas e disseminadas de acordo com os “interesses de grupos que as forjam”.

Nesse viés, Chartier (1990) enfatiza que as representações são expressas pelos discursos, que não são neutros, e que “tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezados, a legitimar um projeto reformador ou justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas” (CHARTIER, 1990, p. 17).

Para Chartier (1990, p. 26), o importante nas pesquisas históricas é entender como os sujeitos se apropriam dos discursos, isto é, “a maneira como estes afetam o leitor e o conduzem a uma nova norma de compreensão de si próprio e do mundo”, pois, segundo o autor, embora se pretenda uma compreensão universal, as representações são construídas e apropriadas a partir de diferentes formas de interpretação.

Diante da breve reflexão sobre os conceitos de representação e apropriação estabelecidos por Chartier (1990), proponho uma discussão sobre a concepção histórica de “colono” no país. Giralda Seyferth (2011, p. 13) destaca que a noção de colono no Brasil foi usada primeiramente “com um sentido mais geral reportado à imigração”, e dessa forma ainda não havia uma associação do colono apenas ao “homem do campo”, pois, justamente no período de fixação das colônias, “o espaço urbano e rural emergiam numa paisagem natural, onde ainda não existia o campo e a cidade”.

A autora enfatiza que “as condições iniciais dos colonos eram bastantes precárias”, pois muitas levas de imigrantes não tiveram acesso imediato aos lotes coloniais, tendo de trabalhar na abertura de estradas, picadas e serviços de demarcação e entre outros serviços que antecediam a distribuição dos lotes rurais (SEYFERTH, 2011, p. 14). As condições iniciais dos colonos deram margem, segundo Seyferth (2011, p. 14-15), “à elaboração de uma imagem épica dos pioneiros associada à ideia de desbravamento” e “trabalho árduo de construção de uma nova pátria no Brasil”.

Seyferth ainda explica que a noção de compartilhamento de uma história comum e a diferenças criada pelo próprio estado catarinense

entre os colonos “imigrantes” e os brasileiros resultaram na construção de uma identidade social unívoca carregada de etnocentrismo e associada ao *ethos do trabalho* em um “projeto comum de colonização” baseado no referencial de progresso e civilização, num passado em que a diferenciação social entre os habitantes do espaço urbano e do espaço rural era menos evidente. “O termo colono, como denominador comum, abarcava um conjunto heterogêneo de indivíduos originários de diferentes camadas sociais (no país de origem)” (SEYFERTH, 2011, p. 16).

No entanto, Seyferth (2011, p. 17) afirma que, ao longo do processo de colonização, os “colonos” foram distribuindo-se diferencialmente e construindo espaços rurais e urbanos: “no espaço da cidade ficavam imigrantes com capital cultural e/ou econômico, ou com formação profissional (...) outros fixaram-se diretamente na área urbana, como comerciantes, prestadores de serviços, ou exercendo atividades artesanais”, enquanto no espaço rural seriam destinados os menos dotados de capital cultural e econômico, conforme a concepção dos administradores do projeto colonial.

Maria Catarina Chitolina Zanini (2009) chama a atenção para a diferenciação da condição do colono na historiografia brasileira. Conforme a autora, o colono paulista, por exemplo, era diferente do colono sulista: os paulistas seriam “aqueles imigrantes que haviam rumado para o trabalho nas fazendas de café em finais do século XIX, as quais tinham, há pouco, libertado seus escravos”. Em contraponto, o colono sulino seria aqui “proprietário, o que simbolicamente altera suas trajetórias de vida, uma vez que a propriedade era a pretensão máxima daqueles migrantes” (ZANINI, 2009, p. 6).

Entretanto, ao longo do tempo a categoria “colono” foi assumindo generalizadamente uma condição estritamente rural que passa a ser estigmatizada nas relações sociais. Em relação à condição de ruralidade dos “colonos”, Zanini (2009, p. 11) argumenta que:

Embora tenha sido ressaltado na produção literária contemporânea das Ciências Sociais o quanto os termos rural/urbano são criações (administrativas, econômicas etc.) e não formas estabelecidas, há no imaginário nacional, um sobrevalor atribuído à cidade como signo de modernidade, de inovação, e ao campo, um subvalor, como signo de atraso e estagnação.

A superioridade atribuída aos cidadãos considerados como aqueles que prosperaram devido à coragem e ao empreendedorismo acabou por gerar uma imagem estereotipada dos colonos como sujeitos pobres, rudes e incultos que dedicam-se ao trabalho na terra praticamente para a própria subsistência da família, sem obter algum sucesso ou prestígio cultural ou social.

Exemplificando essa realidade, cito a narrativa de Rosiani Aparecida Garcia Paes (2015), Rainha da Festa em 1993, que lembra tensões em torno da concepção de “colono” durante o concurso para eleição da realeza da Festa naquele ano.

Na minha época eram só filhas de agricultores. Eu lembro que tinha a Janiere, do Rio dos Anjos [comunidade do município de Araranguá], que nos bastidores, algumas pessoas falavam que ela não era filha de agricultor, mas eu conhecendo a família dela, eu sabia que o pai dela era. Eu defendi ela na época. Ah! Mas o pai dela planta arroz [risos], mas ele é agricultor, não é só quem planta fumo, milho, feijão... Poxa! Mas ela era filha de agricultor também! (PAES, 2015).

Nesse depoimento identifico a compreensão do conceito de colono como o agricultor. No entanto, havia dentro da própria categoria uma diferenciação. Quem plantava arroz era visto de outra forma por algumas pessoas, porque na época era uma cultura mais rentável e, assim, o rizicultor tinha uma vida mais confortável em relação à vida dos produtores de milho, feijão ou mandioca, por exemplo, que passavam por maiores dificuldades financeiras na época. Geralmente, os rizicultores tinham outras profissões também nos períodos de entressafra, e esse fator o descaracteriza na opinião de muitos como “colono”.

Também é possível perceber na fala da entrevistada o estereótipo criado no imaginário das pessoas sobre o “colono” como indivíduo pobre, trabalhador, sofredor e culturalmente inferior, que por todas essas atribuições teria o direito de ser homenageado com uma festa e com uma filha participando do concurso para representar essa festa e a sua comunidade, diferenciando-se claramente dos sujeitos moradores da área urbana da cidade.

A interpretação de Farias (2014) sobre o que é o “colono” extrapola as simbologias representativas divulgadas oficialmente. Ele apresenta uma imagem do “colono” exaltando o seu sucesso econômico: “nós vemos aqui na nossa comunidade gente que tem mais de 100 hectares de terra”, desmitificando, de certa forma, a ideia de pobreza e sofrimento.

As contribuições de Erving Goffman (1975) ajudam a compreender a proliferação desses estigmas nas sociedades, e os critérios que levam indivíduos “ditos normais” a estigmatizarem outros indivíduos que são estranhos a determinados padrões de normalidade. Para Goffman (1975, p. 12), a “sociedade estabelece os meios de categorizar as pessoas e o total de atributos considerados como comuns e naturais”. Dessa forma, o estigma é estabelecido socialmente e apresenta-se como “atributo depreciativo”, que estigmatiza alguém e confere normalidade a outrem (GOFFMAN, 1975, p. 13).

Para Bruce Link e Jo Phelan (apud SIQUEIRA; CARDOSO, 2011, p. 92), a rotulação consiste em um processo social que seleciona determinadas características que são aplicadas a alguém, não significando, necessariamente, que esse indivíduo as possua. Para os autores, “o rótulo liga uma pessoa a um conjunto de características desagradáveis que formam o estereótipo”.

Na interpretação de Ranyella de Siqueira e Hélio Cardoso (2011) sobre os conceitos de Goffman e de seus estudiosos, “os rótulos sociais propiciam a existência e uma separação delimitada de dois grupos: nós e eles”.

O “nós” se caracteriza por todos os valores que constroem a visão de um ser humano “normal” expressada pela ideologia dominante da sociedade. O “eles” é caracterizado pelas pessoas que são diferentes do “nós”, e, portanto, são as rotuladas negativamente. Goffman denominou tais grupos de “normais” e “estigmatizados” (SIQUEIRA; CARDOSO, 2011, p. 92).

No mesmo sentido, Brandão (1986, p. 10) aponta que a identidade social é uma “categoria onde a ideia de pessoa é construída por atribuição de significados específicos a tipos de pessoas em relação umas com as outras, em situações concretas de contato”.

Em face dessa reflexão sobre “estigmas” e “identidades” construídos socialmente, remeto-me à narrativa de Rosiani Aparecida Garcia Paes (2015), quando descreve as situações constrangedoras de preconceito que presenciou quando foi eleita Rainha da Festa do Colono em 1993:

Naquela época tinha uma barreira muito grande entre comunidade, agricultor e Centro. Eu estudava na época no colégio de Maracajá, no Manoel Gomes Baltazar. E assim, eu vi pessoas, meninas do Centro, rindo de mim, inclusive eu fui chamada de... nunca me esqueço... “É, tu quer te aparecer só porque agora é um *cowboy*”, uma coisa assim. Uma colona cafona, sabe? Poxa! Eu fiquei, assim, decepcionada com aquilo, e a menina me chamou disso na época, “Tu quer te aparecer só porque tu é uma colona cafona...” Não sei o quê... Como eu tinha muitos conhecidos no Centro, por estudar ali, eu vi uma barreira muito grande. Nisso, os próprios jovens da minha torcida, que a gente se reunia antes para ver o que ia levar, o que não ia [faixas, tambores, papel picado etc.], criticavam os jovens do Centro que eram meus conhecidos. Na época eu fiquei até ofendida, será que estão falando a verdade? Depois realmente eu fui ver que existia. Inocentemente, eu achava que não existia, mas existia [preconceito] (PAES, 2015).

Referindo-se da mesma forma ao cenário atual de convivência urbano/rural em Maracajá, o jovem Tiago Machado (2015), que é filho de agricultor e reside em uma comunidade rural de Maracajá, diz que até hoje existe por parte de alguns moradores do Centro esse preconceito: “Hoje em dia tem umas piadinhas assim sobre isso, mas tipo assim, a gente leva numa boa. Existir, existe”.

Dessa forma, observo que a conotação pejorativa historicamente atribuída para a população rural ainda é manifestada nas atitudes e pensamentos de alguns indivíduos atualmente. Entretanto, o relato dessa conotação pejorativa não aparece em todas as entrevistas realizadas. Na opinião da agricultora Carla Cristina Medeiros Pereira (2015), não há

preconceito em relação ao “colono”, principalmente quando se trata de questões econômicas.

Eu acho que não! Porque a denominação colono é muito bem vista. Tanto é que, quando a safra de fumo está boa, quando diz que é colono nas lojas, é o primeiro a ser atendido, quando a safra é boa é assim. A festa é a Festa do Colono, a intenção é homenagear o colono. Então, eu acho que não tem preconceito. A não ser que seja caipira, quando é feito Festa Junina, aí é roupa rasgada, remendada, não é a realidade de colono, é mais fictício. Mas, para o colono mesmo, não sinto nenhum preconceito (PEREIRA, 2015).

A entrevistada expõe que o colono tem prestígio econômico. Talvez ela negue o preconceito porque deseje preservar a imagem da Festa. Contudo, na sua fala, os estranhamentos se referem às questões culturais, pois a cultura na atualidade está associada à ideia de modernidade. E como a palavra colono tem uma significação atrelada ao passado, para algumas pessoas denota estagnação cultural e inferioridade social e cultural.

Zanini (2009, p. 14) observa que “a sociedade brasileira de um modo geral é rotuladora em relação ao trabalhador rural, desqualificando-o e permitindo que, em situações interativas, relações sociais estigmatizadoras ocorram”. Para a autora, a categoria “colono” designa “uma nominação que no passado foi atribuída pelo Estado brasileiro e que agora, novamente redefine-se na categoria agricultor”.

Diante das análises das entrevistas realizadas sobre a Festa do Colono de Maracajá, pude observar que a maioria dos entrevistados associa a categoria “colono” ao conceito de “agricultor”.

A seguir, apresento a instituição e as representações identitárias acerca do Dia do Colono e do Dia do Agricultor.

### 3.4 A CRIAÇÃO DO “DIA DO COLONO” E SUAS IMPLICAÇÕES IDENTITÁRIAS

No município de Maracajá, o prefeito David Ramos, em 23 de junho de 1987, promulga a Lei nº. 005/87, que estabelece os feriados municipais, entre eles o dia 25 de julho, “Dia do Colono”. Com o estabelecimento dessa convenção, a partir do ano de 1989, oficialmente

em Maracajá, a Festa do Colono é realizada no dia 25 ou na semana dessa data, na segunda quinzena do mês de julho.

Mas por que o dia 25 de julho seria considerado o Dia do Colono? Roswithia Weber (2013) discute que a data em questão foi convencionada como o marco da imigração alemã no estado do Rio Grande do Sul, pois em 25 de julho de 1824 a primeira leva de imigrantes alemães teria chegado à província de São Pedro do Rio Grande, na então fundada Colônia de São Leopoldo. No estado do Rio Grande do Sul, a data de 25 de julho foi institucionalizada como feriado estadual em 1934, 110 anos após a suposta data de chegada dos imigrantes.

Conforme os estudos de Weber (2013), a reivindicação de algumas entidades ao governo foi aceita e o Decreto nº 5.591 foi assinado em 23 de maio de 1934. Abaixo, no fragmento do texto do decreto, pode-se observar as justificativas para a institucionalização desse dia que homenageia de forma explícita o “colonizador europeu”.

Considerando que a 25 de Julho de 1824 chegaram ao Estado os primeiros imigrantes colonizadores;

Considerando que o trabalho fecundo desses colonizadores muito contribuiu para o desenvolvimento da economia rio-grandense, quer na agricultura, quer nas indústrias diversas;

Decreta: Art. 1º. - Fica declarado feriado estadual o dia 25 de Julho e instituído, (...), o Dia do Colono (WEBER, 2013, p. 191).

Buscando indícios sobre legislações semelhantes em Santa Catarina, encontrei uma circular no *blog* do Arquivo Histórico de Ibirama, na qual o governador Nereu Ramos comunica ao prefeito local a assinatura do Decreto nº 29, de 18 de junho de 1935, que instituiu como feriado estadual o dia 25 de julho. No texto do decreto encontramos as alegações de defesa para a criação do feriado:

Considerando que à atuação do colono estrangeiro deve o nosso Estado relevante parcela da sua prosperidade e desenvolvimento industrial e comercial; Considerando que a colonização alienígena em Santa Catarina conta mais de um século de atividade ingente, durante o qual vem

colaborando eficientemente, não só como fator material para o progresso catarinense, mas ainda com a sua inteligência e espírito de ordem; Considerando mais, que o reconhecimento, em ato público oficial, dessa incansável atividade é de justiça e com ele o Estado prestaria a homenagem que de direito cabe à memória dos primeiros colonizadores estrangeiros de Santa Catarina. Decreta: É considerado feriado, em todo o território estadual, o dia 25 de julho, que terá a denominação de “Dia do Colono”.<sup>39</sup>

A exaltação do elemento colonizador, desbravador de origem estrangeira, é evidenciada nos decretos dos estados do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina, assim como o discurso de supervalorização do progresso e da ordem, como elementos essenciais para o desenvolvimento econômico. E embora os decretos não citem as etnias desses colonizadores, sabe-se que se referem à colonização europeia, principalmente a italiana e alemã, investidas em Santa Catarina a partir do século XIX.

Devido à atualização da legislação, o Dia do Colono não é mais um feriado estadual em Santa Catarina, entretanto pesquisei os feriados dos municípios catarinenses atualmente e constatei que em inúmeros municípios comemora-se o Dia do Colono e o Dia do Motorista como feriado e geralmente com uma Festa do Colono no dia 25 de julho ou na segunda quinzena desse mês.

As mudanças na legislação catarinense que destituíram o feriado estadual atribuído aos “colonos”, na concepção relacionada à imigração, pode estar atrelada à campanha de nacionalização lançada no Brasil entre os anos de 1937 e 1945, que de acordo com Seyferth (1997, p. 95) consistia no “caldeamento de todos os alienígenas em nome da unidade nacional”.

---

<sup>39</sup> Texto do Decreto nº 29, de 18 de junho de 1935. Secretaria de Estado dos negócios do interior e justiça ao prefeito de Harmonia. **Circular N. 10**. Florianópolis, SC, 18 jun. 1935. Disponível em: <<http://arquivohistoricoibirama.blogspot.com.br/2011/08/decreto-de-criacao-do-feriado-do-dia-do.html>>. Acesso em: 20 jul. 2015.

Segundo a autora, essa campanha foi concebida como uma “guerra para a erradicação de ideias alienígenas<sup>40</sup> com o objetivo de impor o espírito nacional aos patrícios que formavam quistos étnicos erroneamente tolerados pelo liberalismo da República Velha”. As ações dessa campanha foram impulsionadas, conforme Seyferth (1997), por denúncias de atividades pangermanistas no Sul do Brasil, principalmente nos estados do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina.

Sobre a campanha de nacionalização que reprimia manifestações de identidades étnicas no Sul do Brasil, Luiz Felipe Falcão (2005, p. 65) destaca:

Desfechada entre 1938 e 1945, esta campanha pretendia suprimir as principais referências culturais dos imigrantes e de seus descendentes por meio da imposição de uma “cultura brasileira” homogênea. Para tal, foi proibido o ensino e o uso público de línguas como o italiano e o alemão, levando ao fechamento de centenas de escolas, à tentativa de impor uma certa modalidade de “fala brasileira” (ou seja, a sonoridade da língua portuguesa pronunciada no Rio de Janeiro) e à prisão e humilhação de numerosos indivíduos que não podiam, por desconhecimento, ou não queriam, por resistência, cumprir na íntegra os dispositivos legais adotados pelas autoridades governamentais

No entanto, a partir das contribuições de Falcão (2005) em outra realidade histórica, com o término do regime militar no Brasil entre os anos de 1980 e 1990, emerge nos estados sulinos um movimento de reação e descontentamento contra os estigmas incutidos pelo Estado para a população dos estados do Sul, fazendo surgir uma identidade sulista expressa na sua literatura e na cultura popular.

Nas palavras do autor, esse movimento de exaltação étnica se deu devido à continuidade que alguns brasileiros conferiram a “traços ou elementos de uma cultura popular derivados daqueles cultivados por

---

<sup>40</sup> Expressão utilizada para denominar os imigrantes e descendentes não assimilados, portadores de culturas incompatíveis com os princípios da brasilidade (SEYFERTH, 1997, p. 95).

gerações passadas e que o passar do tempo, as restrições governamentais (...) não foram capazes de apagar” (FALCÃO, 2005, p. 67).

É nesse contexto que municípios catarinenses como Anchieta, Garuva, Itapiranga, Palmitos, Rio do Campo, Seara, Taió, Iporã do Oeste, Palma Sola, São João do Oeste, Tunápolis, Agrolândia, Água Doce e Atalanta, municípios de colonização predominante germânica e/ou italiana, retomam homenagens anteriores e criam um feriado municipal ou um dia de ponto facultativo nas repartições públicas dedicado ao “colono”, instituem festas de exaltação e, como cita Falcão (2005), (re)inventam tradições que estabelecem laços com hábitos atribuídos aos seus antepassados.

Falcão (2005) esclarece ainda que na atualidade, em toda a região Sul do país, “existe um esforço recorrente para estabelecer um perfil identitário para cada cidade”. Desse modo, surgem os investimentos públicos e privados na indústria do turismo com a organização de festas recheadas de elemento ditos “típicos e folclóricos” de determinados grupos sociais buscando defini-los “como “açorianos”, “alemães” ou “italianos”, ainda que nascidos no Brasil” (FALCÃO, 2005, p. 76).

Visitando algumas festas em Santa Catarina e nos municípios que integram o Extremo Sul Catarinense, percebi que muitas delas ocorrem em homenagem ao colono. Nesta região, os municípios de Araranguá, Turvo, Meleiro e Forquilha realizam até os dias atuais suas Festas do Colono. No passado, outros municípios também intitulavam suas celebrações como Festas do Colono, mas nas últimas décadas criaram outras nomenclaturas para diferenciação. Por exemplo, em Jacinto Machado criou-se a Banarroz, Festa da Banana e do Arroz; em Santa Rosa do Sul, a Polvilhana, Festa do Polvilho e da Banana; e em Araranguá, a Festa do Agricultor. Essas iniciativas dissociaram ou substituíram o uso da palavra “colono”, talvez por sua conotação pejorativa no meio social.

Em termos de legislação, no ano de 1960 o presidente Juscelino Kubitschek assinou o Decreto nº 48.630, de 27 de julho de 1960, que instituiu o Dia do Agricultor, a ser comemorado em todo o país em 28 de julho, que em 1960 marcava o centenário de criação do Ministério da Agricultura. Dessa forma, alguns municípios se apropriaram do Dia do Agricultor para trocar a nomenclatura da festa para Festa do Agricultor, e outros optaram pela denominação estadual e municipal Festa do Colono. Essa nova caracterização das festas municipais corresponde também à nova “roupagem” dada para a categoria “colono” que,

carregada de simbologias e representações, é agora substituída pela categoria agricultor, associada à produtividade rural brasileira.

### 3.5 A CATEGORIA “COLONO” ENQUANTO ELEMENTO DE LEGITIMAÇÃO DE IDENTIDADE ÉTNICA

Analisando alguns artigos, monografias, dissertações, *sites* e jornais que envolviam a temática das Festas do Colono nos estados de Santa Catarina e Rio Grande do Sul, constatei que algumas dessas festas possuem ainda um caráter de valorização étnica, sendo uma celebração voltada para exaltar determinadas etnias, reforçando a associação da palavra “colono” com a ideia de imigração e colonização, e não apenas com a questão agrícola. Por exemplo, na divulgação da Festa do Colono do município de Turvo, que situa-se a 42 km de Maracajá, é notável a referência feita à italianidade:

Dança, vinho, comida típica, shows, desfiles, corrida de tratores e gente bonita. Uma festa digna de Turvo. Somente Turvo poderia realizar a maior festa italiana da região sul. Nesta edição homenagens voltadas aos cem anos de colonização italiana. Reconhecidamente entre as mais importantes manifestações culturais do Sul, a Festa do Colono evidenciou em desfile, nesta tarde a presença dos traços culturais italianos num espetáculo de produção, destacando ludicamente a importância e a influência dos imigrantes italianos e o histórico ano a ano do município (PAZINI, 2013).

Esta citação traz o discurso de identidade étnica conferido à cidade que realiza a Festa, neste caso Turvo. Pode-se perceber que comumente em outras mídias, mas raras, são as notícias ou os depoimentos que evidenciam a presença de outros grupos como os de descendência indígena, africana e/ou brasileira na constituição étnica dos territórios onde ocorrem as Festas.

Sobre a Festa do Colono de Maracajá, nas entrevistas realizadas para este estudo, não houve qualquer menção a uma ou outra etnia; reforça-se nos depoimentos que a Festa do Colono é uma homenagem ao agricultor, “o homem do campo”, sujeito que em muitas falas se difere dos habitantes da área urbana, “os do Centro”.

Nas palavras de Maristela Carradore (2015), que trabalha por muitos anos na organização da Festa, percebo a distinção entre a população das áreas rurais e urbanas do município. Segundo a entrevistada, faz-se esta separação com o objetivo de valorizar a figura do agricultor: “Na época em que eu ajudava na escolha das candidatas, eram as comunidades que vinham, o Centro nós não tínhamos como agricultor, porque já no Centro as meninas eram vistas como as meninas do Centro”.

Além disso, encontrei também em uma matéria do *Jornal Tribuna do Vale*, uma referência às roupas das candidatas à rainha, dando um sentido de uma busca de identidade: “todas desfilarão com trajes típicos representando notadamente, a camponesa” (MARARAJÁ, 1990, p. 9). A indumentária investida ao longo desses anos para as candidatas à rainha e a princesas da Festa trazem características de trajes típicos estereotipados para algumas regiões europeias, como pode-se perceber na imagem que segue:

Figura 9 - Fotografia do baile de escolha da rainha e princesas da Festa



Fonte: Arquivo documental do Centro Histórico Cultural de Maracajá.

No caso das Festas do Colono e de outras festas representativas dos municípios da região, o figurino da “Corte” carrega o simbolismo dos elementos ligados à “colonização”, no sentido de exaltação de determinados grupos étnicos considerados “desbravadores”. O colono,

neste caso, não é o açoriano que plantava mandioca e cana e produzia a farinha e o açúcar, mas o estrangeiro (italiano, alemão e polonês, entre outros) que veio para modernizar a agricultura e desenvolver outras atividades.

Ainda refletindo sobre essa etnicidade revigorada a partir do vestuário, encontrei um notícia no site do município de Maracajá relatando que durante os preparativos da Festa do ano de 2011 desenvolveu-se um concurso para a escolha do vestido das rainhas e princesas. A matéria informa os interesses da administração municipal com o concurso: “A coordenadora do curso,<sup>41</sup> Rafaela Bett Soratto, explica que o conceito solicitado pela prefeitura foi que o traje deveria ser típico de acordo com as etnias que colonizaram a cidade de Maracajá: italianos e portugueses”.<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> Curso de design de moda do Instituto Federal de Santa Catarina (IFSC), campus Araranguá.

<sup>42</sup> ALUNA do IFSC desenha vestido para rainha da Festa do Colono de Maracajá [notícia de site]. Disponível em: <<http://maracaja.sc.gov.br/noticias/index/ver/codMapaItem/16531/codNoticia/72906>>, de 26 de maio de 2011. Acesso em: 26 fev. 2016.

Figura 10 - Desenho do vestido da rainha e das princesas da Festa do Colono de 2011



Fonte: MARACAJÁ, (2011).

A partir dessa informação, reflito que, se a intenção era representar as “etnias colonizadoras”, poderiam utilizar como base para a criação dos figurinos as próprias fotografias das famílias, percebendo os elementos relacionados ao cotidiano. No entanto, prefere-se inventar ou copiar modelos estereotipados representando etnias. Exemplificando essa invenção dos elementos “típicos” nas Festas, Flores (1997a) cita uma entrevista com o Secretário de Turismo da época da invenção da Fenarreco,<sup>43</sup> Rolf Kastner:

No primeiro ano da Festa – conta Rolf – as pessoas estavam meio receosas para usar um chapéu, usar um tirante, usar o caneco. Isso tudo era receoso. Mas nós (os organizadores da Festa) começamos a usar, eu e outras pessoas, e pouco a pouco, começou a haver trajes típicos improvisados na Festa. E nem era traje típico. Mas como não havia modelo, qualquer traje que

<sup>43</sup> Festa Nacional do Marreco em Brusque criada no ano de 1986.

parecesse diferente e estranho era considerado típico (FLORES, 1997a, p. 37).

Ao refletir sobre essa “representação étnica”, formada por meio de tradições inventadas para a Festa, pode-se pensar, conforme Hobsbawm e Ranger (1984, p. 13), que “a invenção das tradições é essencialmente um processo de formalização e ritualização, caracterizado por referir-se ao passado, mesmo que apenas pela imposição da repetição”. Nem tudo o que é inventado retrata realmente o passado.

A legitimação dessa tradição vinculada a grupos étnicos “colonizadores” é criada conforme os autores políticos, grupos ou movimentos que “tornaram necessária a invenção de uma continuidade histórica, por exemplo, por meio da criação de um passado antigo que extrapole a continuidade histórica real, ou seja, pela lenda ou pela invenção” (HOBSBAWM; RANGER, 1984, p. 15).

Nesse sentido, a invenção das tradições de exaltação étnica se constrói socialmente na ciclicidade da história, pois, como explica Candido (apud SAVOLDI, 1996, p. 68), no Brasil a expressão do nacionalismo se efetivou, como já citado anteriormente, pelo menos em duas faces opostas e complementares: “O nacionalismo triunfalista que via na grandeza do país o fruto dos esforços das elites arianas e fidalgas”; e o “nacionalismo conservador e autoritário que se nutria de ideologias fascistas” e que pretendia erradicar as influências estrangeiras e inculcar nas populações de origem europeia o sentimento de brasilidade (SEYFERTH, 1997). Em outras palavras, “as culturas nacionais ao produzir sentidos sobre a nação [...] constroem identidades em forma de comunidades imaginadas” (ANDERSON, 1983 apud HALL, 2006, p. 51).

Ao longo das últimas décadas, no entanto, com o advento da globalização que teoricamente levaria a uma homogeneização cultural, desenvolve-se um movimento contrário de ênfase nas diferenças, o que Lisboa (apud SAVOLDI, 1996, p. 70) chama de “espetáculo das diferenças”, que pode ser exemplificado a partir da afirmação da etnicidade. Grupos étnicos que foram em alguns momentos da história do país empobrecidos e humilhados, por exemplo, no momento da Festa assumem ares de Corte, de nobreza e são representados e exaltados nos desfiles e nas atividades de maior prestígio da celebração.

Entretanto, Tomaz Tadeu da Silva (2000, p. 73) questiona a postura atual de estabelecimento das diferenças ou, em outras palavras, o “multiculturalismo”, que apoia-se “em um vago e benevolente apelo à tolerância e ao respeito para com a diversidade e a diferença”, mas que não se preocupa em problematizar a produção dessa diferenças e identidades. Essas produções consistem socialmente em relações de poder que incluem e excluem ao normatizarem, ou seja, “eleger[em] arbitrariamente uma identidade específica como o parâmetro em relação ao qual as outras identidades são avaliadas e hierarquizadas” (SILVA, 2000, p. 83).

Faz-se necessário refletir, mesmo que brevemente, sobre as identidades e as representações dos agricultores no contexto atual, concebendo essas identidades, na visão de Silva (2000, p. 96), como uma construção “instável, contraditória, fragmentada, inconsistente, inacabada” que está intimamente ligada à produção discursiva, narrativa e performativa que se conecta com as relações de poder.

### 3.6 AS IDENTIDADES E AS REPRESENTAÇÕES DOS AGRICULTORES NA ATUALIDADE

Diante da reflexão a respeito das representações produzidas socialmente, pode-se pensar que, por mais que na realidade os sujeitos envolvidos com a vida no espaço rural tenham múltiplas atividades e superem a fronteira cidade/campo e a dita estagnação cultural e social, a noção estigmatizada de inferioridade cultural continua sendo atribuída a eles na maioria dos discursos e atitudes da população urbana e também nas festas que os representam. Como exemplo, visualizo o fato de que durante as primeiras edições da Festa do Colono costumava-se tocar os sinos das capelas do interior para anunciar a Festa, mas há alguns anos isso não acontece, as alvoradas são feitas com carros de som que percorrem as comunidades com o convite dos administradores e a trilha sonora é a música “Obrigado ao homem do campo”, composta e interpretada pela dupla brasileira de sucessos ufanistas<sup>44</sup> da década de

---

<sup>44</sup> Conforme Gustavo Alonso (2011), na década de 1970, diante da ditadura militar, alguns artistas e músicos cantaram afinados com o regime e suas políticas e, por isso, foram patrulhados pelos esquerdistas que questionavam o descompasso dessas músicas em relação às músicas de resistência. A música “Obrigada ao homem do campo”, assim como a música “Eu te amo, meu Brasil”, de Dom e Ravel, têm características nacional-ufanistas, tom otimista na

1970, Dom e Ravel. Essa música se tornou uma espécie de hino da Festa, sendo tocado em diversos momentos, exaltando as vaidades e o potencial do homem do campo brasileiro, discurso nacionalista disseminado a partir da ditadura militar.

Obrigado ao homem do campo.  
Do oeste, do norte e do sul.  
Sertanejo da pele queimada.  
Do sol que brilha no céu azul. (...)  
Obrigado ao homem do campo.  
Que ainda guarda com zelo a raiz.  
Da cultura, da fé, dos costumes.  
E valores do nosso país (...).

Sobre este ponto de vista percebo o estereótipo criado no imaginário coletivo a respeito do agricultor: um pobre trabalhador sofredor, que permanecia no campo do "berço ao túmulo",<sup>45</sup> o que ainda é evidenciado de forma bastante representativa em algumas atividades da Festa, como por exemplo a alvorada festiva.

Hall (2006) apresenta discussões pertinentes para refletir sobre as identidades na atualidade, chamada pelo autor de “modernidade tardia”. O autor define que “as velhas identidades que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado” (HALL, 2006, p. 7).

Nessa perspectiva, pode-se pensar se existiria uma única forma de definir os trabalhadores rurais na atualidade, e assim representá-los em uma festa. Pensando especificamente na realidade de Maracajá, encontramos diferentes contextos sociais e econômicos nos quais os moradores das áreas rurais e urbanas estão inseridos simultaneamente ou assincronicamente.

O depoimento do senhor Antenor Rocha, ex-prefeito de Maracajá, apresenta na visão do narrador o descentramento da identidade rural na atualidade:

---

incorporação do nacionalismo, na defesa do Estado Forte, vangloriando os fatos e feitos e exaltando o potencial natural e as riquezas brasileiras.

<sup>45</sup> Expressão enunciada por Bauman (2003) no texto “Muitas culturas, uma Humanidade?”, presente no livro *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*, referindo-se ao enraizamentos das comunidades tradicionais.

Eu acho que estas mudanças foram positivas, eu acredito que na vida tudo é dinâmico e na agricultura também. E hoje o pessoal, no mundo virtual, está super ligado, porque uma vez tu diferenciava, sabia, a gente que era moço, sabia se a moça era do perímetro urbano ou rural, e hoje não, hoje está todo mundo com acesso a informação, e a agricultura está bastante mecanizada, até a maioria dos agricultores está informatizado, tem acesso à rede mundial de computadores, então o mundo para a informação ficou pequeno. Isso facilitou, o pessoal foi adquirindo mais conhecimento, mais cultura (ROCHA, 2015).

Nos depoimentos dos entrevistados, identifiquei concepções diferentes, na atualidade, sobre as representações identitárias do "agricultor" em Maracajá e região. Alguns o caracterizam como aquele indivíduo que se mantém praticamente isolado na área rural, tendo suas terras como única forma de sobrevivência e cultivando os costumes familiares até a sua morte. No entanto, outros citam que existem os que mantêm sua propriedade rural e produzem nela lavouras sazonais, mas que são assalariados em outros empregos para completarem a renda familiar e assim habitam ambientes urbanos e rurais sucessivamente – situação que ocorreu também em outra temporalidade, dando origem ao termo “colonos operários”, que designava, segundo Seyferth (1984), na década de 1930 e 1940, os agricultores de origem europeia que trabalhavam como assalariados nas fábricas de tecidos, mas mantinham em funcionamento suas produções agrícolas, estabelecendo duplas jornadas, como estabelecem atualmente muitos agricultores de Maracajá.

Os entrevistados e as entrevistadas referem-se também a agricultores e agricultoras que vivem na área rural, mas automatizaram toda a sua produção através de práticas de mecanização agrícola, diminuindo a mão de obra e se conectando com as técnicas globais de produção. Citam a presença de agricultores que se mudaram para a área urbana da cidade, para oferecer aos familiares acesso aos serviços urbanos, e que mantêm as atividades nas suas propriedades rurais, deslocando-se diariamente. Poderia, portanto, citar outras inúmeras situações de vida dos agricultores nos dias atuais, evidenciando as

transformações e adaptações que os indivíduos desenvolvem em suas relações sociais, econômicas, culturais e com o próprio ambiente natural.

Em suma, pode-se afirmar que não existem aspectos únicos para identificar suas condições de vida, embora em algumas situações se tente disseminar essa identidade “homogênea e eterna” para o “homem do campo”: dotado de inferioridade cultural e intelectual. Os objetivos desse estigma podem ser variados e observados direta ou indiretamente, por exemplo, em algumas “festas”. Muitas vezes “os colonos” são utilizados como recursos de aglutinação e supervalorização do popular e do tradicional para produzir atores e espetáculos culturais mitificados destinados ao consumo turístico.

No cenário atual, ocorre a criação de circuitos de “eventos-espetáculos” que reduzem as expressões populares como peças funcionais a serviço dos empreendedores capitalistas ou ainda promovem a invenção de tradições para a legitimação de identidades culturais forjadas. Nessa perspectiva, Bauman (2005), que estuda as controvérsias do mundo globalizado em relação à constituição das identidades, cita a existência de comunidades guarda-roupa, “reunidas enquanto dura o espetáculo e prontamente desfeitas quando os espectadores apanham os seus casacos nos cabides” (BAUMAN, 2005, p. 37).

Endossando as proposições de Bauman (2005), Hall (2006, p. 80) destaca que a ideia de existência de “lugares fechados etnicamente puros, culturalmente tradicionais e intocados até ontem pelas rupturas da modernidade, é uma fantasia ocidental sobre a alteridade: uma fantasia colonial sobre a periferia”.

As análises até aqui empreendidas se aproximam também do pensamento de Canclini (2006). Não seria possível pensar a Festa do Colono de Maracajá como uma manifestação cultural puramente rural, subalterna e tradicional e tampouco como uma expressão cultural restritamente urbana, hegemônica e moderna; há, portanto, no contexto atual, um hibridismo cultural. E para Canclini (2006, p. 348) essa hibridização “permite repensar os vínculos entre cultura e poder”, dando “às relações culturais um lugar proeminente no desenvolvimento político”. Dessa forma, segundo o autor, diante da “impossibilidade de construir uma ordem diferente”, surgem “práticas transformadoras inéditas”. “Em toda fronteira há arames rígidos e arames caídos” (CANCLINI, 2006, p. 349), ou seja, por meio de astúcias e subterfúgios

culturais é possível transpor os limites por meio de ações simbólicas, sociais e políticas.

Não há, na visão dos autores estudados, possibilidade de uma identidade pura e imutável que possa ser festejada como um modelo cultural cristalizado no passado. Há contudo, nessa perspectiva, relações comunicacionais entre as culturas, criando formas híbridas de produção que precisam ser problematizadas e consideradas no contexto de realização da festa.

Os estudos realizados sobre os diferentes aspectos que envolvem a Festa do Colono de Maracajá incitam o entendimento de que, como afirma Michel Certeau (1995, p. 243), “a festa não se reduz aos registros e aos restos que ela deixa”, ela legitima e perpetua representações, ideologias e estigmas da organização social, econômica e cultural da sociedade onde ocorre.

Durante as análises do *corpus* da pesquisa, identifiquei que os entrevistados apresentam controvérsias sobre a identidade dos sujeitos envolvidos na festa, evidenciando tensões sobre a própria concepção da mesma. Dado o exposto, percebo que os discursos apresentam concepções preconceituosas de alguns moradores da área urbana do município em relação aos habitantes da área rural, “os colonos”.

Levando em consideração os aspectos salientados neste estudo, a discussão histórica sobre a constituição das categorias “colono” e “agricultor” no Brasil problematizou suas representações no contexto da Festa e nos discursos dos entrevistados. Sintetizando, pode-se dizer que a categoria “colono” surgiu relacionada à ideia de colonização e imigração, passando durante a campanha do nacionalismo no Brasil a ser associada restritamente ao trabalho no campo, definindo-se como agricultor, pois os ideais eram de constituição de uma “nação brasileira” e não o fortalecimento de grupos étnicos, que poderiam, conforme os autores estudados, representar uma ameaça à “unidade nacional”.

Entretanto, a bibliografia referenciada apresenta proposições de que, com o processo de redemocratização do Brasil, aqueles elementos culturais que foram reprimidos e silenciados pelo nacionalismo ditatorial emergiram, criando um sentimento de pertencimento e noção de etnicidade, resultando na formação de muitos movimentos e ações de exaltação e difusão de identidades vinculadas às “origens” e heranças culturais europeias, principalmente os movimentos de italianidade, açorianidade e germanicidade no Sul do Brasil, destacando-se entre

essas ações de supervalorização das origens a “invenção das festas” e a criação de grupos folclóricos.

Logo, as análises aqui empreendidas sobre as motivações para a institucionalização do Dia do Colono e do Dia do Agricultor nas diferentes esferas administrativas apresentam aproximações com o contexto histórico explicitado. Em âmbito estadual, o Dia do Colono foi desinstitucionalizado como feriado no período ditatorial e, no âmbito do município de Maracajá, foi decretado na década de 1980 quando emergem os movimentos identitários.

Refletindo sobre diferentes representações atribuídas pelos agricultores no contexto atual, em contraposição a alguns cenários de cristalização de identidades que são dramatizados na Festa, entendo que seria praticamente impossível organizar na era da “modernidade líquida” um evento totalmente “puro”, pois o hibridismo cultural é uma realidade latente e as identidades estão a cada dia mais inconstantes e transitórias.

Por isso, no próximo capítulo busco identificar e problematizar algumas atividades que ocorrem anualmente durante a realização da Festa do Colono de Maracajá, tentando perceber como essas atividades culturais contribuem para que as novas gerações conheçam os modos de vida associados à agricultura no município em outras temporalidades, observando o que permaneceu, o que sofreu alterações e o que foi assimilado pela indústria cultural ao longo desses anos, e como os consumidores reelaboram esses conteúdos culturais. Discuto ainda quais são os espaços da cultura popular reconhecidos na Festa, e se ela pode se apresentar como espaço de educação não formal.

#### **4. CELEBRAR, RELEMBRAR E APRENDER: AS RELAÇÕES EDUCATIVAS E-IDENTITÁRIAS NA FESTA DO COLONO DE MARACAJÁ**

Cada ser humano é um eixo de interações de ensinar-aprender. Assim, qualquer que seja, cada pessoa é em si mesma uma fonte original de saber e de sensibilidade. Em cada momento de nossas vidas estamos sempre ensinando algo a quem nos ensina e estamos aprendendo alguma coisa junto a quem ensinamos algo. Ao interagir com ela própria, com a vida e o mundo e, ainda, com círculos de outros atores culturais de seus círculos de vida, cada pessoa apreende e reaprende (BRANDÃO, 2008b, p. 33).

O pensamento de Brandão (2008b) reconhece a amplitude do conceito de educação, sem com isso desprezar a importância do conhecimento institucionalizado, e sendo assim o autor reforça as possibilidades educativas numa perspectiva de educação a partir de experiências culturais. Com base nessa perspectiva, busco problematizar algumas atividades realizadas na Festa a fim de identificar e refletir sobre que tipo de princípios educativos atravessam esse espaço.

Durante a Festa do Colono são desenvolvidas e consumidas diferentes atividades, entre elas desfiles de carros alegóricos, Olimpíadas Rurais, Semana da Juventude, Encontro de Agricultores, escolha de rainha e princesas, apresentações culturais, *shows* artísticos, exposições artesanais, exposições de boi-carreiro, montagem de engenho de cana-de-açúcar. A partir da análise dos depoimentos e dos documentos, percebi que em algumas dessas atividades encontram-se iniciativas que se caracterizam como práticas de educação não formal e também de educação popular.

Para tanto, em um primeiro momento apresento os conceitos de educação popular e não formal, e em seguida discuto as atividades realizadas na Festa como momentos possíveis de educação.

#### 4.1 CONSIDERAÇÕES SOBRE OS ASPECTOS EDUCACIONAIS DA FESTA

Em consonância com o que afirma Dejacy Arruda Abreu (2007, p. 19), pode-se afirmar que a Festa do Colono apresenta-se como espaço de educação.

O aprender na Festa pode estar misturado com as coisas da vida e apresentar-se como cultura cotidiana, não do rotineiro, mas como movimentos que transpõem para algo mais, que fazem com que os envolvidos valorizem o que aprenderam e queiram fazer dela a sua experiência, o seu aprendizado.

Contudo, para compreender essas relações de aprendizagem, é necessário ampliar o conceito de educação para além de espaços institucionalizados com esse fim, refletir sobre os princípios da categoria de educação não formal e ainda perceber suas aproximações com os pressupostos da educação popular.

##### 4.1.1 Definições e princípios da educação não formal

Para tentar estabelecer uma breve “história da educação não formal” é preciso primeiramente enfatizar que, de acordo com Elie Ghanem (2008, p. 59), “a educação dita formal é muito recente na história humana”. Jaume Trilla (2008) explica que a educação não escolar sempre coexistiu juntamente com a história das sociedades, no entanto, para o autor, a partir do século XIX “o discurso pedagógico se concentrou cada vez mais na escola” e, com isso, as relações entre educação e escolarização foram se restringindo (TRILLA, 2008, p. 17).

Para Trilla (2008), o discurso pedagógico de institucionalização do processo educativo mudou a partir da segunda metade do século XX, mais especificamente entre 1960 e 1970, quando surgiram motivações econômicas, sociais e tecnológicas para o estabelecimento de novas tendências educacionais (TRILLA, 2008). Essas motivações foram, entre outras, as transformações no mundo do trabalho; a necessidade de capacitação profissional; a criação de atividade de ações educativas para ocupação do tempo livre; o desenvolvimento de novas tecnologias que permitiram processos de aprendizagens em espaços para além da escola;

assim como o desenvolvimento dos meios de comunicação de massa na vida social que exigiram ações educativas para suprir as necessidades das mudanças provocadas nas estruturas e na vida cotidiana das famílias com a urbanização e industrialização (TRILLA, 2008).

Trilla (2008, p. 21) explica que se criou um discurso reformista de “crise da educação” no qual se afirmava que “a escola não podia continuar sendo (e de fato não era mais) a panacéia da educação”. O autor cita que o lema do período “era reformar, modernizar, readaptar os sistemas educacionais vigentes (diagnosticados como obsoletos) para poder atender melhor às expectativas que a sociedade depositava neles”. Todavia, a modernização na educação não deveria ser exclusiva à instituição escolar, mas deveria atender às demandas educacionais de forma geral (TRILLA, 2008, p. 22).

A chamada “crise da educação” se intensificou principalmente após a Segunda Guerra Mundial, no momento em que alguns autores tecem críticas às instituições escolares, considerando-as instrumentos de reprodução social e cultural existentes no mundo capitalista. Pierre Bourdieu e Jean-Claude Passeron (1975) são exemplos que veem a escola como uma instituição que efetua uma espécie de “violência simbólica”<sup>46</sup> ao oportunizar e favorecer os indivíduos dotados de maior “capital cultural” e excluir os de menor, a partir da homogeneização dos currículos que repercutem os valores e interesses das classes hegemônicas das sociedades.

No entanto, a categoria da educação não formal emerge a partir da década de 1960 e 1970 como um conceito mais abrangente, o de “educação permanente”, que segundo Trilla (2008) correspondia à noção de que as pessoas podem educar-se sempre. O autor explica que, nesse período, surgiram várias denominações e conceitos para as práticas educativas desenvolvidas fora da escola, entre elas: ensino não regrado, educação aberta, educação não formal e informal.

É possível perceber, contudo, uma abertura por meio da educação não formal aos interesses capitalistas de qualificação profissional. Parece que, se a educação formal não dava conta de suprir a demanda de

---

<sup>46</sup> Com o intuito de explicar o conceito de “violência simbólica”, os autores definem: “Todo poder de violência simbólica, isto é, todo poder que chega a impor significações e a impô-las como legítimas, dissimulando as relações de força que estão na base de sua força, acrescenta sua própria força, isto é, propriamente simbólica, a essas relações de força” (BOURDIEU; PASSERON, 1975, p. 19).

profissionais para o mercado, a educação não formal ou outra nomenclatura que viesse a receber teria a missão de alcançar esse objetivo. Entretanto, inúmeros pensadores foram propondo reflexões sobre os critérios metodológicos, os âmbitos de atuação, o público-alvo e a interação entre as modalidades de ensino, entre outros temas que envolvem a educação não formal.

Na perspectiva de Maria da Glória Gohn (2006, p. 28), a educação não formal é “uma área de conhecimento ainda em construção” e que possui um vasto campo de possibilidades e dimensões como:

A aprendizagem política dos direitos dos indivíduos enquanto cidadãos; a capacitação dos indivíduos para o trabalho, por meio da aprendizagem de habilidades e/ ou desenvolvimento de potencialidades; a aprendizagem e exercício de práticas que capacitam os indivíduos a se organizarem com objetivos comunitários, voltadas para a solução de problemas coletivos cotidianos; a aprendizagem de conteúdos que possibilitem aos indivíduos fazerem uma leitura do mundo do ponto de vista de compreensão do que se passa ao seu redor; a educação desenvolvida na mídia e pela mídia, em especial a eletrônica etc. (GOHN, 2006, p. 28).

Diante dessas múltiplas dimensões em torno da educação não formal apontadas por Gohn (2006), a afirmativa de Libâneo (2004, p. 71) é pertinente: “os processos educativos ocorrentes na sociedade são complexos e multifacetados, não podendo ser investigados à luz de apenas uma perspectiva, e muito menos reduzidos ao âmbito escolar”. No entanto, é consenso entre os autores Gohn (2014) e Libâneo (2004) que o enfoque no estudo em educação não formal não pretende estancar “duas visões estreitas do sistema educativo: uma, que o reduz à escolarização, outra que quer sacrificar a escola ou minimizá-la em favor de formas alternativas de educação” (LIBÂNEO, 2004, p. 89). Libâneo (2004) propõe a “interpenetração” das modalidades de educação, onde não ocorram sectarismos e, sim, interações. Mesmo porque nos ambientes educativos formais existem improvisos e informalidades e nos espaços de educação, ditos informais, ou não

formais, ocorrem certas formalidades que se tornam, como por exemplo a realização das festas cristãs.

A escola não pode eximir-se de seus vínculos com a educação informal e não formal; por outro lado, uma postura consciente, criativa e crítica ante os mecanismos da educação informal e não-formal depende, cada vez mais, dos suportes da escolarização (LIBÂNEO, 2004, p. 89).

No mesmo sentido, Gohn (2014, p. 14) alerta que as propostas de seus estudos não condizem com a visão de alguns pensadores que veem a educação não formal em contraposição à instituição escolar ou como espaço de complementação para o aluno aprender o que não aprendeu na escola ou ainda como “um processo mais eficaz que a escola”. O objetivo da pesquisadora do âmbito da educação social é o de “situar a aprendizagem nos sistemas não-formais como um processo sociocultural e político, inerente ao ser humano”.

Diante da perspectiva de educação não formal apontada por Gohn (2014), pode-se situar as experiências de educação que ocorrem na Festa do Colono como não formais, em aproximação com algumas experiências e pressupostos da educação popular, que no Brasil e na América Latina, apesar de ser empregada em variadas experiências e contextos, precisa ser reconhecida no passado e na atualidade como uma “educação humanizadora” (Brandão; Assumpção, 2009, p. 83).

#### **4.1.2 Educação popular como expressão de educação não formal**

No contexto brasileiro, as experiências educativas em educação não formal tiveram maior evidência a partir dos anos de 1970, enquanto a educação popular emerge a partir de 1950 com a organização de alguns movimentos sociais. Gohn (2013, p. 15) destaca: “nos anos de 1970 quando tínhamos movimentos ligados às pastorais religiosas, ou às comunidades eclesiais de base, a educação não formal estava presente, por exemplo, na aprendizagem para se fazer leituras do mundo”.

Tomando por base os estudos de Gohn (2006; 2013; 2014), pode-se perceber aproximações dessa categoria com a categoria de educação popular. A autora alerta, contudo, que nem toda ação de educação não formal adota a concepção educação popular proposta por Paulo Freire e outros pensadores. Contudo, o viés de educação não formal que utilizo

neste estudo apresenta características que se aproximam dos pressupostos da educação popular, principalmente porque, como diria Brandão (1985, p. 14), “ela recriou para sua identidade e uso um sentido novo para um nome antigo: Cultura Popular”.

Brandão (1985) explica que a educação popular não teve sua origem apenas no Brasil, mas foi um movimento que envolveu a busca de práticas pedagógicas diversificadas para as classes populares na América Latina.

No pequeno domínio de teorias e trabalhos que pensamos haver inventado entre 60 e 64 e a que anos mais tarde demos o nome de educação popular, surgiu e por algum tempo floresceu um tipo relativamente inovador de prática pedagógica (BRANDÃO, 1985, p. 14).

Na visão de Danilo Romeu Streck (2010), os trabalhos de referência desse período estavam centrados na educação de jovens e adultos que estavam à margem da sociedade escolarizada. Brandão (1985, p. 151) comenta que a educação popular “foi o resultado da convergência de movimentos sociais (de intelectuais, da Igreja Católica, de frações e agências do estudantado secundarista e universitário e de setores de instituições do poder do Estado)”. Conforme o autor, diante de tantos interesses e instituições diferentes, era difícil estabelecer definições teóricas concisas sobre os projetos e programas de educação popular.

Streck (2010, p. 302) conclui que a “educação popular em sua origem praticamente se encontra fundida com os movimentos sociais populares”. Segundo o autor, a perspectiva da educação popular em meio aos movimentos sociais contribuiu para o processo de luta para a redemocratização do país, no término da ditadura militar, reivindicando direitos sociais importantes, como os direitos educacionais, que em 1988 foram incorporados à nova constituição.

O contexto de consolidação das práticas de educação não formal no Brasil, segundo Gohn (apud Vercelli, 2013, p. 5), teve “maior destaque” a partir da década de 1990, pois, segundo a autora, nesse período os olhares educacionais se voltaram para os “processos de aprendizagens grupais e valores culturais que se estabeleceram entre as ações dos indivíduos, além de uma nova cultura organizacional que demanda habilidades que são adquiridas fora do âmbito escolar”. Nesse

contexto, com a aprovação em dezembro de 1996 da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, abriram-se espaços para debates e experiências relacionadas à educação não formal. O artigo 1º da Lei estabelece que:

A educação abrange os processos formativos que se desenvolvem na vida familiar, na convivência humana, no trabalho, nas instituições de ensino e pesquisa, nos movimentos sociais e organizações da sociedade civil e nas manifestações culturais (BRASIL, 1996).

A partir desses fatores, Streck (2013, p. 121) comenta que ocorreu também na década de 1990 uma maior aproximação da educação popular com a educação básica, buscando “criar espaços dentro da rede oficial de ensino nos quais os princípios da educação popular pudessem ser concretizados e recriados”, seguindo para isso algumas orientações teóricas, como o relatório para a UNESCO da Comissão Internacional sobre Educação para o século XXI, que estabelece como pressuposto que: “A educação ao longo da vida baseia-se em quatro pilares: aprender a conhecer, aprender a fazer, aprender a conviver e aprender a ser” (UNESCO, 2010, p. 32).

Nesse documento, o conceito de educação ao longo da vida é concebido ainda como “a chave que abre as portas do século XXI; ele elimina a distinção tradicional entre educação formal inicial e educação permanente”, e assim se constitui o conceito de “sociedade educativa” de onde a “educação ao longo da vida, deve tirar proveito de todas as oportunidades oferecidas” (UNESCO, 2010, p. 32). Partindo da ideia de “sociedade educativa”, apontada no documento da UNESCO, abordo a Festa do Colono de Maracajá como lugar de relações de educação popular e não formal.

Streck (2013, p. 114) considera a educação popular como “um movimento pedagógico de resistência à dominação, seja ela de classe, de raça, de gênero ou outras. Mas ela é ao mesmo tempo um movimento de ação propositiva e de criatividade”. Da mesma forma, Gohn (2006, p. 30) afirma que, na educação não formal, pode ocorrer “a construção de relações sociais baseadas em princípios de igualdade e justiça social”, sendo “meta da educação não formal a formação política e sociocultural”. Em aproximação a esse pensamento, Gohn (2014, p. 49-47) afirma que a educação não formal pode ter uma perspectiva

emancipatória, cidadã e humanizadora diante dos condicionamentos impostos pela sociedade capitalista ocidental. Para isso, o campo da cultura é concebido pela autora como o “palco por excelência” onde podem se efetivar aprendizagens socioculturais para a realização do sonho de “construção de novos horizontes societários”.

Streck (2006, p. 276) argumenta ainda que os objetivos e as prioridades educacionais modificam-se conforme os desafios impostos por cada contexto socioeconômico. E a educação popular já se constituiu como “eixo articulador de resistência à ditadura, a participação na definição da política educacional, a revisão das bases epistemológicas e mais recentemente, o confronto com a questão da diversidade cultural”. Para o autor, o tema gerador hoje deveria ser a noção de público como bem comum convergindo temas como “cultura, metodologias e institucionalidades”, reconhecendo para isso culturas que foram silenciadas, mas cujas suas pedagogias “continuaram sobrevivendo clandestinamente”. No interior dessas culturas “silenciadas”, Streck (2006, p. 280) aponta potenciais pedagógicos por meio de relações sociais. Exemplificando a produção desse aprendizado cultural, o autor aponta: “no campo artístico, a origem do tango, da capoeira e das escolas de samba, são exemplos de como a sobrevivência gera seus próprios saberes e sua estética”.

Com base nas reflexões tecidas em torno das práticas de educação não formal e de educação popular, passo a analisar, dentro do espaço festivo, as possíveis relações educativas, procurando oferecer visibilidade às “culturas silenciadas”, identificando suas táticas de sobrevivência e resistências às culturas que lhes são impostas como modelos únicos a serem seguidos, identificando também como ocorrem as fusões dessas culturas e como elas são transmitidas entre as gerações por meio de atividades na Festa.

#### 4.2 FESTAS, VALORES E TRADIÇÕES: PREOCUPAÇÕES COM AS NOVAS GERAÇÕES

Para abordar a Festa do Colono realizada em Maracajá como um espaço de possibilidades educativas, inicio a partir das falas das pessoas envolvidas no evento. As palavras de Claudenor Otávio Farias (2014) mostram certas intencionalidades que as atividades e os “cenários” da Festa trazem no intuito de ensinar às novas gerações o passado e os modos de vida dos moradores. Por estar inserido em tal contexto, nos

palcos e nos bastidores, Farias tem a oportunidade de se apropriar dos diferentes discursos que atravessam sua organização, por isso talvez sua fala expressa um pouco daquilo que historicamente tentou-se convencionar como imagem para a Festa.

A Festa deve ser um resgate da cultura, e [mostrar] muita coisa que as crianças não viram. Hoje na Festa do Colono tem as apresentações, e elas podem ver e saber como o povo de antigamente vivia, porque a Festa, além de contar a história, representa a caminhada de um povo. Muitas crianças de hoje não conhecem. E aí, num cenário montado,<sup>47</sup> a criança passa a desenvolver o trabalho como a gente vivia e, assim, aprendendo com o passado. Acho que é uma história que hoje é uma tradição (FARIAS, 2014).

As relações estabelecidas entre passado e presente e a preocupação com a continuidade por meio da educação e do compartilhamento das memórias, como observa-se acima, são percebidos em outras entrevistas. Por exemplo, Maria Chirlene de Souza Freitas (2014) diz: “Para não morrer a cultura do local, eu penso que a Festa do Colono tem que continuar, é a única (...) que temos no município que ainda traz um pouco da nossas origens, e se parar, isso vai se perder”.

Farias (2014) compreende que a Festa “resgata” a cultura, que as crianças, por meio das apresentações, aprendem sobre os modos de vida da comunidade onde vivem. Maria Chirlene afirma ser um jeito de garantir a permanência da cultura local. A partir das duas declarações acima, pode-se inferir que alguns dos organizadores e participantes da Festa compreendem esse espaço como um meio de educação das gerações mais novas no sentido de: conhecer o passado, compartilhar memórias, apropriar-se de valores e exercer sociabilidades, entre outras intencionalidades.

As falas dos entrevistados Freitas (2014) e Farias (2014) apresentam a naturalização desse espaço, como se a compreensão da construção da Festa passasse somente por essas ideias. O passado tem

---

<sup>47</sup> O entrevistado se refere aos elementos decorativos presentes na Festa e nos carros alegóricos que recriam cenários da vida na agricultura em outras temporalidades.

sido utilizado para legitimar identidades desde a construção dos Estados Modernos, pois como afirma Bourdieu (1989) o processo de criação dos Estados-nações impõe uma disputa pelo “poder simbólico”, que consiste na luta pelo monopólio “de fazer crer, de dar a conhecer e de fazer reconhecer, e de impor a definição legítima” (BOURDIEU, 1989, p. 113). No mesmo sentido, Hall (2006, p. 51) explica que a criação de “culturas nacionais” estruturam discursos por meio de “estórias que são contadas sobre a nação, memórias que conectam seu presente com seu passado”, produzindo sentidos e identificações das pessoas com a “nação” e construindo identidades.

Na perspectiva de Hobsbawm e Ranger (1984, p. 21), “toda tradição inventada, na medida do possível utiliza a história como legitimadora das ações e como cimento da coesão grupal”. E por isso se tornam importantes indícios que permitem aos pesquisadores “estudá-las no contexto mais amplo da sociedade, esclarecimentos sobre as relações humanas com o passado” (HOBSBAWM; RANGER, 1984, p. 22). No mesmo sentido, Canclini (2006, p. 161-162) acrescenta:

Entender as relações indispensáveis da modernidade com o passado requer examinar as operações de ritualização cultural. Para que as tradições sirvam hoje de legitimação para aqueles que as construíram ou se apropriaram delas, é necessário colocá-las em cena. O patrimônio existe como força política na medida em que teatralizado: em comemorações, monumentos e museus.

Para o autor, a cultura pode exprimir interesses políticos de determinados grupos, e pode ser utilizada para legitimá-los perante outros, por isso a urgência de reflexões acerca das produções culturais, principalmente aquelas “teatralizadas”, como é o caso das festas. Em Santa Catarina, como citado no capítulo anterior, identidades foram construídas a partir de festas que se firmaram em aspectos do passado, no entanto este estudo aponta para a forma como os consumidores e os organizadores (também consumidores) se apropriam e compreendem o espaço da Festa do Colono de Maracajá.

Diferentes instituições e setores, como Administração Pública, Escola, Igreja, Sindicato Rural, Epagri se envolvem na organização da Festa do Colono cada qual com suas motivações, reflito a seguir a

respeito dessas motivações e sobre ações e atividades desenvolvidas pelas escolas do Município e pela Igreja Católica, buscando identificar nelas, as interações entre as relações educativas e as produções culturais contemporâneas.

#### **4.2.1 A participação das instituições de ensino de Maracajá na Festa do Colono**

Entre os fazedores da Festa do Colono, estão as escolas e o Departamento de Educação do município que, na maioria das suas edições, realizam apresentações artísticas para entreter o público no intervalo de algumas atividades estabelecidas na programação.

Nas primeiras edições, algumas escolas eram responsáveis pelas apresentações que ocorriam no intervalo da apuração dos resultados do concurso de escolha da rainha e princesas. Entretanto, conforme mostram os *folders*, nos últimos cinco anos, as apresentações das escolas foram agrupadas em um evento dentro da Festa chamado de MaracajáFest, onde os alunos e alunas das redes estadual e municipal, entre outras instituições, têm uma determinada quantidade de tempo para realizar apresentações antes dos *shows* de bandas contratadas para o evento.

Pode-se problematizar, a partir das fotografias, a incorporação no ambiente escolar de conteúdos relacionados à cultura de massa veiculados na mídia para públicos infantis e adultos. Em algumas imagens de apresentações observa-se alusão à manifestações culturais presentes no município, como o boi de mamão e algumas dramatizações envolvendo as memórias dos bairros, no entanto a maioria delas reproduz ou adapta elementos trazidos da indústria cultural.

Figura 11: Apresentações culturais da Festa do Colono – edições dos anos de 1997, 1998 e 2015



Fonte: Acervo documental do Centro Histórico Cultural de Maracajá.

Sem a intenção de desconsiderar as escolhas para as apresentações das escolas na Festa, penso que esse espaço poderia ser utilizado para a promoção de pesquisas e produções artísticas que contemplassem as permanências, as rupturas e as transformações na organização da agricultura e da vida dos agricultores do município. pois as atividades de educação não formal, quando desenvolvidas seguindo os princípios da educação popular, como afirma Brandão (1985), assumem o viés da “educação como cultura”, e nessa visão elas envolvem intencionalmente situações pedagógicas de transferências mútuas de saber, significados, valores, instrumentos de reflexão e de capacitação. Para isso, o autor considera como prática pedagógica de educação popular tanto um curso de alfabetização quanto um teatro popular. Os espaços das apresentações artísticas desenvolvidas pelas

unidades escolares podem ser “palcos” para aprendizagens diversas entre as gerações.

Ainda que algumas apresentações artísticas organizadas nas instituições educacionais reproduzam e imitem uma visão de mundo direcionada à massificação, que atribui à cultura sentidos de produção que seguem a lógica de mercado, outras, mesmo no âmbito do espetáculo, apresentam-se como atividades que, por meio da dança, da música e do teatro, desenvolvem conteúdos culturais relacionados às memórias da vida rural e às realidades atuais da agricultura no sentido mais próximo da fruição cultural. Na perspectiva de Certeau, esse movimento de reprodução de espetáculos culturais exclui das festas “tanto o risco como a criação” e transformam o “povo em público” (CERTEAU, 1995, p. 198). Essa atuação das instituições educacionais podem contribuir para que a sociedade atual seja formada cada vez mais por sujeitos passivos e expectadores em relação à realidade cultural.

Mesmo que o foco deste trabalho não seja discutir a educação formal, cabe pensar a esse respeito devido à interligação necessária entre os âmbitos educacionais. Sobre o conceito de indústria cultural de Adorno e Horkheimer, Andréas Gruschka (2008) contextualiza discussões sobre a realidade escolar diante das imposições universais da lógica do capital. Segundo o autor, “a educação escolar se imiscui cada vez mais nos mecanismos da indústria cultural” (2008, p. 177). E, ao se submeter, priva dos sujeitos “a possibilidade de uma relação viva com as coisas”. Assim a escola despreza a formação no âmbito das experiências sociais, e conduz para a conformação, a deformação ou a “semiformação”, privilegiando práticas e experiências culturais “voltada[s] à vivência do espetáculo e do evento” (GRUSCHKA, 2008, p. 174). Contudo, acredita-se que a escola possa buscar a promoção de movimentos de resistência e de emancipação para tentar burlar a continuidade da reprodução da estrutura social vigente.

Percebe-se que a Festa oferece espaço para as instituições escolares, mas outras instituições e entidades também são envolvidas, desenvolvendo variadas atividades, entre elas a Prefeitura Municipal, a Epagri, o Sindicato de Trabalhadores Rurais e a iniciativa privada. Além delas, a Igreja Católica apresenta-se como instituição que desde a criação da Festa vem realizando ações (algumas de cunho educativo) que permanecem atualmente na programação do evento.

## 4.2.2 Educação e religião na Festa: Semana da Juventude, Missa Campal e Bênção das Máquinas

Na Festa do Colono de Maracajá o aspecto religioso tem lugar reservado desde a sua fundação. A Semana da Juventude, a Missa Campal e a Bênção das Máquinas são celebrações e rituais que fazem parte da história da Festa e que trazem questões educativas e identitárias. Segundo o ex-prefeito Antenor Rocha (2015): “A paróquia servia de trampolim para a gente chegar com mais facilidade nas outras comunidades. E a paróquia sempre incentivou as comunidades a participarem da Festa”. A partir dessa afirmação pode-se entender que a parceria entre a Igreja e a administração era fundamental para o sucesso da Festa do Colono. A participação da Igreja Católica durante as festividades iniciava com a missa.

### 4.2.2.1 A hora da Missa

O *Jornal Tribuna do Vale* de 1990 traz uma curiosidade envolvendo a inserção de práticas religiosas na programação da Festa: “Às 6 horas da manhã acontece a alvorada festiva com o toque de sino nas capelas de todas as comunidades seguida da realização da missa campal no Centro Municipal de Esportes às 10 horas e 30 minutos” (FESTA, 1990, p. 9). O soar dos sinos possui uma simbologia envolvida em rituais sagrados da Igreja Católica, como anúncios de missas, aviso de morte e realização de casamentos, entre outras celebrações. As alvoradas festivas simbolizavam o convite para participar da Festa. Esse ritual religioso foi substituído atualmente pelos carros de som que percorrem as comunidades com o convite dos organizadores.

Conforme o depoimento de Maria Chirlene Souza Freitas (2014), a missa era um dos principais ritos e envolvia todas as comunidades.

A liturgia era feita assim: a gente sentava com todas as comunidades e determinava, e daí cada comunidade ficava com uma parte da liturgia. Uma ia fazer o ato penitencial, outra ia fazer o ofertório, outra ia fazer as preces, outra ia fazer as leituras, mas tudo dentro, o sentido era sempre o colono, sempre a valorização [do colono], a liturgia inteira era Colono, era agricultor. Desde os cantos até a mensagem inicial e a mensagem

final, era uma liturgia específica para o agricultor. Era assim, quem cantava a missa eram as comunidades (FREITAS, 2014).

Invocando suas lembranças de infância, a ex-rainha da Festa de 1993, Rosiani Aparecida Garcia Paes (2015), afirma: “A missa era o que a gente participava bastante, o pai fazia questão de ir à missa porque a gente trabalhava na roça”. A primeira fala retrata a organização do ritual, a preocupação com o envolvimento de todas as comunidades, aglutinando-os em torno do espaço sagrado; a segunda mostra a ideia da obrigação de ir à missa com as crianças, que também participavam dos rituais.

Como último ritual da missa, ocorre a bênção das máquinas, dos tratores e dos carros alegóricos. Nesse momento, o padre se une às autoridades no palco para abençoar os agricultores, estes retiram o boné ou o chapéu e fazem o sinal da cruz em sinal de respeito e fé diante da bênção recebida.

Nos registros sobre a Festa do Colono, a missa aparece com destaque. Como se pode visualizar nas fotografias que seguem, os organizadores tendem a registrar os rituais que ocorrem durante a celebração. Concebo a fotografia como um “documento”, como reflete Del Priori (2008), e esse documento contribui para a manutenção ou “repetição” das tradições.

Figura 12 – Momentos da missa da Festa do Colono do ano de 1990 e 2001



Fonte: Acervo: Documental Centro Histórico Cultural de Maracajá.

Conforme a concepção de Del Priori (2008, p. 94), a fotografia de certa forma “congela” o momento fotografado, e ao “congelar coloca em

evidência o antes e o depois” da vida das pessoas. Pode-se pensar que a expressiva quantidade de fotografias relacionadas à temática religiosa possa ser uma forma de garantir a “soberania” dessas práticas no futuro, e reafirmar a força da religiosidade católica naquele presente. Tomando para este estudo o contexto religioso intrínseco à Festa, recordo primeiramente que as festas nasceram, conforme Del Priore (1994, p. 13), “das formas de culto externo, tributado geralmente a uma divindade protetora das plantações, realizado em determinados tempos e locais”. Com o “advento do cristianismo”, as festas recebem uma “nova roupagem”, envolvendo ritos religiosos cristãos e manifestações do período medieval. No entanto, a autora salienta que:

A interferência do Estado Moderno, no sentido de fazer as pessoas introjetarem suas pulsões e individualizar normas de comportamento, levou a um gradativo afastamento na maneira de conjugar alguns verbos que eram então comuns: dançar, cantar, comer, jogar, beber etc. (DEL PRIORE, 1994, p. 12).

Dessa forma, as medidas adotadas pelo Estado Moderno instituíram festas que reuniam uma mistura entre o sagrado e o profano. No exemplo do Brasil colonial, “o rei e a religião, numa aliança colonizadora, estendiam o seu manto protetor e repressor sobre as comunidades” (DEL PRIORE, 1994, p. 15). Contudo, no território brasileiro, nesse período, os diferentes segmentos sociais “manipulam as brechas no ritual da festa e as impregnam de representações de sua cultura” (DEL PRIORE, 1994, p. 89), transgredindo as normas que o Estado e a Igreja procuram disseminar para a sociedade. Com isso, segundo Del Priore (1994, p. 91), “tanto a Igreja quanto o Estado, ao perceberem que não podiam suprimir as festas, decidem integrá-las na vida social das populações mediante regras do que seria considerado um bom comportamento”.

Com as medidas tomadas pela Igreja Católica após a Reforma Religiosa do século XVI, a partir do processo civilizatório instaurado pelo Estado Moderno, “a convivialidade entre o sacro e o profano” nas festas passaram a ser consideradas “como ocasiões de pecados múltiplos: a embriaguez, a glotonaria, a luxúria, a vaidade, o dinheiro desperdiçado no jogo, a ‘loucura’ das danças, todos os pecados que aproximavam os homens ao Demônio” (DEL PRIORE, 1994, p. 92).

Por conseguinte, de acordo com Serpa (1997, p 35), a partir do fim do século XIX no Brasil, com a emergência do “Estado Republicano que se dizia laico”, separando-se da Igreja Católica enquanto instituição, ocorreu uma mudança de postura por parte da Igreja que passa a barganhar e conquistar espaços dominados pelo Estado. Sendo assim, “o que parecia constituir-se numa questão que demandaria tempo e diplomacia para removê-la, logo dilui-se, pois Igreja e Governo republicano não se contrapunham ideologicamente” (SERPA, 1997, p. 47). Nesse período ocorre, portanto, o processo de afirmação da República e o processo de romanização da Igreja. Estado e Igreja estão juntos combatendo os movimentos sociais que tinham suas bases no catolicismo popular. Ao longo do tempo, a Igreja Católica, o poder público e grupos sociais foram organizando, dentre suas inúmeras atividades, festas com diferentes motivações que passaram a constituir os calendários religiosos e civis das cidades, muitas vezes mesclando-se, sendo instituído diversos feriados em datas religiosas (FARIAS, 2012).

Como pode-se perceber, no município de Maracajá a religiosidade católica atravessa-se por espaços que são também profanos como a Festa do Colono. As atividades desenvolvidas pela Igreja na Festa, a exemplo da missa, expressa momentos de sociabilidades entre a população e a necessidade da instituição de manter seu controle sobre os fiéis, educando-os, em diferentes espaços, para a contínua devoção e submissão, evitando movimentos de transgressões que possam surgir.

#### 4.2.2.2 A Semana da Juventude

A Festa do Colono surge no momento em que uma parcela da Igreja Católica colocava em prática a "teologia da libertação". A organização dessa teologia envolvia a criação das chamadas pastorais. A pastoral da juventude, juntamente com a pastoral da terra, agrupava muitos jovens em Maracajá e recebeu espaço diferenciado na Festa, com a realização concomitante da “Semana da Juventude” (WANDERLEY, 1984). Esse momento converge com os movimentos de educação popular que se reorganizaram após o período ditatorial no Brasil, voltando-se não somente para programas de alfabetização de adultos, mas articulando-se com movimentos sociais para, a partir dessa integração, desenvolver em espaços não formais práticas e experiências educativas que buscavam, entre outros elementos a arte popular “como recurso pedagógico para efetivar uma comunicação biunívoca de efeito

conscientizador” (BRANDÃO, 2009, p. 51). Para o mesmo autor, (2009, p. 51) “essa comunicação buscava a partir dos valores das artes e culturas de grupos e comunidades populares” desenvolver reflexões coletivas críticas e humanas sobre o contexto social que estavam inseridos.

Dessa forma, a Semana da Juventude, como um espaço de educação popular, comunicava diferentes conteúdos e experiências durante a Festa. Comentando aspectos sobre a realização da Semana da Juventude, Freitas (2014), que fazia parte da comissão organizadora, diz:

Daí, tinha a Semana da Juventude. Todos os dias era uma reunião em uma comunidade, um encontro numa comunidade. Traziam um palestrante e os jovens do município se deslocavam para uma determinada comunidade. A prefeitura entrava com o ônibus, para fazer o transporte e o pessoal da igreja fazia as atividades. Era para envolver os jovens das comunidades (FREITAS, 2014).

Observando o *folder* que segue e outros *folders* que apresentam as programações da Festa, é possível perceber que os gestores públicos, juntamente com os líderes das pastorais católicas, organizavam a Semana da Juventude dentro da programação. Inseriam temas latentes na sociedade, como drogas, família, namoro e casamento, política e cidadania, tentando de algum modo chamar a atenção dos jovens da paróquia para essas problemáticas discutidas, utilizando a Festa com um espaço educativo por meio de teatros, palestras e músicas, entre outras ações.

Figura 13 - *Folder* da Festa do Colono realizada no ano 2000



Fonte: Acervo Documental do Centro Histórico Cultural de Maracajá.

Diante dessas informações, pode-se dizer que a Semana da Juventude se constitui como espaço de educação popular organizado pela Igreja Católica no momento em que se vivenciava a "teologia da libertação", associada aos princípios da educação popular e mostrando a importância de a juventude participar de forma politizada na vida de sua cidade.

No entanto, não se pode negligenciar que alguns depoimentos apresentam a Semana da Juventude como mais um atrativo para gerar público na Festa. Rocha (2015) explica que a Semana da Juventude era uma atividade da paróquia que eles conseguiram colocar dentro da programação da Festa: "Era um momento bonito, eu como prefeito sempre participava das reuniões. Aquilo ajudava a dar mais brilho à nossa Festa, envolvia a juventude porque, às vezes, a Festa do Colono não envolve tanto a juventude" (ROCHA, 2015). A leitura dos *folders* informa que a última vez que a Semana da Juventude foi realizada foi no ano de 2008. Nos anos de 2009 e 2010 a Semana não ocorreu porque o município de Maracajá passava por um processo de cassação de mandato administrativo.

As edições das Festas foram retomadas a partir do ano de 2011, e nestas últimas edições, em vez das celebrações somente católicas como a Semana da Juventude, a missa e as bênçãos, foi destinado um horário

no sábado para apresentações de música *gospel* por membros de diferentes igrejas do município. Diante de práticas que até então excluía algumas igrejas com crenças diferentes da católica, Freitas (2014) argumenta: “Eu acho errado, porque tem agricultor de todas as religiões, então deveria ser para todos, integrada, fosse ecumênica, aí participavam todas as igrejas”. Farias (2014) afirma que houve reivindicações para a inserção de atividades de outras religiões e, como houve mudança de gestores públicos, incluindo na administração membros de outras religiões, essa atividade foi incluída. Contudo, é possível perceber que, mesmo que a Festa envolva atualmente um número significativo de igrejas e crenças diferentes da católica, a Noite Gospel se realiza entre 17h e 19h aos sábados (FOLDER, 2015), horário em que geralmente não há público significativo.

Os horários de maior circulação de pessoas continuam destinados à missa e a bênçãos das máquinas. E as atividades dos jovens permanecem sendo, conforme se observa pela análise das programações, restritamente católicas. A matéria divulgada no *site* da prefeitura sobre a programação da Festa de 2015 explicita:

A novidade deste ano é a participação dos jovens católicos em três noites de louvor. Na terça-feira, 21, quarta, 22, e quinta, 23, no local da Festa do Colono, vai acontecer o movimento cristão com apresentação de Ministérios de Música, momento de oração, palestras. "Nosso foco é a juventude, mas os encontros são abertos para toda a comunidade", afirma o coordenador Paroquial do Setor da Juventude, Gesbrian da Rocha. A iniciativa é um resgate a Semana da Juventude que integrou a programação da Festa durante vários anos (FREITAS, 2014).

Portanto, o enredo sagrado da Festa busca, mais uma vez, pela estratégia da repetição, perpetuar práticas que disseminam rituais, transmitem valores e princípios às novas gerações. Assim também as atividades denominadas profanas, que envolvem público de diferentes faixas etárias e que, por um lado, trazem conteúdos educativos a respeito dos patrimônios culturais do município e, por outro, às vezes, reforçam uma identidade agrícola uniforme, folclorizando-a e espetacularizando-a.

### 4.3 AS ATRAÇÕES DA FESTA E SUAS NUANÇAS EDUCACIONAIS E IDENTITÁRIAS

Dentre as múltiplas dimensões que podem ser analisadas no espaço festivo, há a necessidade de reflexão sobre as representações dos modos de vida, dos saberes, dos fazeres e das manifestações culturais dos agricultores que viveram e vivem em diferentes contextos históricos. Essas expressões são compartilhadas na Festa e evidenciadas em suas atividades, assim como as relações econômicas, influenciando na inculcação de identidades culturais.

#### 4.3.1 Desfile de carros alegóricos

Percebi, observando fotografias e também a partir da realização das entrevistas, que o momento do desfile de carros alegóricos, de tratores e de máquinas agrícolas se constitui como um dos aspectos que permaneceram ao longo dos anos. Esses desfiles são considerados pelos entrevistados como um espaço de expressão da criatividade e de representações de um passado que desejam lembrar, manifestando viés educativo e conteúdo cultural.

O desfile de carros alegóricos, atividade comum na maioria das Festas do Colono em Santa Catarina, aparece em Maracajá, em vários *folders*. Existem famílias que se especializaram em produzir as decorações dos carros e teatralizações para exibirem no dia da Festa, e colecionam troféus e os expõem com orgulho nas estantes de suas casas, fato que constatei nas visitas realizadas. Em entrevista, o ex-prefeito de Maracajá explica o intuito da realização do desfile dos carros:

No dia da Festa a gente fazia o desfile dos carros alegóricos, então cada comunidade procurava fazer melhor. Então, ali em cima, geralmente eles montavam forno a lenha, engenho, poço de água, penduravam linguça, rosca, tudo, assim, que é aquela cultura, que já está um pouco esquecida, então a gente procurava incentivar para resgatar (ROCHA, 2015).

O depoimento do entrevistado remete aos elementos que constituem a cultura imaterial de uma comunidade em articulação com a cultura material, compreendendo os modos de ser, saber e fazer que

referenciem um grupo de indivíduos, definição que pode-se encontrar na Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial promovida pela UNESCO em 2003:

Entende-se por “patrimônio cultural imaterial” as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares que lhes são associados – que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. Esse patrimônio cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade, contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana (UNESCO, 2003, p. 3).

O documento da UNESCO reporta ao direito à memória, direito que foi consagrado em Lei no Brasil a partir da Constituição Cidadã em 1988, porém apenas em 2000 o patrimônio imaterial recebeu, pelo Decreto nº 3.551, uma forma de regulamentação. A Festa do Colono em Maracajá foi criada em 1989, e naquela ocasião os organizadores não compreendiam que esse espaço poderia também ser um local de memórias, já que as programações apontam para representações dos modos de vida dos agricultores. Com o passar dos anos, após o contato com esses discursos relacionados à preservação das memórias e do patrimônio da cidade, essa ideia começou a fazer parte também dos discursos oficiais, como percebe-se na fala de Antenor Rocha (2015):

Eu acho que nós todos, apesar do mundo moderno, somos atrelados ao passado. Eu, por exemplo, nasci na roça, vim para cá com pouco tempo. Então eu valorizo as coisas da terra. Eu acho que não podemos negar as nossas origens, [ao preservá-las] tu estás te valorizando. E até passando para as outras pessoas. Eu acho que resgatar a cultura é reviver, voltar ao passado, nós somos história. Eu acho que se cada um desse sua

contribuição, o pessoal ia ter mais conhecimento (ROCHA, 2015).

Diante desse depoimento, cabe refletir sobre o apelo à preservação das “origens” na contemporaneidade, pois esse discurso por vezes está imbuído da missão de exorcizar o passado, diante do acelerado desaparecimento cultural provocado pela inovações do mundo moderno, tornando-se um culto ao patrimônio, que tende a tranquilizar e conjurar as “incertezas do presente” (CHOAY, 2001, p. 241). O passado aparece romanticamente no depoimento de Rocha (2015).

Canclini (2006), ao discutir sobre o processo de culto ao passado atribuído aos folcloristas e aos românticos, explica que “a especificidade da cultura popular reside em sua fidelidade ao passado rural, e estes tornam-se cegos às mudanças que a redefiniam nas sociedades industriais e urbanas” (CANCLINI, 2006, p. 210). No mesmo sentido, Flores (1997a) considera a existência de uma “indústria da tradição”, pela qual os fazedores de festas objetivam “resgatar” a cultura, como que em um ato de musealização do passado. Como se fosse possível, diante do processo cultural “dinâmico, incessante, de construção e reconstrução, de invenção e reinvenção”, criar a noção de uma tradição histórica (FLORES, 1997a, p. 13).

Retomando os depoimentos em relação aos carros alegóricos, Aristeu José Maceda (2015) é apontado pelos demais entrevistados como um dos veteranos na organização do desfile:

A Festa evoluiu muito porque no começo não tinha toda essa diversidade, era apenas um futebol e uma bocha. Depois começou com desfile de trator, carros alegóricos com destaques. Quem decorava o carro alegórico tinha um prêmio, mas o prêmio era para o mais bem decorado. (...) Hoje o carro alegórico soma com a pontuação, tem o prêmio de melhor colocado e o prêmio de participação, são premiações diferentes, então soma nesse sentido, muito bem elaborado isso aí (MACEDA, 2015).

Aristeu ainda explica que a pontuação na participação no desfile dos carros alegóricos é somada às demais atividades, entre elas as Olimpíadas Rurais, a escolha das rainhas e a exposição de Boi-Carreiro. O entrevistado diz que sua comunidade (São Pedro) vai “fechadinha”

para a Festa, ou seja, se organiza para participar e marcar pontuação em todas as modalidades, e por isso são “bi ou tri campeões ou vices, várias vezes”. O entrevistado aproveita a ocasião e exhibe seus troféus, como prova das conquistas de sua comunidade. O depoimento do agricultor apresenta uma sequência. Ele inicia falando daquilo que compreende por noção de “evolução” da Festa. Expressa o discurso de progresso associado ao pensamento filosófico positivista. Em seguida, aponta o espírito de competitividade que foi criado ao longo dos anos, por meio das gincanas que envolvem as diferentes comunidades. Apresenta o processo de incorporação à Festa de elementos que envolvem competição, e pode-se perceber que a Festa foi incorporando as suas características de espaço de sociabilidades, trocas e celebrações por meio de gincanas e competições.

Compreendo que, sob uma determinada perspectiva pedagógica, as competições podem reforçar o trabalho em equipe e a organização social das comunidades, no entanto podem gerar discriminações e inibir as relações de solidariedade. Não encontrei falas que abordam essas questões, mas penso que elas mostram a visão de mundo dos organizadores, visão que não foi inventada por essas pessoas, pois historicamente as competições estão presentes em várias outras festas.

Ao definir qual a mensagem transmitida pelos carros alegóricos, o agricultor Claudenor Otávio Farias (2014) diz:

Eles tentam mostrar aquelas partes da cultura da agricultura, o que é o colono? Vem trator ali até com lavoura de fumo plantada, vem queijo, vem salame. O que é o colono? A fortaleza que tem o colono, se for um colono unido, e for bem valorizado. Então é o que eles estão tentando mostrar (FARIAS, 2014).

A fala do entrevistado expressa uma noção de identidade do “colono” que os discursos da Festa querem construir, representando-o enquanto um grupo batalhador que, com união, persevera e pode progredir, e ainda uma imagem voltada a símbolos de um passado coletivo.

Da mesma forma, a agricultora Carla Cristina de Medeiros Pereira destaca os atrativos dos carros alegóricos:

Lá tem as coisas antigas, bem interessantes. Uma vez teve duas carretas em uma só, uma era a casa, a vida doméstica, o quintalzinho e tal, e na outra carreta o trabalho na roça. Então era um meio de resgatar e mostrar como que era [no passado]. (PEREIRA, 2015)

Mais uma vez a visão nostálgica e romântica do passado aparecem nos depoimentos, sem a atualização ocorrida com as mudanças do tempo presente. As referências feitas pelos entrevistados aos tratores decorados denominados “carros alegóricos” e aos desfiles se aproximam de algumas definições estabelecidas por Roberto DaMatta (1997, p. 61) sobre a alegoria, a fantasia e o desfile no Carnaval brasileiro. Para o autor, “a fantasia opera sinteticamente, por união, somando um papel imaginário (...) com os papéis reais que a pessoa fantasiada desempenha no mundo cotidiano”. DaMatta afirma que o desfile carnavalesco:

Como reúne um pouco de tudo a diversidade na uniformidade, a homogeneidade na diferença, o pecado no ciclo temporal cósmico e religioso, a aristocracia de costume na pobreza real dos atores, ele remete a vários subuniversos simbólicos podendo ser chamado de um desfile polissêmico (DAMATTA, 1997, p. 59).

De certa forma, também consigo perceber polissemias nos desfiles que ocorrem nas Festas do Colono de Maracajá. As imagens que seguem podem mostrar várias representações no espaço festivo. Entre elas, a representação do “ideal de família”, os papéis atribuídos às mulheres e às crianças, os objetos de memórias, enfim, símbolos sobre a agricultura e os agricultores do presente e do passado.

Figura 14 - Desfile de carros alegóricos respectivamente dos anos de 2005, 2008, 1993 e 1998



2005



2008



1993



1998

Fonte: Acervo Documental Centro Histórico Cultural de Maracajá.

Maristela Carradore enfatiza as relações educativas que podem ser apropriadas a partir da elaboração e do desfile de carros alegóricos:

Um carro alegórico de São Pedro<sup>48</sup> traz toda a história. Eu acho isso um momento muito rico. As nossas gerações estão perdendo tudo isso, não tem mais. Eu vejo assim, o próprio filho do agricultor está perdendo as tradições. E a nossa Festa, eu falo nossa porque participei muito. As Festas do Colono, elas servem e serviram para resgatar aquela parte [tradições], porque nós vamos chegar numa época em que os nossos filhos não vão

<sup>48</sup> Bairro do município de Forquilha, comunidade rural integrante da Paróquia de Maracajá.

saber mais como plantar e colher. Porque hoje em dia todo mundo sai da roça, ninguém mais quer participar, tem gente que tem até vergonha de dizer que é filho de agricultor. Eu teria muito prazer de dizer que era filha de agricultor, não teria vergonha nenhuma (CARRADORE, 2014).

A entrevistada retrata inicialmente o viés educativo dos carros, referindo-se principalmente às novas gerações, e em seguida expressa sua preocupação com o êxodo rural, fenômeno que é citado pela maioria dos entrevistados e entrevistadas neste estudo. A entrevistada incita que esse momento tem um caráter de rememoração dos saberes e fazeres da "roça".

Pude perceber que, embora a Festa não se constitua formalmente como uma experiência de educação popular nos pressupostos de Paulo Freire e outros autores, as relações de aprendizagem, em alguns aspectos como no caso do compartilhamento das memórias e das heranças culturais que nela ocorrem, têm aproximações com o que Carlos Rodrigues Brandão e Raiane Assumpção (2009, p. 92) consideram ser educação popular nos dias atuais, uma educação “que torna os seus sujeitos educandos como atores ativos de um tipo de trabalho ao redor do ensinar-e-aprender”, em que os sujeitos são reconhecidos como atores sociais, podendo partilhar a cultura de que são parte, promovendo aprendizagens que vão muito além das institucionais, ou seja, para os adultos organizadores da Festa, esse é um espaço de educação das crianças e dos jovens.

Outro aspecto que os depoimentos apresentam e que merece atenção por mostrar formas diferentes de usos e consumo dos agricultores está relacionado aos regulamentos aplicados pela comissão organizadora para as atividades desenvolvidas. Mudanças nesses regulamentos geram certo descontentamento por parte alguns agricultores. A agricultora Carla Cristina de Medeiros Pereira (2015) diz que, nas primeiras Festas, o regulamento do concurso de carros alegóricos permitia a participação de vários carros por comunidade. No entanto, com o tempo o regulamento mudou, permitindo apenas um carro alegórico por comunidade. Dessa forma, ela descreve que, para burlar esse regulamento, seu vizinho, que residia na comunidade de Garajuva, decorou “uma na plantadeira de fumo” e colocou como sendo da comunidade de Cedro, para poder concorrer, pois o Cedro não havia decorado nenhum carro ou máquina agrícola.

A restrição da participação no desfile por comunidade, na opinião da entrevistada, leva os agricultores a elaborarem táticas em relação ao regulamento estabelecido a fim de conquistar o direito de participação do evento. As táticas usadas pelos agricultores em relação ao regulamento aproximam-se das discussões de Certeau (1994), quando o pensador coloca que as táticas fazem-se de modo ocasional, de forma clandestina, elas não possuem caráter oficial e institucional, sendo assim “engenhosidades do fraco para tirar partido do forte”, (1994, p. 45), e representam a capacidade inventiva e astuciosa dos indivíduos para burlar, resistir e reapropriar os produtos culturais impostos pela “racionalidade niveladora” da lógica estratégica. Essas astúcias resultam nas diferentes maneiras de fazer que compõem o cotidiano das “culturas ordinárias” que se constituem por *bricolagens* (CERTEAU, 1994).<sup>49</sup>

De acordo com as análises empreendidas sobre o caráter educativo presente nos desfiles de carros alegóricos, entende-se que essa atividade é carregada de simbologias, pois na maioria das decorações analisadas os símbolos estão associados nostalgicamente a um passado distante. Esse é o caso do carro alegórico que retrata a presença da Ferrovia Teresa Cristina no Município, mas existem iniciativas que trazem também elementos que tematizam o tempo presente da agricultura local, como a introdução de atividades agropecuárias, entre elas a avicultura e a diversificação das propriedades agrícolas, exemplos que podem ser visualizados nas imagens que seguem.

---

<sup>49</sup> Segundo Marcos Garcia Neira e Bruno Gonçalves Lipp (2012, p. 610), o termo *bricolage* é oriundo do francês e significa um trabalho manual feito de improvisado e que envolve diferentes materiais. Sendo assim, Certeau (1994) utilizou este termo para caracterizar a união de vários elementos culturais que resultam em algo novo.

Figura 15: Desfile de carros alegóricos na Festa do Colono do ano de 2015



Fonte: Acervo Documental Centro Histórico Cultural de Maracajá.

Mesmo sendo uma atividade de formato padrão em muitas festas de cidades do estado e do país, e mesmo tendo o caráter de competição, o desfile de carros alegóricos na Festa do Colono de Maracajá de certa forma apresenta-se como espaço onde os moradores expressam sua criatividade, burlam algumas normas e registram suas memórias por meio dos objetos e representações que constroem e até mesmo na performance que interpretam durante a apresentação.

Outro aspecto de caráter educativo e que evoca memórias coletivas na Festa e atua como elemento comunicacional para as novas gerações são as Olimpíadas Rurais, competições instituídas entre as comunidades que rememoram práticas do cotidiano agrícola de outras temporalidades.

### 4.3.2 As Olimpíadas Rurais e outras questões educativas na Festa

As narrativas sobre os primeiros anos da Festa do Colono colocam que ocorriam apenas competições esportivas. Ao longo dos anos, os organizadores foram criando ou copiando algumas atividades de outras festas, por acreditarem que iriam incrementar a programação, atrair e divertir o público. Raimundo Darolt (2015), que foi o coordenador de algumas edições, lembra-se do início das atividades esportivas em 1989:

Eu, naquela época, eu acho que eu ajudava a prefeitura. Eu tinha a minha empresa, mas eu ajudava a prefeitura em algumas coisas no Departamento de Esportes, eu já era envolvido em futebol, em bocha. Então, o Tata<sup>50</sup> me convidou para organizar a parte desportiva que aconteceu ali onde é a praça [Praça Frei Eusébio de Alfredo Chaves], nós fizemos um torneio de futebol suíço e um torneio de bocha na cancha que era do Clube, onde é a APAE hoje, que era o Maracajá Clube. Tem fotos das entregas de troféus. Eu não era funcionário da prefeitura, eu era voluntário (DAROLT, 2015).

Os organizadores da Festa também traziam times de futebol de fora da cidade para jogos amistosos que eram mais uma atração. No texto do *Jornal Tribuna do Vale*, constatei esta situação: “No domingo dia 22, o Araranguá Esporte Clube jogará contra um combinado local no Centro Esportivo Municipal, a partir das 10 horas da manhã” (MARACAJÁ, 1990, p. 9). Da mesma forma, no *Jornal Tribuna do Vale* de julho de 1991, a página nove tem a seguinte matéria: “Tigre na Festa do Colono de Maracajá”.

O Criciúma Esporte Clube jogará contra um combinado local. Contato nesse sentido já foram mantidos e acertados entre o prefeito Antenor Rocha e a Comissão Central Organizadora com o presidente do Criciúma E. C. Moacir Fernandes. (TRIGRE, 1991, p. 9)

Nesse sentido, a prática de realizações de jogos de futebol com times de municípios vizinhos se repete em várias edições da Festa. O futebol é também uma tradição e, por isso, essas atividades acabam atraindo grande público e atendendo ao objetivo dos organizadores. A partir da entrevista com o ex-prefeito senhor Antenor Rocha (2015), é possível entender a dinâmica das competições entre as comunidades que participam do evento.

---

<sup>50</sup> Antenor Rocha, prefeito de Maracajá no período citado.

Tinham as atividades que eram as competições feitas [por meio de] uma gincana. Então, desde a escolha da rainha da Festa, contava ponto. Tinham diversas modalidades. A comunidade se inscrevia, ela pontuava e, se fosse classificada em primeiro, segundo ou terceiro lugar, também ganhava uma pontuação. Então, no final, a gente fazia uma premiação com alguma coisa de utilidade para a comunidade, para os centros comunitários, como panelas, fogões, carrinho-de-mão, tudo aquilo que viesse usar nas comunidades, a gente premiava também com troféus (ROCHA, 2015).

Pude observar que até o ano de 2003 as competições eram nomeadas como gincanas, recreações ou somente competições esportivas, mas a partir do ano de 2003 foram introduzidas outras modalidades, e essas competições passaram a se chamar Olimpíadas Rurais. A origem dessa expressão advém das atividades realizadas na Festa do Vinho em Urussanga.

[Em Urussanga] Eu vi e a gente trouxe para cá, nós já fazíamos aquelas competições, mas daí algumas modalidades, como o lançamento de queijo, debulhar milho, a prova do topiador, corrida de carriola, então foi visto lá e implantadas aqui. Eu acredito que foi no segundo mandato (ROCHA, 2015).

A entrevista reforça mais uma vez o que os estudiosos de festas do estado têm argumentado, que se “inventam tradições” para justificar uma espécie de desaparecimento do passado nos tempos globalização e, assim, conseguem espetacularizar a Festa. Flores (1997a, p. 15) explica que, no caso das festas germânicas, adotaram-se metodologias que “se utilizam dos costumes locais, uma espécie de reciclagem, ou melhor dizendo, uma espécie de bricolage, para mercantilizá-los na forma de espetáculos ou produtos de consumo”. Nesse sentido, Maria Bernadete Flores justifica que, no contexto social e econômico atual, ocorre:

Um movimento, em que os jogos, as festas, as diversões saem de seus quadros rituais, multiplicando-se, diversificando-se e passando a constituir uma espécie de realidade secundária ou

complementar, inserida em limites de espaço e de tempo circunscritos, regulamentados e mercadorizados. (FLORES apud SEVERINO, 1999, p. 19)

O depoimento de Aristeu José Maceda (2015) traz uma ideia diferenciada para quem participa das Olimpíadas Rurais e para quem assiste apenas como público da Festa.

Para nós aqui que participamos é o esporte do dia, é a casa cheia, é a festa, é o agrupamento, é o que faz o povo se reunir, senão cada um vai lá, veja, se debanda, um vem agora outro vai embora, um vai cá outro vai lá. Aí, só o turismo de fora (MACEDA, 2015).

As palavras do entrevistado afirmam que ele e outros agricultores, enquanto participantes das atividades das Olimpíadas, se diferenciam de quem está apenas visitando a Festa, observando mas não se envolvendo nas atividades. A simbologia da Festa como elemento aglutinador do “povo” aparece também na entrevista. Diante desse depoimento, pode-se refletir: será que a Festa continua sendo um espaço de homenagens ao agricultor, como foi anunciada em sua criação, ou tem-se constituído como uma festa de representação “do” e não “para” o agricultor? Como festa “para” a cidade ou festa “da” cidade? Ou ainda se consegue desempenhar os diferentes objetivos durante a sua realização.

Na visão de alguns agricultores como Claudionor Otávio Farias (2014) e Aristeu José Maceda (2015), as atividades das Olimpíadas Rurais se constituem como o momento educativo de transmissão de saberes de cultivo das tradições, um momento de encontro de prazer e orgulho. “Para nós que temos a raiz, isso ali é o que é importante, é o ponto forte que alimenta a Festa ali para nós, e o gosto nosso é participar daquilo ali, todo mundo fica satisfeito” (MACEDA, 2015).

Aquilo [as Olimpíadas Rurais] eu também acho bom, porque é um divertimento, e as pessoas também às vezes se lembram do tempo passado. Serrar madeira com serrote, debulhar milho, porque hoje em dia é tudo nas máquinas. O povo gosta, é bom ter uma apresentação assim

diferente. Para puxar as coisas do passado e mostrar para essa juventude de hoje como que era na antiguidade [antigamente]. Isso aí deve ser mostrado e bem valorizado. Eu acho que não deve tirar não, deve continuar, só que com mais tempo ainda, mais tempo para isso. Tem que continuar, tem que ter mais espaço para essas tradições, porque é de onde o povo vem. Essa gente mais jovem não sabe, e aqueles antigos vão lá mostrar. A comunidade se sente feita, se sente feliz porque está mostrando uma coisa que não existe mais (MACEDA, 2015).

O agricultor ainda ressalta além do caráter de ensino aprendizagem entre as gerações expressos com a realização das Olimpíadas Rurais, a necessidade de maior espaço na Festa para essas atividades que contam com a participação ativa dos agricultores.

Figura 16 - Modalidades das Olimpíadas Rurais - prova do topiador e debulhar o milho anos de 2008 e 2007



2008

2007

Fonte: Acervo Documental Centro Histórico Cultural de Maracajá.

Observei também que as Olimpíadas Rurais possuem um conjunto de provas que retratam atividades cotidianas da vida na agricultura, atividades essas que são espetacularizadas nesse momento da festa: futebol de botas, corrida de carriola, debulhar milho, ralar mandioca, prova do topiador, corrida do ovo são algumas das atividades (FESTA, 2015). Claudenor Otávio Farias (2014), em suas falas, mostra que os costumes do passado, as durezas do trabalho agrícola transformam-se em brincadeira, em jogo, em alegria. Como os

depoimentos dos entrevistados, as fotografias expressam certa empolgação dos participantes.

Nesse sentido, a Festa é concebida por alguns como um espaço de memória, uma oportunidade de, como define Santos (1993), os indivíduos constroem coletivamente suas representações sobre o passado a partir das relações sociais. Como afirma Rousso (1996, p. 94), a memória é a “presença do passado”, mas é “incontestavelmente da atualidade”, porque é uma “representação seletiva do passado” num contexto coletivo a partir do presente. A memória tem a função de garantia de continuidade como “um elemento essencial para a construção das identidades, da percepção de si e dos outros” (ROUSSO, 1996, p. 95).

Entretanto, segundo Bosi (1992), os espaços e as relações que permitiam a construção dessas relações estão cada vez mais limitados. Segundo a autora, “a memória rema contra a maré; o meio urbano afasta as pessoas que já não se visitam, faltam os companheiros que sustentavam as lembranças e já se dispersaram” (BOSI, 1992, p. 145).

Bosi destaca ainda que, quando as relações de lembranças coletivas são reduzidas, “fica-nos a história oficial em vez da envolvente trama tecida a nossa frente só nos resta virar a página de um livro unívoco testemunho do passado” (BOSI, 1992, p. 146). A explicação da autora se aproxima do depoimento de Farias (2014), que mostra interesse e orgulho em ver as memórias da vida na agricultura da sua família evidenciadas no discurso da Festa. No mesmo sentido, Marilena Chauí (1992, p. 43) argumenta que a memória também pode ser instrumento de dominação e exclusão, “cúmplice” da manutenção do *status quo* da história oficial.

Em algumas atividades das Olimpíadas Rurais as mulheres são envolvidas, algumas vezes com o intuito de imitação de atividades “restritas aos homens”, mas, para a realização dessas atividades, são introduzidos elementos que caracterizam o estereótipo feminino – por exemplo, nas competições esportivas, a corrida é de tamanco. O *Jornal Tribuna do Vale* traz informações sobre as atrações da II Edição da Festa do Colono: “As mulheres também participarão ativamente das competições que incluem corrida de tamanco, pau de sebo, futebol de campo e suíço, além de outras” (COMUNIDADES, 1990, p. 11). Maceda (2015) também relembra momentos que considera divertidos por envolverem mulheres disputando atividades esportivas que seriam normalmente desempenhadas por homens:

No ano de 1994 a prefeitura não realizou a Festa, então nós organizamos os conselhos (pastorais) e fizemos uma festa lá na comunidade de São Domingos (...) Passamos o dia todo lá, fizemos quatro times de futebol feminino, teve outras atrações, mas a atração maior foi o futebol feminino. Oh! mais foi divertido (MACEDA, 2015).

Por que seria divertido assistir a mulheres jogarem futebol? Porque social e historicamente foi construído um espaço para homens e outro para mulheres na sociedade, e um campo de futebol é reduto masculino, culturalmente. Portanto, a inserção das mulheres nesse reduto causa estranhamento e comicidade. Nas palavras da agricultora Carla Cristina Medeiros Pereira (2015), identifico certa apreensão sobre o fato de ser uma “atração da Festa”:

Quando a gente participa das Olimpíadas, a gente não aproveita a Festa. Então daí, fica assim os colonos fazendo os da Praça rirem, entende? (...) É uma brincadeira, é gostoso para quem assiste, mas quem está fazendo, não aproveita a Festa (PEREIRA, 2015).

Nesse sentido, a agricultora expressa o interesse de se divertir na Festa e não o de divertir os outros. Ela reivindica, portanto, nesse espaço festivo, momentos de diversão. Se em casa já possui inúmeras atribuições, na Festa ela quer aproveitar, descontrair.

Por um lado, a atividade das Olimpíadas Rurais se constitui como mais uma invenção do mercado para atrair público e espetacularizar a Festa, e por outro, na visão de alguns entrevistados, como Carradore (2014), Farias (2014) e Maceda (2015), funciona como atividade evocadora de memórias e um momento que propicia relações educativas de aprendizagens entre as gerações.

### 4.3.3 Encontro Regional de Agricultores e a preocupação com a educação ambiental

Dentre as atividades que têm proximidade com práticas de educação não formal, percebo os encontros e as reuniões de agricultores promovidos desde as primeiras edições pela comissão organizadora em parceria com o Sindicato dos Trabalhadores Rurais e a Epagri. Esses encontros se constituem como espaços de discussão de temas pertinentes à realidade socioeconômica no meio rural, sendo as temáticas voltadas à educação ambiental as que mais aparecem nos jornais e *folders*. No ano de 1991, o *Jornal Tribuna do Vale* informa: “Meio ambiente será discutido durante a Festa do Colono”:

Palestra sobre a conservação do solo e meio ambiente também faz parte das comemorações alusivas ao dia do Colono (...) O palestrante é o coordenador estadual da FATMA - Fundação de Amparo à tecnologia e ao Meio Ambiente - Anselmo Antonio Ross. O prefeito Antenor Rocha entende ser este o momento mais adequado para falar do assunto pois um grande número de pessoas agricultores na sua maioria estará prestigiando o acontecimento. (MEIO AMBIENTE, 1991. [s.p.]

Um trecho da reportagem destaca:

Nós precisamos despertar para a preservação do pouco que ainda resta de nossas matas e mananciais (...) Rocha argumenta que sem a nossa contribuição as gerações futuras pagarão caro por uma coisa que não cometeram. (MEIO AMBIENTE, 1991. [s.p.]

Na década de 1990, dentre as diversificadas simbologias e intenções atreladas à Festa, apareciam discursos que evidenciavam o seu potencial agregador para tratar de temas de relevância educativa. Além desse depoimento no jornal, outras entrevistas e fotografias indicam que o viés da educação ambiental fez parte dos assuntos abordados nesses momentos de reuniões em que as famílias agricultoras se dedicavam a aprender, socializar experiências e tirar dúvidas dentro do espaço

festivo. Mudanças climáticas, coleta seletiva do lixo, rizicultura e diversificação da produção rural, entre outros assuntos, eram discutidos nesses encontros, que ganharam maior propulsão nas últimas edições da Festa. Carradore (2014) informa em seu depoimento sobre esse aspecto ambiental presente nos discursos da Festa: “(...) quando a prefeitura lançou aquela campanha de reciclagem do lixo e o centro de triagem, nossa, eles fizeram um carro alegórico, a coisa mais linda sobre reciclagem do lixo”, ou seja, mesmo referindo-se a outra atividade, é importante perceber que o viés da educação ambiental perpassa diferentes momentos e edições da Festa.

A definição dos conteúdos e algumas metodologias dos encontros se aproximam da afirmação de Trilla (2008, p. 72). Quanto à definição dos conteúdos das atividades de educação não formal, o autor lembra que tendem a ser selecionados e adaptados considerando-se necessidades autóctones e imediatas das áreas de atuação. Seriam mais contextualizados, funcionais, de caráter “menos abstrato e intelectualista”. Da mesma forma, os métodos e técnicas que derivam dos conteúdos poderiam ser baseados em trocas de experiências e metodologias ativas, menos memorialistas.

Sobre a realização do Encontro Regional dos Agricultores na Festa do Colono de 2015, o prefeito Wagner da Rosa declara: “A Festa do Colono é um momento de confraternização, mas também de conhecimento e é muito bom ver a cada evento mais agricultores participando” (POSSEBON, 2015), reforçando o caráter educativo atribuído a algumas atividades da Festa. Entretanto, é pertinente a reflexão sobre a motivação e a espontaneidade dos agricultores para a participação nesses eventos, pois para garantir público foi instituído gratuitamente um almoço para os participantes, sendo distribuídos convites antecipadamente. Pensando sobre outros temas e ações educativas para o espaço festivo além das existentes, Maria Chirlene de Souza Freitas (2014) sugere:

Eu acho que deveriam, na semana da Festa do Colono, realizar cursos, palestras para os filhos dos agricultores, para envolvê-los, para incentivar, motivar a permanecer no campo, permanecer na agricultura, porque se não, não haverá futuro [da agricultura familiar] (FREITAS, 2014).

Contribuindo, Manoel de Freitas Neto (2014) acrescenta: “Já que hoje está se voltando muito para isso [sucessão familiar na área rural], todo mundo está apostando que a pessoa fique, porque está enchendo demais os centros”.

Os dois depoimentos citados acabam por evidenciar aparente preocupação com a sucessão familiar das propriedades rurais, uma preocupação que, segundo estudos da Epagri, tem despertado alerta da Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura (FAO). Algumas pesquisas realizadas no estado de Santa Catarina têm mostrado que o percentual de jovens que migram do campo para a cidade é bastante elevado, provocando insegurança quanto à sucessão das propriedades de agricultura familiar que abastecem em grande parte o mercado alimentício brasileiro. No caso da pesquisa desenvolvida por Silvestro et al. (2001,p. 104), os dados mostram que “a magnitude do êxodo rural, sobretudo da população jovem, conduz a vazios demográficos que destroem o capital social existente, comprometendo a continuidade da agricultura familiar”.

Como uma das possíveis soluções para essa problemática da vida no campo, Freitas (2014) e Freitas Neto (2014) sugerem ações educativas que motivem as novas gerações a permanência no campo. Antenor Rocha (2015) cita a educação ambiental mais uma vez como tema a ser problematizado no espaço da Festa, que passa a ser concebido como potencial para sensibilização ambiental:

Eu acho que devia incentivar mais o nosso agricultor para ter os cuidados com o meio ambiente. Eu sei que já tem uma campanha bastante forte nesse sentido, mas nunca é demais. Desde as crianças, fazer talvez uma gincana ecológica, alguma coisa. (...) E na parte da cultura, resgatar também cada comunidade, aquilo que era uma atividade cultural do passado, que era na música, no artesanato (ROCHA, 2015).

No entanto, são necessárias reflexões quanto ao apelo ecológico e ambiental que aparece em alguns discursos em relação ao município, porque podem estar atrelados a uma “imagem” que se quer criar para a cidade em virtude da implantação, a partir do ano de 1990, de um Parque Natural Municipal que foi criado legalmente pelo Decreto nº 127, de 16 de outubro de 2006, além do Programa de Educação

Ambiental e Qualidade de Vida estabelecido pela Lei nº 516, de 12 de junho de 2001, que prevê entre outros aspectos a coleta seletiva de lixo e as atividades de educação ambiental no âmbito escolar. Alguns *folders* de divulgação do município trazem os *slogans* “Lixo separado, Maracajá bem cuidado” ou “Maracajá exemplo de preservação ambiental e cultural”. Contudo, ao mesmo tempo em que essa campanha de divulgação de uma imagem positiva do município e da administração são divulgadas, visando também a atrair turistas para o seu principal atrativo atualmente, o Parque Ecológico, o rio que banha a cidade está extremamente contaminado, o morro Maracajá está sendo explorado por pedreiras e existe uma série de problemáticas ambientais que precisam ter visibilidade. Diante desses indicativos, cabe pensar que a Festa é anual e que as temáticas sugeridas têm importância não somente para o seu espaço, pois ela não teria como corresponder às expectativas expressas nos depoimentos, que envolvem uma série de mudanças de atitudes perante a realidade socioambiental. Todavia, esse momento festivo não deixa de ser um momento ideal para discutir em grupos, socializar experiências e divulgar alternativas de valorização e preservação dos patrimônios naturais do município.

A educação ambiental atualmente se constitui de acordo com a Lei nº 9.795 de 1999, “como uma prática educativa integrada, contínua e permanente em todos os níveis e modalidades do ensino formal”. Dessa forma, a Festa, quando traz discussões e atividades que envolvem temáticas ambientais, está incorporando questões educacionais que geralmente são atribuídas apenas a espaços formais, em um espaço não formal que abrange públicos com características variadas, inclusive aqueles que não participam mais de educação formal.

A Festa do Colono, além de apresentar algumas iniciativas voltadas à preservação dos patrimônios naturais, também realiza diferentes atividades e ações que voltam-se à valorização e preservação dos patrimônios culturais.

#### **4.3.4 O engenho como objeto de educação e memória na Festa**

Ao tratar dos espaços que explicitam possibilidades educativas, observei que a instalação de um engenho de cana-de-açúcar em algumas edições da Festa é citado como um espaço de aprendizado para as novas gerações. Antônio Valdemar de Almeida (2015) rememora esse fato e sugere a continuidade da montagem do engenho. Para ele as crianças e

os jovens atualmente não têm acesso a práticas artesanais de produção de açúcar, farinha de milho e farinha de mandioca por exemplo, e a montagem do engenho na Festa seria uma forma de ensinar as novas gerações.

Almeida (2015) enfatiza a importância do engenho, lembrando o descontentamento de outras pessoas quando ele não foi montado em uma edição. Para o entrevistado, essa é a oportunidade de os jovens vivenciarem e aprenderem com o passado. Da mesma forma, o jovem Tiago Machado (2015) expõe seu aprendizado com o engenho nas edições da Festa: “Uma coisa que eu aprendi mesmo foi ver aquela parte do moinho, como funciona o moinho, fazer o caldo de cana. A gente tem noção, mas na prática mesmo eu nunca tinha visto. Ficava lá na frente o dia todo”.

Talvez o depoimento desse jovem reproduza o discurso veiculado na mídia e nas escolas; e também ele pode ter respondido o que acha que eu, como sua ex-professora, que se dedica a pesquisas históricas, gostaria de ouvir. Mas a realidade é que essa atividade reúne muito público durante a Festa. As fotografias que seguem mostram o engenho em funcionamento em duas das edições da Festa.

Figura 17 - Engenho de cana-de-açúcar instalado na Festa do Colono do ano de 1991 e 2015



1991

2015

Fonte: Acervo Documental Centro Histórico Cultural de Maracajá.

A presença do engenho pode constituir-se, nesse caso, como um objeto de memória, pois, como já foi citado anteriormente, o município de Maracajá teve em sua formação a constante presença do beneficiamento da cana-de-açúcar e da mandioca nos engenhos. Ao visualizar as práticas agrícolas e culinárias que fazem parte da sua

história de vida, algumas pessoas podem rememorar experiências prazerosas e também as dificuldades enfrentadas em outras temporalidades, e isso pode despertar a curiosidade das novas gerações em relação ao passado de seus familiares e do próprio município.

Entretanto, devido a novas legislações aprovadas de proteção aos animais, como o caso da Resolução nº 1069/2014 do Conselho Federal de Medicina Veterinária (CFMV), para se manter animais em exposições, a partir do ano de 2015, são necessárias normas que garantam segurança, saúde e bem-estar dos animais expostos. Para a continuidade dessa atividade nas Festas do Colono, conforme a legislação, os organizadores teriam de criar ambientes com condições sanitárias satisfatórias e que não causem estresse aos animais envolvidos. Mesmo com algumas implicações legais, o saber fazer envolvido nessa atividade é constituído como um patrimônio imaterial do município, já que praticamente todos os seus engenhos foram desativados e, aparentemente, na visão de alguns entrevistados, como Almeida (2015) e Farias (2014), a instalação do engenho na Festa tem função educativa, de evocação de memórias e preservação de patrimônios que são referências culturais. Todavia, não se pode esquecer que, sob o ponto de vista dos “fazedores da Festa”, o engenho e a alimentação derivada do seu funcionamento podem ter outros usos, entre eles o comercial.

Sabe-se que o estabelecimento de políticas públicas voltadas para uma concepção atualizada e ampliada de patrimônio cultural abordando suas dimensões materiais e imaterial, nas legislações atuais, é recente. Por muito tempo as preocupações e promoções em relação ao patrimônio cultural beneficiavam apenas alguns bens tangíveis, principalmente os arquitetônicos. No caso dos engenhos, como em outras atividades da Festa, além da preservação dos patrimônios arquitetônicos e da cultura material que os referenciam, cabe o registro e a divulgação dos saberes e fazeres que são envolvidos no processo de beneficiamento dos produtos, ou seja, o patrimônio imaterial.

Pode-se pensar que a preservação desses patrimônios deveria ter sido garantida em seus ambientes naturais, sem necessidade de deslocamento para o espaço festivo, mas de acordo com Nora (1993, p. 7) “há locais de memória porque não há mais meios de memória”. Decca (1992, p. 130) confirma também que a própria produção dos lugares de memórias em nossos dias atesta esta nova percepção de

ruptura, quando o cidadão tem plena consciência da impossibilidade de uma memória espontânea, garantida por suportes sociais e coletivos.

Compreende-se, portanto, que existem vários conteúdos educacionais a serem problematizados nos bens culturais materiais e também nos imateriais presentes na Festa: as modas de viola e as trovas musicais que tradicionalmente são apresentadas nela também são exemplos de atividades que podem ser concebidas como conteúdos de educação não formal por comunicarem, com originalidade e criatividade, os aspectos sociais e culturais da vida de seus compositores e intérpretes.

#### **4.3.5 A música como objeto de educação e memória na Festa: show de valores da terra**

Eu plantei um pé de fumo  
Mas foi só de brincadeira  
La dentro do meu quintal  
Bem pertinho da porteira  
O povo que lá passava  
Já me diziam besteira  
Isso aí não é fumo  
É um pé de Bananeira.

A epígrafe desta seção é de uma composição de Claudenor Otávio Farias (2014), um dos integrantes da família de cantores e músicos de Maracajá. O gênero musical desse grupo familiar baseia-se na arte do improviso, nas trovas e nas modas de viola que, conforme Rafael Marin da Silva Garcia (2011, p. 9):

Além da transmissão de valores morais, em muitos casos pode ser entendida como expressão poética musical que reflete determinado contexto social, servindo como ferramenta de denúncia e crítica aos processos de exclusão e opressão social.

A letra do verso citado é uma representação da época em que os agricultores ainda não conheciam a lavoura de fumo, segundo o compositor.

Figura 18 - Apresentação da Família Farias na Festa do Colono do ano de 1991



Fonte: Acervo Documental do Centro Histórico Cultural.

Pelas fotografias das Festas e pelos depoimentos, como o de Carla Cristina de Medeiros Pereira (2015), observei que a família do senhor Otávio Júlio Farias, que juntamente com seus filhos realizava durante o almoço e parte da tarde do dia da Festa apresentações de modas de viola e trovas, em alguns anos chegou a gravar juntamente com outros violeiros da região o programa Show da Viola, do radialista Antônio Rosa.<sup>51</sup>

Nas lembranças da agricultora Pereira (2015), identifiquei a menção da preservação das apresentações culturais da “Família Farias” na Festa: “As atrações muitas vezes colocam as músicas antigas, as músicas de raiz. É uma cultura antiga também que deveria ser preservada. E nas últimas Festas agora eles não apresentaram”. Observo que nesse e em outros depoimentos, como o de Carradore (2014), Farias (2014) e Maceda (2015), a valorização da cultura popular se dá pelo seu apelo ao passado. Depois da morte de Otávio Júlio Farias, os filhos Claudenor, Lindomar e José não desistiram das atividades musicais, nomearam o grupo de Raiz Cultural e continuaram se apresentando em outros eventos nos municípios vizinhos. No entanto, Farias (2015)

---

<sup>51</sup> Programa da extinta TV Eldorado de Criciúma, que fez sucesso nas décadas de 1980 e 1990 divulgando muitos talentos locais e duplas e bandas já reconhecidas.

revela seu descontentamento atual com o espaço que seu grupo recebeu nas últimas edições da Festa:

Eu não concordo com essas mudanças das nossas apresentações porque nós que trabalhamos na música ficamos meio chateados porque foi cortado aquele espaço. Enquanto o colono, o povo estava almoçando, nós estávamos apresentando a música sertaneja. Aí colocaram outras atividades [para a hora do almoço], porque foram surgindo muitas coisas e o momento [das nossas apresentações] foi ficando mais curto (FARIAS, 2015).

O entrevistado expõe que seu grupo tem deixado de participar das atividades no município e tem se apresentado em outras localidades. Questionei o que ele gostaria de mudar na organização da Festa, e ele argumentou: “Até que não tinha muita mudança, eu acrescentaria mais, trazendo mais povo, mais gente, assim, da terra mesmo, para fazer apresentação, para o município não trazer gente de fora, porque acho que gente de fora não é importante”. Ou seja, o entrevistado questiona a inserção cada vez maior de elementos da cultura de massa no evento.

A atitude de negação de determinadas culturas é comum em muitas cidades. Para Garcia (2011), a desvalorização da cultura local está associada à noção que se tem de cultura, pois geralmente essa noção compreende a “dicotomia existente entre baixa cultura e alta cultura, popular e erudito, assim como os conceitos de simplicidade e complexidade que permeiam os respectivos termos” (GARCIA, 2011, p. 9).

Outro aspecto que Garcia (2011) aponta como motivo para o menosprezo da cultura popular musical é a invenção do estigma “caipira”, criado para supervalorizar o espaço urbano em função dos interesses de industrialização na França, por exemplo. Citando Hobsbawm (1997), o autor situa ao final do século XVIII o preconceito em relação ao universo rural.

Os autênticos homens das cidades desprezavam o campo ao redor com o desprezo que sentem os eruditos e os homens de espírito pelos fortes, lentos, ignorantes e estúpidos. (Não que pelos padrões do verdadeiro homem mundano a

sonolenta comunidade interiorana tivesse qualquer coisa de que se vangloriar: as comédias populares alemãs ridicularizavam a pequena municipalidade – “Kraehwinkel” – tão cruelmente como a mais caipira das roças). A linha que separava a cidade e o campo, ou melhor, as atividades urbanas e as atividades rurais, era bem marcada. Em muitos países a barreira dos impostos, ou às vezes mesmo a velha muralha, dividiam os dois (HOBSBAWM apud GARCIA, 2011, p. 28).

No Brasil, conforme Garcia (2011) explica, esse contexto estigmatizado vai ser difundido a partir do século XIX, especificamente com a vinda da Família Real, quando se estabelece “o desprezo de uma cultura popular – campesina ou escrava – em prol da valorização da cultura de corte, recém-chegada no país” (GARCIA, 2011, p. 28), difundindo padrões de gostos e costumes para a sociedade.

Contudo o foco principal da questão de desvalorização da cultura local parece estar na oposição entre cultura popular e cultura de massa, pois a valorização dos elementos da cultura de massa tem suprimido, no caso da Festa, algumas expressões populares. Canclini (1983b, p. 44) explica que, nas sociedades capitalistas atuais a dependência de produção de objetos culturais em “forma *standard* requer a eliminação de diferenças de comportamentos e de gosto dentro de cada nação (entre a cidade e o campo, entre as classes sociais)”. A cultura de massa simplificada e universalizada reduz as particularidades culturais de cada comunidades e manipula a população para o seu consumo.

Retornando à entrevista de Farias (2014), observo que ele defende a preservação e o respeito à tradição, alertando para a necessidade do repasse dos seus saberes (tocar viola, compor trovas, cantar o boi-de-mamão, o terno de reis e a bandeira do divino) para as novas gerações: “Daqui a pouco eu morro e os meus filhos não sabem, porque eu não tenho a oportunidade de passar para eles. Porque, se eu passar para eles, vão perder tempo porque não tem quem valorize”. No depoimento, o entrevistado mostra-se preocupado com a transmissão dos saberes, exatamente como aprendeu com seu pai, para as novas gerações. Esse discurso aproxima-se da reflexão proposta por Antônio Augusto Arantes (1998, p. 19) a respeito da cultura popular, pois, para o autor, a associação dela com o folclore e a tradição que procure ser fiel ao “passado” é impossível, porque, ao tentar se reconstruir, agregam-se

novos significados e conotações. Para o autor, “essa forma de pensar a cultura pressupõe que ela seja passível de cristalização, permanecendo imutável no tempo a despeito das mudanças que ocorrem na sociedade” (ARANTES, 1998, p. 21).

Por outro lado, Farias (2014) não se mostra alheio às inovações que a modernidade implantou nos gostos musicais. Ele sugere a interação e o respeito a essa diversidade cultural, desde que uma cultura não anule a outra, como pode-se perceber no depoimento que segue: “A modernidade cabe dentro da cultura, porque as pessoas estão avançando, estão criando. Só que não se pode esquecer do passado, tem que trazer junto também. É para isso que tem que valorizar o pessoal daqui [atrações locais] também (FARIAS, 2014). Essa realidade em que os espaços da cultura local são diferentes, ou talvez inferiores aos espaços destinados à cultura de massa, é estudada por Canclini (1983<sup>a</sup>, p. 116) no âmbito da América Latina. O autor considera que “as festas são um dos poucos espaços onde a população pode continuar a reafirmar a sua solidariedade comunitária”. No entanto, afirma que a penetração do capitalismo nessas sociedades interferiu na sua concepção e realização.

A esse respeito, Marcos Ayala e Maria Inez Novais Ayala (2002) apontam que, nas sociedades atuais, muitas vezes as leis do mercado cultural tendem a reduzir o espaço e o tempo disponível para as manifestações culturais populares. No entanto, ao retirar dos produtores culturais a capacidade de decidir sobre as condições de exposição de suas produções culturais, acabam inferiorizando-as e desprezando-as, embora essas se transformem e se renovem para sobreviver. Nessa perspectiva, Canclini (2006) traz reflexões para os conflitos estabelecidos entre o passado e o presente em relação à produção cultural. O autor afirma que:

Todas as artes se desenvolvem em relação com outras artes: o artesanato migra do campo para a cidade; os filmes, os vídeos e canções que narram acontecimentos de um povo são intercambiados com outros. Assim as culturas perdem a relação exclusiva com seu território, mas ganham em comunicação e conhecimento (CANCLINI, 2006, p. 348).

Ayala e Ayala (2002, p. 20) concordam que “as práticas culturais populares, na verdade, se modificam, juntamente com o contexto social

em que estão inseridas, sem que isso implique necessariamente sua extinção”. Para os autores, a cultura popular só se mantém viva se for reproduzida, reelaborada permanentemente, conforme as condições histórico-sociais no âmbito das quais é produzida.

O depoimento do agricultor Antônio Valdemar de Almeida (2015) aponta a necessidade de se trazer atrações musicais de “fora” para dentro da Festa: “Tem que dar espaço para eles [artistas locais] também, mas tem aquele negócio, santo de casa não faz milagre. Tem conjuntos [musicais] que trazem coisas diferentes, melhores”. O jovem Tiago Machado (2015) acrescenta sua opinião sobre esta discussão, apontando alguns motivos para a decadência das apresentações de artistas locais na Festa.

Porque o tempo mudou e no caso tem outros gostos. Eu acho bem interessante o repertório deles [Grupo Raiz Cultural], na verdade é bem o sertanejo raiz. E hoje é o sertanejo universitário, essas coisas assim. Talvez os adultos de hoje também deixaram de lado aquele sertanejo raiz que eles tocam e começaram a gostar do novo sertanejo que tem hoje, e com isso eles decaíram (MACHADO, 2015).

Atualmente, pelos jornais e programações recentes da Festa, constato que aumentou o número de atrações musicais de fora, duplas e grupos aparecem nos *folders* da Festa, talvez para atrair o público de fora. Esses dois depoimentos mostram a influência da indústria cultural ou da cultura de massa sobre a formação dos gostos musicais, e portanto sobre as escolhas das atrações da Festa. Diante dos contextos socioeconômicos das sociedades atuais, muitas festas populares vêm se reformulando e reinventando, no entanto inúmeras vezes vê-se nitidamente a imposição de outros interesses. Nesse sentido, Canclini (1983<sup>a</sup>, p. 141) salienta que:

O pensamento e a prática do povo também têm sido modelados pela cultura dominante (...) com o agravante de que o seu secular alheamento da educação e dos centros de poder tem privado o povo de instrumentos indispensáveis para a compreensão do sistema que o oprime e para que ele possa mudá-lo.

Ao pensar no viés educativo que as músicas veiculadas na Festa podem incitar, recorro ao que Murray (2008<sup>a</sup>, p. 110) define em relação à música como objeto de memória. O autor afirma que os sons de instrumentos:

Podem provocar sentimentos iguais ou diversos, dependendo de quem ouve, onde e como. Tudo é parte da manifestação musical, esta arte atemporal e plural que atua no consciente e no inconsciente de cada um, mas que sempre e em qualquer situação é objeto de memória.

Do mesmo modo, o autor explica que a música popular brasileira é um dos elementos “de preservação da nossa memória coletiva e palco iluminado para a interpretação da nossa memória dos múltiplos aspectos formadores de nossa identidade nacional” (MURRAY, 2008<sup>a</sup>, p. 106). Sob esta perspectiva é possível pensar que as reflexões acerca das modas de viola, das trovas e rimas cantadas na Festa apresentam algumas das memórias e das identidades locais, mostrando por um lado imagens que se quer lembrar e deixando no esquecimento aquilo que é conveniente esquecer. Murray (2008<sup>a</sup>, p. 106) explica ainda que a “oralidade é uma característica ao ato musical, seja no aspecto de criação, da execução ou da preservação de seus códigos”. Por isso talvez a associação da memória musical da Festa referenciando as modas de viola e as trovas tenha aparecido em vários depoimentos.

Percebe-se que, a partir de relações com o passado no presente, os “consumidores” da Festa vão se apropriando e produzindo novas culturas, por meio de práticas culturais socializadoras. Ou seja, diante da realidade de uma festa que sofre as influências da indústria cultural, nem todos os sujeitos são manipulados ao mesmo tempo e se apropriam dela da forma como foi pretendida. Entretanto, é preciso reconhecer que algumas atividades que sinalizam intenções pedagógicas na Festa acabam reproduzindo valores, estereótipos e discursos excludentes e alienantes, como os discursos de romantização da “imagem do colono” e do passado da agricultura, assim como a reprodução artificial de práticas festivas importadas ou inventadas que não evidenciam as identidades locais.

#### 4.4 OUTROS ATRATIVOS: QUESTÕES IDENTITÁRIAS

Para finalizar as discussões pretendidas neste capítulo, abordo temas que foram citados diversas vezes durante as entrevistas e que trazem elementos significativos sobre as representações e identidades construídas socialmente e legitimadas pela Festa. Primeiramente, analiso as relações entre gastronomia, identidade e memória. Em seguida reflito sobre os símbolos e significados que envolvem a atividade de escolha da realeza da Festa.

##### **4.4.1 Gastronomia e identidade na Festa: evocações pelo paladar**

Bakhtin (1987, p. 243), discutindo as produções de Rabelais, conclui que o ato de comer é carregado de simbologias. O autor aponta que as imagens do banquete “associam-se organicamente a todas as outras imagens da festa popular. O banquete é uma peça necessária a todo regozijo popular”. Dessa forma, na interpretação do autor, “na absorção de alimentos, as fronteiras entre o corpo e o mundo são ultrapassadas num sentido favorável ao corpo que triunfa sobre o mundo, sobre o inimigo, que celebra a vitória que cresce às suas expensas” (BAKHTIN, 1987, p. 247). A ideia do banquete nas festas populares na Idade Média e no Renascimento, estudados pelo autor, é de que no banquete “o corpo vitorioso absorve o corpo vencido e se renova”.

Diante dessas considerações acerca das simbologias envolvendo os “atos de comer e beber”, discuto a alimentação e as práticas culinárias no contexto da Festa do Colono de Maracajá. Ao ser questionado sobre alimentação na Festa, Manoel de Freitas Neto (2014) descreve:

A alimentação sempre foi churrasco, a carinha tem que ter, e maionese e salada, que era feito tudo com a mão de obra da prefeitura. Eram funcionários e voluntários da prefeitura. Nas primeiras Festas houve uma abertura para as comunidades trazerem os seus produtos e fazerem, mas não funcionou por muito tempo porque as famílias não queriam, tinham que trabalhar na Festa, daí não aproveitavam a Festa, e como era para eles, eles acharam que não [deveriam] (FREITAS NETO, 2014).

Entretanto, analisando os *folders*, observo que nos anos de 1992 e 2015 o cardápio do almoço do domingo apresenta pratos como galinha com polenta, mas na maioria das demais Festas o churrasco com saladas é o prato principal. Maria Chirlene de Souza Freitas (2014) relembra que, nas primeiras edições, muitas funcionárias da prefeitura viravam noites descascando o aipim, a batata e preparando as saladas para o domingo da Festa.

Foi pensado assim, em fazer por preço de custo, para não haver lucro e eles poderem participar sem ter muita despesa. Então, o churrasco era vendido a preço de custo, as saladas eram feitas, só se cobrava mesmo o custo. Muitos doavam, a gente pedia aipim na rua, pedia tempero, alface e outras coisas, isso aí nunca se comprou, sempre ganhou. No final, começaram a comprar, mas no início a gente pedia (FREITAS, 2014).

Figura 19 - Almoço de domingo na Festa do Colono de Maracajá do ano de 1992



Fonte: Acervo do Centro Histórico Cultural de Maracajá.

A partir da leitura dos diferentes documentos, é possível perceber elementos que explicitam a mescla de diferentes etnias e saberes culinários no evento. Essa realidade aparentemente instituiu a ideia de pratos típicos, pertencentes a determinadas etnias, o que ocorre em

outras festas que surgiram no estado, principalmente a partir da década de 1980. Nesse sentido, Falcão (2005, p. 66) salienta que os processos educativos, sejam eles formais ou informais, têm contribuições para:

A inculcação de discursos normativos produtores de sujeitos, quanto à socialização de conhecimentos e de profissões de fé, religiosas ou não, que dão provisão a um entendimento partilhado da existência num certo meio social.

Para o autor, é necessária a problematização de que tipo de educação permitiu a fundamentação para descendentes de europeus dos séculos XVIII e XIX descobrirem-se italianos, alemães, portugueses, depois de gerações vivendo no Brasil e, a partir desses discursos, tentarem “resgatar o que se supõe, a verdadeira cultura dos ancestrais” (FALCÃO, 2005, p. 67), seja na língua, na música, na dança, na culinária ou em outros costumes.

A respeito das invenções dos “fazedores da Festa” para consolidar a ideia do típico, Flores (1997a, p. 24) cita que “a fantasia inunda toda a cidade. (...) Trajes típicos, música, danças, culinárias, decorações, cerveja, etc. sempre como referência ao passado”. E criam-se “rituais e regras que buscam traçar uma continuidade com o passado, criando uma memória que funciona como um estoque de lembranças” (FLORES, 1997a, p. 35). Em Maracajá também se visualiza essa referência ao passado em alguns atrativos que remetem à culinária, mas não percebi ou encontrei elementos que vinculassem esse passado a uma etnia especificamente, como no caso dos estudos de Flores (1997a) sobre a Oktoberfest ou de Severino sobre a Marejada (1999). Parece-me que os “fazedores da Festa” buscaram modelos triviais de festas difundidos pela mídia e foram incorporando.

Sobre a discussão de criação dos elementos típicos, Canclini (1983, p. 45) posiciona-se dizendo que “a necessidade de homogeneizar, e ao mesmo tempo manter a atração do exótico dilui a especificidade de cada povo, não no denominador comum do étnico (...) mas na unidade política da nação”. Em outras palavras, o autor entende que ocorre uma redução do étnico ao típico, omitindo-se as diferenças e contradições culturais, adotando para o consumo no mercado “um tipo comum de características para cada comunidade” (CANCLINI, 1983, p. 46).

Como definem Adorno e Horkheimer (1985, p. 123), “a Indústria Cultural acaba por colocar a imitação como algo absoluto”, e muitas

vezes as pessoas vão reproduzindo modelos, sem ao menos pensar nos interesses e ideologias que estão por detrás deles, valorizando apenas o consumo, que é meta do liberalismo e da indústria cultural. Na perspectiva de Renato Ortiz (2006), ao longo dos anos é possível observar os efeitos da globalização sobre a culinária da Festa, assim como a alimentação no contexto geral. O autor expõe que “a comida representa simbolicamente os modos dominantes de uma sociedade” (ORTIZ, 2006, p. 77).

Para Ortiz, “com o advento das técnicas de conservação, o barateamento e transporte, a invenção da comida industrial transformou radicalmente esse quadro” (ORTIZ, 2006, p. 79). Esses fatores fazem, segundo o autor, com que se rompam as relações entre lugar e alimento e aconteça uma espécie de “internacionalização de comportamentos alimentares” (ORTIZ, 2006, p. 79). Essas práticas alimentares internacionais e industriais foram aos poucos incorporadas nas festas de grande, médio e pequeno porte, os *fast foods*, por exemplo, se fazem presentes nas Festas do Colono de Maracajá, principalmente a partir da década de 2000, quando a organização começa a comercializar espaços para barracas com esse tipo de alimentação.

Quanto à introdução dos *fast foods* na Festa, Maristela Carradore (2014) enfatiza que, no começo, “vinha um lá que vendia o picolé. Vinha um lá que vendia alguma coisa, era bem simples mesmo. Eram mais os clubes de mães que faziam essa parte”. Ou seja, conforme a entrevistada, no início a Festa não contava com tantos elementos da “culinária industrializada”. No entendimento de Ortiz (2006, p. 81), “a comida industrial não possui nenhum vínculo territorial”. Talvez por isso sua recepção na Festa não seja unânime. Por exemplo, para Paes (2015): “Tem pessoas que fazem várias coisas que podem ser comercializadas na comunidade, e trazidas para dentro da Festa, que fazem parte da vida da agricultura, pães, roscas, essas coisas assim mais caseiras”. Sob outro ponto de vista, Antônio Valdemar de Almeida (2015) explica as dificuldades de organização dos agricultores para produzirem a alimentação para a Festa:

A alimentação é uma coisa que está certa. Se deixar para os colonos fazerem aquela parte, como já foi conversado, é aquele problema, um pouco pega, outro não pega, e pode não dar [funcionar]. Depois, é uma coisa que é muita comida. E o colono naquele dia, quer ficar livre, quer ver as

apresentações, olhar as coisas. Até podia, porque hoje está vindo de fora. Até que dava, mas tem que perder tempo. O colono tu sabes como é (ALMEIDA, 2015).

Constato que as opiniões dos entrevistados são divergentes sobre o aspecto da alimentação na Festa. Alguns, como Paes (2015), Freitas (2014) e Carradore (2015), defendem que sejam comercializados alguns alimentos produzidos pelos próprios agricultores e moradores das comunidades; já outros, como Almeida (2015), Darolt (2015) e Minatto (2015), apoiam a terceirização da alimentação da Festa, devido principalmente à quantidade de público que vem frequentando a Festa nos últimos anos, e porque muitas vezes os agricultores querem aproveitar o evento e não trabalhar (ALMEIDA, 2015). Contudo, os argumentos são também de que a terceirização da alimentação acaba elevando os custos e explorando os bolsos do público, impedindo que o lucro fique no município. Esse é mais um dilema que envolve os fazedores e os consumidores da Festa no processo de produção cultural no contexto do capitalismo na modernidade tardia, como define Hall (2006).

Com relação à culinária provocar nas novas gerações aprendizados sobre os “sabores do passado”, pode-se indagar: será que os chamados *fast foods* não estão impedindo essa aprendizagem?

Além da gastronomia, uma das atividades que mais reúne público e incita competições entre as comunidades que participam da Festa é a escolha da rainha e das princesas que irão divulgar e representar o município no cenário cultural de festas regionais e estadual.

#### **4.4.2 Escolha das rainhas e princesas e desfile de camponesinhos(as) na Festa**

Anualmente, as comunidades integrantes da Paróquia de Maracajá escolhem uma adolescente ou jovem para ser sua representante no desfile do Baile do Colono. Essa é uma atividade comum em muitas festas que acontecem no estado e no país, e que exprime de certa forma alguns ideais identitários da sociedade, nesse caso em relação à representação feminina.

Durante a realização das entrevistas, encontrei relatos de memórias sobre esses momentos, já que também os jornais costumam oferecer grande destaque para essa atividade. Rosiani

Aparecida Garcia Paes (2015), rainha da Festa do ano de 1993, narra suas lembranças, evidenciando o papel que a ideia de “realeza” desempenhava na Festa:

Na nossa época, na véspera era o baile, e no outro dia daí já era a Festa. Nós participávamos do desfile em cima de um trator, as eleitas e as não eleitas, (algumas vieram e outras não), do desfile, da missa, e depois nós fazíamos a social com o prefeito. Na época era o Guilo Medeiros, que faleceu (PAES, 2015).

As meninas escolhidas para compor a “Corte” da Festa desempenhavam, conforme o depoimento acima, a função social de recepção e cumprimentos aos participantes na abertura do desfile e em outras situações em que a figura feminina servia para embelezar a Festa. Pode-se dizer que apresentam-se como uma espécie decorativa que ficava à sombra do prefeito. Continuando sua explanação, Paes (2015) apresenta o significado de sua conquista:

A minha comunidade até hoje me recebe muito bem. Eles lembram muito de mim, eu gosto muito disso, de ir lá. Ah! A nossa rainha (...). Foi muito bom, foi como se fosse a minha festa de 15 anos, porque eu não tive festa. Ter participado e sido rainha (...) foi muito bom mesmo (PAES, 2015).

A partir desse depoimento é possível perceber que aparentemente a invenção dessa atividade conseguiu cativar os participantes para o envolvimento e a dedicação a esse momento. Robert Darnton (1986), ao analisar o imaginário que permeia a constituição dos contos populares no Antigo Regime francês, afirma que na maioria dos contos os camponeses representam aspectos relacionados ao seu cotidiano, mas, em muitos deles, expressavam o desejo de habitar os castelos e sonhavam com o luxo da vida na Corte. Nos dias de hoje, nas sociedades do mundo ocidental, assistimos à reprodução dessa perspectiva na vida social, nos brinquedos e nas brincadeiras infantis e na literatura, entre outros aspectos das festas.

A “invenção da tradição” de escolha da realeza para as festas municipais trouxe consigo, no caso das Festas do Colono, por um lado a conquista da visibilidade das mulheres, principalmente as moradoras

rurais, para emergirem em um espaço urbano, o espaço festivo, onde se tornam protagonistas, ao menos nesta atividade. Por outro lado, corroborou para legitimar convenções que associam o figurino das rainhas e princesas a traços que representam artificialmente um passado imaginário ligado à colonização, a uma sociedade arcaica e rural do século XIX.

Figura 20 - Escola da rainha e princesas da Festa do Colono de Maracajá 1990 e 2012



1990

2012

Fonte: Acervo documental Centro Histórico Cultural de Maracajá.

Além da escolha da rainha e das princesas, na Festa do Colono de Maracajá também ocorre o desfile de crianças, representando os “camponesinhos”. Até o ano de 2011, eram só meninas de cinco a dez anos que desfilavam, e a partir desse ano foi convencionada a inclusão de uma casal de camponesinhos. O agricultor Aristeu José Maceda (2015) lembra que no começo havia a escolha das camponesinhas também, mas isso gerava muita reclamação e descontentamento dos pais, por isso a organização passou a fazer só desfile.

Figura 21 - Desfile de camponesinhas Festas do Colono de 1992 e 2007



Fonte: Acervo Documental Centro Histórico Cultural de Maracajá.

As fotografias mostram que os mesmos estereótipos e ideais identitários aplicados aos figurinos e à representação das jovens que desfilam no concurso de escolha da rainha e das princesas são utilizados nas representações infantis.

Entre os aspectos que incitam discussões sobre as competências e representações femininas e masculinas nos depoimentos e documentos sobre a Festa do Colono de Maracajá, visualizo concepções que diferenciam as mulheres do espaço urbano e as do espaço rural, havendo certa depreciação das ditas “colonas” por parte dos homens e das próprias mulheres do “Centro”. A agricultora Carla Cristina Medeiros Pereira (2015) coloca sua opinião sobre os critérios de participação no concurso de escolha da realiza da Festa:

Na minha época, a comunidade do Centro não participava, porque é comunidade urbana, mas se tiver algum colono ali que tenha filha, eu acho justo participar também. Por que não? Mas desde que seja filha de agricultor. Porque às vezes a rainha não sabe nem pegar na enxada. Deveria até, de repente, ter algum critério no desfile, em vez de avaliar só a beleza, a desenvoltura, os jurados poderiam fazer algumas perguntas sobre agricultura e elas responderem (...) assim, para ver se elas entendem bem o que é a agricultura, o que é o colono (PEREIRA, 2015).

Pereira (2015) expressa o orgulho e a necessidade da representatividade da mulher agricultora no concurso, isso porque, segundo a entrevistada, nas últimas edições os critérios de participação estão mudando e o concurso de rainha e princesas da Festa do Colono, aos poucos, tem se transformado em um concurso apenas de beleza. Da mesma forma, chama a atenção, nos impressos gerados para a Festa, a representação da família rural. Alguns *folders* analisados trazem fotografias de famílias agricultoras, sendo considerado, portanto, o modelo de família patriarcal, como se pode perceber na imagem que segue:

Figura 22 - Folder da Festa do Colono de 2012



Fonte: Acervo documental Centro Histórico Cultural de Maracajá.

As quatro gerações representadas no *folder* são o exemplo do ideal de família que se considera do contexto da Festa. Não se pode negar que a ideia de trabalhar com as memórias familiares dos próprios agricultores e agricultoras do município seja significativo. Contudo, a Festa, concebida como um espaço de educação, também seria um espaço importante para a reflexão sobre temas latentes na sociedade, entre eles: o protagonismo feminino no mercado de trabalho; o crescente índice de mulheres chefes de famílias; os diferentes modelos de família presente no cenário atual.

A partir das imagens estudadas, identifico que as representações consolidadas repetidamente na Festa repercutem a noção de gênero, conforme Butler (2003, p. 59), como “a estilização repetida do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de um estrutura reguladora

altamente rígida, a qual se cristaliza no tempo para produzir a aparência de uma substância, de uma classe natural de ser”.

Na perspectiva de John Scott, segundo Pedro (2005, p. 88), a função das reflexões sobre as relações de gênero buscam “combater o determinismo biológico, focalizando a relação entre homens e mulheres, compreendendo as significações do gênero no passado”. Nesse sentido, a contínua representação da figura feminina ligada ao espaço doméstico ou como símbolo de beleza para adoração, assim como o ideal de família expresso em algumas imagens, estão ligadas a um discurso construído e naturalizado socialmente, que são reproduzidos e muitas vezes afirmam-se como ações educativas na construção de identidades de gênero, já que são aplicadas em indivíduos em diferentes faixas etárias.

Não se pretende afirmar que os “fazedores da Festa” tenham objetivos conscientes com essas atividades, mas pela sua repetição acabam contribuindo para a perpetuação de estereótipos convenientes para a manutenção da ordem social e econômica vigente.

Em uma retrospectiva das análises realizadas neste capítulo, explícito que procurei apresentar e refletir sobre algumas atividades, contudo devido à amplitude de fontes tive de fazer escolhas e selecionar os elementos que mais condiziam com o objetivo do estudo. Discuti inicialmente as definições e princípios da educação não formal em aproximação com os pressupostos da educação popular, tentando relacioná-los com as práticas educativas analisadas.

A partir dessas considerações, abordei as iniciativas e os objetivos de instituições que se envolvem na promoção de atividades na Festa, sendo elas o Departamento de Educação que a partir de suas escolas realiza anualmente diferentes apresentações artísticas, e a Igreja Católica, que institui e consolidou na Festa a Semana da Juventude e a Missa Campal. Em seguida, analisei outras atividades que apresentam possibilidades educativas, como o desfile de carros alegóricos, as Olimpíadas Rurais, o Encontro de Agricultores, as atividades musicais e a presença dos engenhos na Festa. Busquei observar e problematizar nesses espaços e atividades os conteúdos educativos e as práticas que se aproximam da perspectiva de educação popular. E ainda elenquei em última instância algumas atividades e elementos que de maneira informal trazem imbricações identitárias para Festa, entre elas a gastronomia e o concurso de escolha de rainhas e princesas.

As reflexões estabelecidas neste capítulo permitem o reconhecimento da Festa do Colono de Maracajá com suas músicas, religiosidades, competições, alegorias, decorações, artes, entre outras simbologias e atividades, como um espaço polissêmico, atravessado por contradições identitárias, educativas, culturais e econômicas que extrapolam os limites dos dias festivos.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste estudo, busquei mostrar as interfaces educacionais e identitárias da Festa do Colono de Maracajá. Cabe pensar, no entanto, o porquê de lançar olhares teóricos para uma modalidade festiva, enquanto existem tantas problemáticas a serem estudadas no âmbito da educação formal. O intuito da pesquisa foi perceber as possibilidades educacionais em um espaço cultural e analisar o conteúdo de algumas atividades desenvolvidas nele, pois as festas possuem mediações e linguagens capazes de mostrar as contradições das estruturas econômicas, sociais e culturais.

No momento da escolha do objeto e delimitação da pesquisa, as impressões que eu tinha daquela Festa eram um tanto quanto românticas e folclóricas, voltadas ao apelo à preservação de uma cultura popular solidificada no passado. No entanto, a partir da realização das entrevistas, da análise dos documentos e do estudo dos referenciais teóricos, percebi que as minhas hipóteses iniciais estavam equivocadas e precisavam de reformulações.

A Festa do Colono de Maracajá foi criada no ano de 1989 como um momento de celebração em homenagem aos agricultores. Em 2015, realizou-se a sua 25ª edição. Esse evento possui potencial comunicativo entre as gerações, envolve diferentes atividades evocadoras de memórias e também se constitui, enquanto espetacularização de algumas manifestações culturais, em um produto turístico no qual os agricultores são representados e, de certo modo, estigmatizados em diferentes momentos.

A partir da interpretação do *corpus* documental e oral associado ao estudo, pude reparar que predomina a reprodução de uma visão unívoca para a representação da “identidade rural”; entretanto, não observei alguma vinculação nos discursos analisados de referências quanto à etnicidade, cuja conotação é perceptível apenas nas imagens que apresentam os figurinos das rainhas e princesas, diferente do que ocorre na maioria das cidades de Santa Catarina, onde as Festas do Colono, do Agricultor ou de outras nomenclaturas estão relacionadas à ideia de colonização e imigração.

Em Maracajá, as representações rurais expressas na Festa celebram o agricultor, o homem do campo que, com seu trabalho duro, alavanca a economia do município. Poucos são aqueles que reconhecem as transformações atuais no universo rural a partir das inovações

tecnológicas e das modificações da estrutura social e do mundo do trabalho no território estudado.

Ao analisar as estruturas e os elementos que a compõem para observar as possíveis iniciativas educacionais, percebi que essa Festa é organizada a partir de parcerias, principalmente entre a Igreja Católica e o Estado, tornando-se simultaneamente sagrada e profana. Logo, a Festa do Colono perpetua elementos das antigas festas religiosas, adaptando-os – como é o caso das procissões transformadas em desfiles, da missa tradicional transformada em celebração campal, dentre outras manifestações.

Compreendi, também, que a Festa é carregada de elementos artificiais e reprodutivos que seguem esquemas de festas transplantados de outros países. Em outras palavras, tradições inventadas ou imitadas se tornaram rituais padrões em muitos eventos dessa categoria. Por exemplo, na *Oktoberfest* da Alemanha ou na de Blumenau, na Festa do Colono de Maracajá ou na Festa da Gastronomia em Nova Veneza acontecem as competições rurais ou coloniais com a “prova do serrador”, desfiles de carros alegóricos, escolha da realeza e outras atividades que legitimaram e ainda se legitimam devido à sua repetição como se elas fossem originais.

Foi possível perceber que, em diferentes momentos, há aspectos que mostram tentativas de uma padronização cultural, os quais fazem parte de um fenômeno maior que o festivo, envolvendo a conjuntura social e econômica atual que, para produzir atrações e produtos para um público geral, procura simplificar as particularidades culturais tradicionais ou as utiliza ao máximo como elemento exótico, pois a pluralidade cultural é vista como um empecilho para a expansão do consumismo nas sociedades capitalistas.

Nesse sentido, algumas representações culturais coletivas que referenciam a vida agrícola no município são folclorizadas, deslocadas do cotidiano e colocadas a serviço do mercado na Festa, tornando-se, assim, uma espécie de “balcão de negócios”, principalmente para alguns segmentos turístico-culturais.

Do mesmo modo, considero que o uso que se faz do passado e dos patrimônios culturais durante a Festa, nos discursos, nas imagens e na organização das atividades, por vezes, aparece envolvido por uma necessidade de afirmar uma origem fundadora, utilizando a história como elemento de coesão coletiva para desenvolver um sentimento de pertencimento a esse passado. Dessa forma, celebram-se e encenam-se,

muitas vezes, imagens cristalizadas no passado e objetos fetichizados, como se fosse possível expressar uma essência legítima, talvez, com o objetivo de dar continuidade à ordem social e econômica vigente, não valorizando as diferentes formas de apropriações e produções culturais no tempo presente.

São apontados nas entrevistas problemas que se referem ao aumento do público e à dimensão de terceirização que a Festa vem recebendo nos últimos anos. Isso mostra que o que era um espaço de confraternização, onde a população desenvolvia coletiva e artesanalmente seus atrativos, se transformou, gradativamente, em produção profissional elaborada por empresas que se especializaram nesse ramo. Isso porque em alguns eventos, como a Festa do Colono, a quantificação do público envolvido pode ser utilizada como objeto de autopromoção e divulgação do município e de seus dirigentes, expressando, assim, o sucesso do evento e suas potencialidades para exploração turística. Também reforça, com isso, a influência da estrutura econômica sobre as atividades culturais, tornando-a uma festa de representação do município no mercado externo, não uma festa para fruição cultural dos seus munícipes.

O sucesso do processo de mercadorização da Festa pode ser explicado conforme o referencial teórico estudado, como reflexo do êxito da indústria cultural, um sistema de produção cultural que cria representações tentando manipular e conduzir os indivíduos à continuidade da estrutura social e econômica conforme a lógica capitalista. Para isso, cria, constantemente, novos produtos e novas necessidades. Dessa forma, ao produzir as necessidades de consumo, a indústria cultural se sustenta e permanece onipresente.

Mesmo sendo uma Festa composta de artificialidades, seus consumidores mostram, em certas argumentações e atitudes descritas, apropriações e ressignificações diferenciadas dos usos dos produtos que lhes são impostos. Também ocorrem momentos de mediações entre o passado, o presente e o futuro a partir de atividades, como o desfile de carros alegóricos, Encontro de Agricultores, apresentações culturais que possibilitam a apropriação de aspectos históricos locais, os quais contribuem para o exercício dos direitos culturais de produção, acesso e difusão das manifestações culturais locais e regionais estabelecidos pela constituição cidadã.

Tem-se clareza, devido à repetitividade das menções feitas pelos entrevistados, que há uma preocupação significativa com o caráter

educativo de transmissão de conhecimentos e evocação de memórias a partir das atividades da festa. No entanto, a discussão realizada problematizou o enfoque e as intencionalidades educativas e identitárias presentes nessas atividades. A ideia do “aprender com o passado” aparece, por vezes, envolvida com uma preocupação de prevenir ou resguardar um possível desaparecimento do passado em tempos de globalização.

Diante dessas percepções sobre a realidade cultural estudada, entendo que os princípios da educação não formal e da educação popular são fundamentais para questionar as relações educativas que se estabelecem na Festa do Colono, inclusive, elas possibilitam verificar as possibilidades de estreitamento de laços entre educação e cultura e a promoção de uma “educação como cultura”, a qual promova, por meio de aprendizagens socioculturais formais e não formais, o respeito às diversidades, o conhecimento e a reflexão em relação às produções culturais, retomando, a partir dessa perspectiva educacional, a valorização das experiências sociais, da autonomia e da criticidade frente a ideologias e manipulações da indústria cultural.

Sabe-se que em um estudo dissertativo são realizadas escolhas de caminhos a percorrer para não se divagar por muitos percursos sem chegar a algum lugar, por isso, a partir desta pesquisa, surgem outras problematizações que merecem dedicação acadêmica. Entre elas, cito a necessidade e o anseio pessoal de investigar como é a recepção dessa festa nas escolas, considerando que o município de Maracajá possui no currículo escolar a disciplina de educação patrimonial e ambiental. Considerando-se que as escolas participam de algumas atividades da Festa, seria importante entender como os professores trabalham nas escolas os aspectos históricos do município relacionados à economia agrícola. De que forma são produzidas as apresentações que levam para a Festa. Enfim, questões que não tive tempo hábil para explorar nesta pesquisa.

Outra problemática fundamental para pesquisas futuras se refere à análise das aproximações existentes entre os fenômenos festivos da região do Extremo Sul Catarinense, percebendo neles as possibilidades educativas e problematizando seus conteúdos, pois trabalhei com assessoria cultural nos municípios dessa região durante dois anos, o que oportunizou contato com expressões e iniciativas culturais significativas que carecem de investigação.

Ainda refletindo sobre perspectivas de pesquisas futuras, penso que caberia discutir as festas com foco nas categorias de lazer, turismo e turismo cultural, pensando também na possibilidade de implementação de projetos utilizando metodologias de educação patrimonial, porque, neste estudo, procurei não me estender por essas análises que teriam foco distinto do meu objeto de pesquisa.

Esta pesquisa, que se desenrolou em dois anos, me permitiu, entre outros aspectos, desmistificar algumas impressões sobre a Festa do Colono, assim como documentar ponderações que podem ser lidas e rediscutidas por seus fazedores e consumidores, promovendo novos processos de ensino-aprendizagem, para que se fortaleçam as lutas pela efetivação de políticas públicas culturais e educacionais menos padronizadoras e reprodutivistas.

Enfim, saliento que o presente trabalho, além de revelar uma postura acadêmica de investigação da realidade cultural, educacional e identitária local, constitui-se em uma ação de militância cultural na luta pela garantia da valorização e preservação das memórias e dos direitos culturais. Almejo que ela seja um instrumento de reflexão sobre o contexto sociocultural do município de Maracajá e que corrobore com outros estudos sobre o município ou sobre a região, além de fundamentar mudanças de posturas e de práticas na gestão das ações e políticas culturais.

## REFERÊNCIAS

ABREU, D. A. **Educação na Festa: tecituras da cultura popular na Festa de São Benedito em Cuiabá**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Mato Grosso, 2007. Disponível em: <[www.ie.ufmt.br/ppge/dissertacoes/index.php?op=download&id=95](http://www.ie.ufmt.br/ppge/dissertacoes/index.php?op=download&id=95)>. Acesso em: 5 fev. 2015.

ADORNO, T.W.; HORKHEIMER, M. **A dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

ALBERTI, V. **Manual de história oral**. 3. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2005.

ALMEIDA, Antônio Valdemar de. Maracajá. Entrevista concedida a Odécia Almeida de Souza no dia 7 jan. 2015.

ALONSO, G. A música popular e a ditadura brasileira. **Revista do Mestrado de História**, Vassouras, v. 13, n. 2, p. 55-82, jul./dez. 2011. Disponível em: <<http://www.uss.br/pages/revistas/revistaMestradoHistoria/v13n22011/pdf/004.pdf>>. Acesso em: 15 fev. 2015.

AMARAL, R. **A festa à brasileira: sentidos de festejar no país que não é sério**. Edição e-Books Brasil, São Paulo, 1998. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/festas.html>>. Acesso em: 28 jan. 2015.

ANJOS, F. S. Pluriatividade e desenvolvimento rural no Sul do Brasil. **Cadernos de Ciência & Tecnologia**, Brasília, v. 20, n. 1, p. 11-44, jan./abr. 2003. Disponível em: <<http://seer.sct.embrapa.br/index.php/cct/article/view/8733>>. Acesso em: 24 jun. 2015.

ARANTES, A. A. **O que é cultura popular**. 13. ed. São Paulo: Brasiliense, 1988.

ARAÚJO, C. M. G. **A exploração da força de trabalho infantil na fumicultura no município de Angelina**. Dissertação de Mestrado.

Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2010. Disponível em: <<http://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/103270>>. Acesso em: 20 jun. 2015.

AREND, S. M. F; MACEDO, F. Sobre a história do tempo presente: entrevista com o historiador Henry Rousso. **Revista Tempo e Argumento**, PPGE – UDESC, Florianópolis [online] 2009, Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=338130370013>>. Acesso em: 10 jan. 2015.

AYALA, M.; AYALA, M. I. N. **Cultura popular no Brasil: perspectiva de análise**. 2. ed. São Paulo: Ática, 2002.

BAKHTIN, M. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. São Paulo: Hucitec, 1987.

\_\_\_\_\_. **Problemas da poética em Dostoiévski**. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

BAUER, E. **Mudanças no uso da terra em Biguaçu-SC: agricultores em permanente processo de adaptação**. Dissertação de Mestrado em Agroecossistemas. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/.../314777.pdf>>. Acesso em: 14 jun. 2015.

BAUMAN, Z. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

\_\_\_\_\_. **Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BOHAN, H. V. **A experiência internacional: notas de aula**. São Paulo: FAU-USP, 1974.

BONSTRUP, D. A. **Da rodovia da morte ao desvio pela vida: os conflitos sócio ambientais em torno da BR-101 em Araranguá/SC 1995-2011**. Dissertação de Mestrado em História. Universidade do Estado de

Santa Catarina, Florianópolis, 2010. Disponível em:  
<[www.faed.udesc.br/arquivos/id\\_submenu/482/daniel\\_alves\\_b.pdf](http://www.faed.udesc.br/arquivos/id_submenu/482/daniel_alves_b.pdf)>.  
Acesso em: 15 jun. 2015.

BOSI, E. Memória da cidade: lembranças paulistanas. In: São Paulo. Secretaria Municipal de Cultura. Departamento do Patrimônio Histórico. **O direito a memória: patrimônio histórico e cidadania.** São Paulo: 1992. p. 145-149.

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**, Lisboa: Difel, 1989.

BOURDIEU, P; PASSERON, J.C. **A reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino.** Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1975.

BRANDÃO, A. P. (Coord.). **Memória das palavras.** Rio de Janeiro: Fundação Roberto Marinho, 2006.

BRANDÃO, C. R. **A educação como cultura.** São Paulo: Brasiliense, 1985.

\_\_\_\_\_. **Identidade e etnia: construção da pessoa e resistência cultural.** São Paulo: 1986.

\_\_\_\_\_. **A cultura na rua.** Campinas: Papiрус, 1989.

\_\_\_\_\_. **O que é educação.** São Paulo: Brasiliense, 2007.

\_\_\_\_\_. Festas de trabalho. In: **Salto para o futuro. Cultura popular e educação.** Brasília: TV ESCOLA/SEED/MEC, 2008a, p. 231-246.

\_\_\_\_\_. Viver de Criar Cultura, Cultura Popular, Arte e Educação. In: **Salto para o futuro. Cultura popular e educação.** Brasília: TV ESCOLA/SEED/MEC, 2008b. p. 25-38.

BRANDÃO, C. R.; ASSUMPÇÃO, R. (Org.). **Cultura rebelde: escritos sobre a educação popular ontem e agora.** São Paulo: Editora e Livraria do Instituto Paulo Freire, 2009.

**BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.** Brasília, DF: Senado Federal. Disponível em: <[www.planalto.gov.br](http://www.planalto.gov.br)>. Acesso em: 10 jun. 2015.

\_\_\_\_\_. **Decreto Federal nº. 48.630 de 27 de julho de 1960.** Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1960-1969/decreto-48630-27-julho-1960-387999-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso em: 20 jul. 2015.

\_\_\_\_\_. **Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000.** Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/D3551.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/D3551.htm)>. Acesso em: 10 jan. 2015.

\_\_\_\_\_. **Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996.** Brasília. 1996. Disponível em: <<http://portal.mec.gov.br/arquivos/pdf/ldb.pdf>>. Acesso em: 10 ago. 2015.

\_\_\_\_\_. **Lei nº 9.795, de 27 de abril de 1999.** Brasília. 1999. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/19795.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19795.htm)>. Acesso em 10 jan. 2016.

\_\_\_\_\_. Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão. IBGE. **Perfil das cidades brasileiras.** Disponível em: <[www.ibge.gov.com.br](http://www.ibge.gov.com.br)>. Acesso em: 12 jun. 2015.

\_\_\_\_\_. **Pesquisa nacional por amostra de domicílios:** síntese de indicadores – IBGE 2005. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/trabalhoerendimento/0/pnad2005/sintese/pnad2005.pdf>>. Acesso em: 10 out. 2015.

BENJAMIN, W. **O capitalismo como religião.** São Paulo: Boitempo, 2013.

BURKE, P. **Cultura popular na Idade Moderna.** 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_. **Escrita da história novas perspectivas.** São Paulo: UNESP, 1992.

\_\_\_\_\_. **O que é história cultural?** 2. ed. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2008.

BUTLER, J. P. **Problemas de gênero: feminino e subversão da identidade.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CAMARGO, H. L. **Patrimônio histórico cultural.** 3. ed. São Paulo: Aleph, 2002.

CAMPOS, E. C. **Territórios deslizantes: recortes, miscelâneas e exibições na cidade contemporânea – Criciúma (SC) (1980-2002).** Tese de Doutorado. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2003. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/.../199015.pdf>>. Acesso em: 12 abr. 2015.

CANCLINI, N. G. **As culturas populares no capitalismo.** São Paulo: Brasiliense, 1983a.

\_\_\_\_\_. Políticas culturais na América Latina. **Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, v. 2, n. 2, p. 39-51, jul. 1983b. Disponível em: <[http://novosestudios.uol.com.br/v1/files/uploads/contents/36/20080620\\_politicas\\_culturais.pdf](http://novosestudios.uol.com.br/v1/files/uploads/contents/36/20080620_politicas_culturais.pdf)>. Acesso em: 19 jan. 2015.

\_\_\_\_\_. **Cultura híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade.** 4. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

CAROLA, C. R.; DASSI, N. **Era uma vez o rio Mãe Luzia...** Criciúma, SC: UNESC, 2014.

CARRADORE, Maristela. Maracajá. Entrevista concedida a Odécia Almeida de Souza no dia 19 dez. 2014.

CERTEAU, M. de. **A invenção do cotidiano I: as artes do fazer.** Petrópolis: Vozes, 1994.

\_\_\_\_\_. **A cultura no plural.** 3. ed. Campinas, SP: Papyrus, 1995.

\_\_\_\_\_. **A escrita da história.** 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

CERTEAU, M. de; JULIA. **A beleza do morto:** o conceito de cultura popular. A invenção da sociedade. Lisboa: Difel, 1989.

CHARTIER, R. (Coord.). **As utilizações do objecto impresso.** Lisboa: Difel, 1984.

\_\_\_\_\_. **A história cultural:** entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1990.

\_\_\_\_\_. Cultura popular: revisitando um conceito historiográfico. **Estudos Históricos**, n. 16. 1995, p. 179-192.

CHAUÍ, M. Política Cultural, Cultura Política e Patrimônio Histórico. SÃO PAULO (cidade) Secretaria Municipal de Cultura. Departamento do Patrimônio Histórico. **O direito à memória:** patrimônio histórico e cidadania/ DPH. São Paulo DPH, 1992. p. 37-46.

CHAVEAU, A.; TÉTART, P. (Org.). **Questões para a história do presente.** Bauru, SP: EDUSC. 1999.

CHOAY, F. **A alegoria do patrimônio.** São Paulo: Estação Liberdade, UNESP. 2001.

COMUNIDADES mobilizadas para a Festa do Colono. **Jornal Tribuna Do Vale.** Araranguá. 28 jun. 1990, p. 11.

DAMATTA, R. **Carnavais, malandros e heróis para uma sociologia do dilema brasileiro.** 6 ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DARNTON, R. **O grande massacre de gatos e outros episódios da história francesa.** Rio de Janeiro: Graal, 1986.

DAROLT, Raimundo. Maracajá. Entrevista concedida a Odécia Almeida de Souza em 13 jan. 2015.

DECCA, E. S. Memória e Cidadania. In: São Paulo. Secretaria Municipal de Cultura. Departamento do Patrimônio Histórico. **O direito à memória: patrimônio histórico e cidadania/ DPH**. São Paulo: DPH, 1992. p. 129-136.

DEL PRIORE, M. **Festas e utopias no Brasil Colonial**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

\_\_\_\_\_. A fotografia como objeto da memória. In: **Salto para o futuro**. Cultura Popular e Educação. Brasília: TV ESCOLA/SEED/MEC, 2008, p. 91-94.

DOSSE, F. **História e ciências sociais**. Bauru, SP: Edusc, 2004.

DUTRA, E. J.; HILSINGER, R.A cadeia produtiva do tabaco na região Sul do Brasil: aspectos quantitativos e qualitativos. **Geografia Ensino & Pesquisa**, v. 17, n. 3, set./dez. 2013. Disponível em: <<http://cascavel.ufsm.br/revistas/ojs-2.2.2/index.php/geografia/article/view/12490>>. Acesso em: 10 jun. 2015.

ECKERT, Cornelia. O que não esquecemos ? Tudo aquilo que temos razões para recomençar. In: **Cidade e memória na globalização**. Porto Alegre: Unidade Editorial, 2002.

ESCOSTEGUY, A. C. D. **Cartografias dos estudos culturais: uma versão latino-americana**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

FALCÃO, L. F. Brasiliani e italianos: reflexões sobre a instituição de uma identidade italiana no Brasil Contemporâneo. In: RADIN, José Carlos (Org.). **Cultura e identidade italiana no Brasil**: algumas abordagens. Joaçaba, SC: Ed. UNOESC, 2005. p. 55-74.

FARIAS, C. G. **A laicidade do Estado brasileiro e os feriados nacionais**. Dissertação de Mestrado em Ciência das Religiões . Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias Faculdade de Ciências Sociais, Educação e Administração. Lisboa, 2012. Disponível em: <[http://recil.grupolusofona.pt/bitstream/handle/10437/4718/Cibele\\_Gue](http://recil.grupolusofona.pt/bitstream/handle/10437/4718/Cibele_Gue)

rra\_Disserta%C3%A7%C3%A3o.pdf?sequence=1>. Acesso em: 25 set. 2015.

FARIAS, D. S. E. (Org.). **Maracajá: pré-história e arqueologia**. Tubarão: Ed. UNISUL, 2005.

FARIAS, Claudenor Otávio. Criciúma. Entrevista concedida a Odécia Almeida de Souza no dia 17 dez. 2014.

FARIAS, José Nascimento. Maracajá. Entrevista concedida a Élen Farias e Tamires Farias orientadas pela professora Odécia Almeida de Souza em projeto escolar sobre a História do Município de Maracajá. 2005.

FESTA atrai agricultor. Jornal Correio do Sul. Sombrio. 5 jul. 2015. Disponível em: <<http://www.grupocorreiodosul.com.br/jornal/tags/olimpiadas-rurais/>>. Acesso em: 20 jan. 2016.

FLORES, M. B. R. **Oktoberfest**: turismo, festa e cultura na estação do *chopp*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1997a.

\_\_\_\_\_. **A farra do boi**: palavras, sentidos, ficções. Florianópolis: Editora da UFSC, 1997b.

FONSECA, T. N. L. F. História da educação e história cultural. In: VEIGA, C.G.; FONSECA, T. N. L. F. (Orgs). **História e historiografia da educação no Brasil**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003. p. 49-73.

FREITAS NETO, Manoel de. Maracajá. Entrevista concedida a Odécia Almeida de Souza no dia 21 dez. 2014.

FREITAS, Maria Chirlene de Souza. Maracajá. Entrevista concedida a Odécia Almeida de Souza no dia 21 dez. 2014.

GADOTTI, M. **A questão da educação formal/não-formal**. Sion: Institut Internacional des Droits de 1º Enfant, 2005. Disponível em: <[http://www.vdl.ufc.br/solar/aula\\_link/lquim/A\\_a\\_H/estrutura\\_pol\\_gest](http://www.vdl.ufc.br/solar/aula_link/lquim/A_a_H/estrutura_pol_gest)>

\_educacional/aula\_01/imagens/01/Educacao\_Formal\_Nao\_Formal\_2005.pdf>. Acesso em: 10 de mar. 2015.

GARCIA, R. M. S. **Moda-de-viola**: lirismo, circunstância e musicalidade no canto recitativo caipira. Dissertação de Mestrado em Música. Universidade Estadual de São Paulo. São Paulo, 2011.

Disponível em:

<[http://acervodigital.unesp.br/handle/unesp/161176?locale=pt\\_BR](http://acervodigital.unesp.br/handle/unesp/161176?locale=pt_BR)>.

Acesso em: 27 set. 2015.

GHANEM, E. Educação formal e não formal: do sistema escolar ao sistema educacional. In: TRILLA, J.; GHANEM, E.; ARANTES, V. A. (Orgs.). **Educação formal e não formal**: pontos e contrapontos. São Paulo: Summus, 2008. p.59-87.

GINZBURG, C. **O queijo e os vermes**: o cotidiano de um moleiro perseguido pela inquisição. São Paulo, Companhia das Letras, 2006.

GOFFMAN, E. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

GOHN, M. G. Educação não formal, participação da sociedade civil e estruturas colegiadas nas escolas. Rio de Janeiro, v. 14, n. 50, p. 27-38, mar. 2006. Disponível em:

<[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S010440362006000100003&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010440362006000100003&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 20 abr. 2015.

\_\_\_\_\_. Educação não formal e o educador social em projetos sociais. In: VERCELLI, L.A. (Org.). **Educação não formal: campos de atuação**. Pedagogia de A a Z; v. 11. Jundiaí: Paco Editorial, 2013.

\_\_\_\_\_. Educação não formal, aprendizagens e saberes em processos participativos. **Investigar em Educação: Revista da Sociedade Portuguesa de Ciências da Educação**. v. 1. n. 1. 2 série. 2014. Disponível em:

<<http://pages.ie.uminho.pt/inved/index.php/ie/article/view/4>>. Acesso em: 7 ago. 2015.

GRUSCHKA, A. Escola, didática e indústria cultural. IN: DURÃO, F. A.; ZUIN, A.; VAZ, A. F. (Orgs). **A indústria cultural hoje**. São Paulo: Boitempo, 2008. p. 173-183.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice/Revista dos Tribunais, 1990.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HOBOLD, P. **A história de Araranguá**. Nova Edição. Complementada e atualizada por Rocha, A. Araranguá, [s. n.] 2005.

HOBSBAWN, E.; RANGER, T. (Orgs). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

ILLICH, I. **Sociedade sem escolas**. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

LE GOFF, J. **História e memória**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1990.

\_\_\_\_\_. **O apogeu da cidade medieval**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LEMOS, A. C. **O que é patrimônio histórico**. São Paulo: Brasiliense, 2000.

LIBÂNEO, J. C. **Pedagogia e pedagogos, para quê?** 7. ed. São Paulo: Cortez, 2004.

LOWENTHAL, D. Como conhecemos o passado. In: **Projeto História. Revista de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP**. São Paulo EDUC, p. 63-202, 1998.

LÜDKE, M; ANDRÉ, M. **Pesquisa em educação: abordagens qualitativas**. São Paulo: EPU, 1986.

MACEDA, Aristeu José. Maracajá. Entrevista concedida a Odécia Almeida de Souza no dia 13 jan. 2015.

MACHADO, A. **Município de Maracajá**. Criciúma: Tabajara, 2000.

MACHADO, Tiago. Maracajá. Entrevista concedida a Odécia Almeida de Souza em 7 jan. 2015.

MARACAJÁ homenageia o agricultor. **Jornal Tribuna do Vale**. Araranguá. 20 jul. 1989, p. 9.

MARACAJÁ: Festa do Colono com muitas atrações. **Jornal Tribuna do Vale**. Araranguá. 19 jul.1990, p. 9.

MARAJAJÁ, um município que se impõe. **Jornal Correio Rio Grandense**. Caxias do Sul, 19 jul. 1991, p. 18.

MARACAJÁ. Convite para participação na 1ª Noite Gospel da Festa do Colono enviado às Igrejas de Maracajá. Disponível em: <<http://centrohistoricomaracaja.blogspot.com.br/2011/07/1-noite-gospel-em-maracaja-sera-no-dia.html>>. Acesso em: 27 set. 2015.

\_\_\_\_\_. **Lei nº. 005 de 23 de junho de 1987**. Arquivo da Prefeitura Municipal de Maracajá.

\_\_\_\_\_. 4ª Noite Gospel integra programação da Festa do Colono de Maracajá. **Notícias Município de Maracajá**. 2015. Disponível em: <<http://gpm.fecam.org.br/maracaja/noticias/index/ver/codNoticia/314320/codMapaItem/16531>>. Acesso em: 27 set. 2015.

\_\_\_\_\_. Aluna do IFSC desenha vestido para rainha da Festa do Colono de Maracajá. **Notícias Município de Maracajá**. 2011. Disponível em: <<http://gpm.fecam.org.br/maracaja/noticias/index/ver/codMapaItem/16531/codNoticia/72906>>. Acesso em: 27 set. 2015.

\_\_\_\_\_. **Decreto nº 127 de 16 de outubro de 2006**. Arquivo da Prefeitura Municipal de Maracajá.

\_\_\_\_\_. **Lei nº 516 de 12 de junho de 2001**. Arquivo da Prefeitura Municipal de Maracajá.

\_\_\_\_\_. **Livro de registro de Lançamento do Imposto de Licença de Engenhos no Distrito de Morretes relativo ao ano exercício de 1943.** Arquivo Documental Centro Histórico Cultural Avetti Paladini Zilli de Maracajá.

\_\_\_\_\_. **Livros de registro de Lançamento do Imposto de Licença de Engenhos no Distrito de Maracajá relativo ao ano exercício de 1945.** Arquivo Documental Centro Histórico Cultural Avetti Paladini Zilli de Maracajá.

\_\_\_\_\_. **Livros de registro de Lançamento do Imposto de Licença de Engenhos no Distrito de Maracajá relativo ao ano exercício de 1946.** Arquivo Documental Centro Histórico Cultural Avetti Paladini Zilli de Maracajá.

\_\_\_\_\_. **Livros de registro de Lançamento do Imposto de Licença de Engenhos no Distrito de Maracajá relativo ao ano exercício de 1947.** Arquivo Documental Centro Histórico Cultural Avetti Paladini Zilli de Maracajá.

\_\_\_\_\_. **Livros de registro de Lançamento do Imposto de Licença de Engenhos no Distrito de Maracajá relativo ao ano exercício de 1949;** Arquivo Documental Centro Histórico Cultural Avetti Paladini Zilli de Maracajá.

\_\_\_\_\_. **Livros de registro Lançamento do Imposto de Licença de Engenhos no Distrito de Maracajá relativo ao ano exercício de 1948.** Arquivo Documental Centro Histórico Cultural Avetti Paladini Zilli de Maracajá.

\_\_\_\_\_. **Livro de Ata da Prefeitura de Maracajá ano 1989 – Ata de Realização da Festa do Colono.** Arquivo Documental Centro Histórico Cultural Avetti Paladini Zilli de Maracajá.

\_\_\_\_\_. **Livro de registro de lançamentos de impostos sobre indústrias e profissões, licenças e continuação, aferição de balanças, pesos e medidas para o exercício de 1950.** Distrito de Maracajá.

Arquivo Documental Centro Histórico Cultural Avetti Paladini Zilli de Maracajá.

\_\_\_\_\_. **Livro de registro lançamento de licenças de engenhos, no distrito de Maracajá, relativo ao ano exercício de 1952.** Arquivo Documental Centro Histórico Cultural Avetti Paladini Zilli de Maracajá.

\_\_\_\_\_. **Livro de registro Lançamento do Imposto de Licenças de Engenhos, no Distrito de Maracajá relativo ao ano exercício de 1950.** Arquivo Documental Centro Histórico Cultural Avetti Paladini Zilli de Maracajá.

\_\_\_\_\_. **Livro de registro lançamento do imposto de licenças de engenhos, no distrito de Maracajá, relativo ao ano exercício de 1951.** Arquivo Documental Centro Histórico Cultural Avetti Paladini Zilli de Maracajá.

\_\_\_\_\_. **Livro de registro de Lançamento do Imposto de Licença de Engenho no Distrito de Maracajá relativo ao ano exercício de 1944;** Arquivo Documental Centro Histórico Cultural Avetti Paladini Zilli de Maracajá.

\_\_\_\_\_. **Folder da Festa do Colono.** 1989, 1990, 1992, 1995, 1997, 1999, 2000, 2001, 2002, 2003, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008, 2011, 2012, 2013, 2015.

MARCELLINO, Nelson Carvalho (Org.). **Lazer e sociedade:** múltiplas relações. Campinas: Alínea, 2008.

MEIHY, J. C. S. B. **Manual de história oral.** 2. ed. São Paulo: Loyola, 1998.

MEIO AMBIENTE será discutido durante a Festa do Colono. **Jornal Tribuna do Vale.** Araranguá. 18 jul. 1991. [s.p.]

MELEIRO, Forquilha e Maracajá homenageiam homem do campo. **Jornal Tribuna Do Vale.** Araranguá. 26 jul. 1990. [s.p.]

MINATTO, J. M. A Modernização da agricultura familiar e as transformações no espaço agrário em Turvo (SC). **Revista de Ciências Humanas**, Florianópolis, EDUFSC, n. 31, p. 203-223, abril de 2002.

Disponível em:

<<http://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/79858>>. Acesso em: 20 jun. 2015.

MINATTO, Osmar. Maracajá. Entrevista concedida a Odécia Almeida de Souza em 7 jan. 2015.

MINAYO, M. C. S. **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. 28. ed. Petropolis, RJ: Vozes, 2009.

MORAES, L. V. **História e memória religiosa: Nossa Senhora da Conceição**. Criciúma: Espaço Gráfico, 2008.

\_\_\_\_\_. **Memória escolar e campo religioso: identidade e imaginário católico na Escola de Educação Básica Manoel Gomes Baltazar em Maracajá-SC (1959-1976)**. Florianópolis: Insular, 2010.

MURRAY, C. A música como objeto de memória. In: **Salto para o futuro. Cultura popular e educação**. Brasília: TV ESCOLA/SEED/MEC, 2008a. p. 91-95.

\_\_\_\_\_. As festas populares como objeto de memória. In: **Salto para o futuro. Cultura popular e educação**. Brasília: TV ESCOLA/SEED/MEC, 2008b, p. 95-101.

NEIRA, M. G.; LIPPI, B. G. Tecendo a colcha de retalhos: a bricolagem como alternativa para a pesquisa educacional. **Educ. Real**. [online]. 2012, v. 37, n.2, p. 607-625. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S2175-62362012000200015>>. Acesso em: 12 fev. 2015.

NOGUEIRA, A. G. R. O Patrimônio em questão. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História da PUC-SP**, v. 20, p. 289-299. 2000. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/10820/8038>>. Acesso em: 23 jan. 2015.

\_\_\_\_\_. Inventário e patrimônio cultural no Brasil. **História** [online]. 2007, v. 26, n.2, p. 257-268. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-90742007000200013&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-90742007000200013&script=sci_arttext)>. Acesso em: 23 jan. 2015.

NORA, P. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História da PUC-SP**, v. 10, p. 7-28, 1993.

ORTIZ, R. **Mundialização e cultura**. São Paulo: Brasiliense, 2006.

PAES, Rosiane Garcia. Maracajá. Entrevista concedida a Odécia Almeida de Souza em 7 jan. 2015.

PAZINI, Denise Machado. **21ª Festa do Colono – 2013 Turvo, SC**. 2013. Disponível em: <<http://www.denisepazini.com.br/2013/08/21-festa-do-colono-2013-turvo-sc.html>>. Acesso em: 28 jan. 2015.

PEDRO, J. M. Traduzindo o debate: o uso da categoria gênero na pesquisa histórica. **História**, São Paulo, v. 24, n. 1, p. 77-98, 2005.

PEREIRA, Carla Cristina de Medeiros. Maracajá. Entrevista concedida a Odécia Almeida de Souza no dia 13 jan. 2015.

PEREIRA, N. V. **Os engenhos de farinha de mandioca da Ilha de Santa Catarina**: etnografia catarinense. Florianópolis: Fundação Cultural Açorianista, 1993.

PEREIRA, R. M. F. do A. Expansão urbana e turismo no litoral de Santa Catarina: o caso das microrregiões de Itajaí e Florianópolis. **Interações** (Campo Grande) [online]. 2011, v. 12, n.1, p. 101-111. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_pdf&pid=S1518-70122011000100010&lng=en&nrm=iso&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_pdf&pid=S1518-70122011000100010&lng=en&nrm=iso&tlng=pt)>. Acesso em 3 jan. 2016

PESAVENTO, S. J. Cidades visíveis, cidades sensíveis, cidades imaginadas. **Revista Brasileira de História**. v. 27, n. 53. p. 11-13, 2007. Disponível em:

<[http://www.scielo.br/readcube/epdf.php?doi=10.1590/S010201882007000100002&pid=S0102-01882007000100002&pdf\\_path=rbh/v27n53/a02v5327.pdf&lang=pt](http://www.scielo.br/readcube/epdf.php?doi=10.1590/S010201882007000100002&pid=S0102-01882007000100002&pdf_path=rbh/v27n53/a02v5327.pdf&lang=pt)>. Acesso em: 13 jun. 2015.

PESAVENTO, S. J. **História & história cultural**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

PIERONI, C. G. **Engenhos de farinha**: políticas culturais e saberes tradicionais no tempo presente, Florianópolis. Monografia no curso de história. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2012. Disponível em: <<http://www.pergamum.udesc.br/dados-bu/000000/000000000016/00001673.pdf>>. Acesso em: 13 out. 2015.

PINCELLI, A. C. S. **Trabalho infanto-juvenil na fumicultura e responsabilidade social empresarial**: o discurso da Souza Cruz. Dissertação de Mestrado em sociologia política. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/10256>>. Acesso em 23 jun. 2015.

POSSEBON, Denise. Cerca de 500 agricultores participam de encontro da Festa do Colono de Maracajá. **Portal Clic A Tribuna**. Criciúma, 2015. Disponível em: <<http://www.clicatribuna.com/noticia/geral/cerca-de-500-agricultores-participam-de-encontro-da-festa-do-colono-de-maracaja-14743>>. Acesso em: 27 set. 2015.

PRESA, J. B. **O arroz no espigão e o milho no banhado**: Programa Provárzeas - o desenvolvimento de uma política pública e o cultivo do arroz em municípios da Bacia do Rio Araranguá. Dissertação de mestrado em história. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2011. Disponível em: <<http://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/95384>>. Acesso em: 15 de jun. 2015.

PUCCI, B. Teoria crítica e educação: contribuições da teoria crítica para a formação do professor. **Espaço Pedagógico**, v. 8, p. 13-30, 2001. Disponível em: <[www.unimep.br/~bpucci/teoria-critica-e-educacao.pdf](http://www.unimep.br/~bpucci/teoria-critica-e-educacao.pdf)>. Acesso em: 20 abr. 2015.

\_\_\_\_\_. Teoria crítica e educação: pesquisa e produção do conhecimento. In: SILVA, A. S., SILVA, I. B., ORTIGARA, V. (Orgs.). **Educação, pesquisa e produção do conhecimento**: abordagens contemporâneas. Criciúma: Ed. UNESCO, 2013.

RAMOS, J. **Dinâmica sócio-espacial da cadeia produtiva do arroz irrigado na microrregião de Araranguá-SC**. Dissertação de mestrado em geografia. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis. 2011. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/95927>>. Acesso em: 12 jun. 2015.

REMOND, R. Algumas questões de alcance geral à guisa de introdução. In: Ferreira, M.; Amado, J. (Org.). **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1996. p. 206-214.

\_\_\_\_\_. **O século XX: 1914 aos nossos dias**. São Paulo: Cultrix, 2007.

ROCHA, Antenor. Maracajá. Entrevista concedida a Odécia Almeida de Souza no dia 7 jan. 2015.

ROUSSO, H. A memória não é mais o que era. In: AMADO, J.; FERREIRA, M. **Usos & abusos da história oral**. Rio de Janeiro: F.G.V., 1996. p. 93-101.

SAFFIOTI, H. I. B. **Gênero, patriarcado, violência**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004.

SANTA CATARINA, EPAGRI. **Plano anual de trabalho**. Gerência Regional de Araranguá: Escritório de Maracajá, 2011.

\_\_\_\_\_. Decreto nº 29, de 18 de junho de 1935. Secretaria de Estado dos negócios do interior e justiça ao prefeito de Harmonia. **Circular n. 10**. Florianópolis, SC, 18 jun. 1935. Disponível em: <<http://arquivohistoricoibirama.blogspot.com.br/2011/08/decreto-de-criacao-do-feriado-do-dia-do.html>>. Acesso em: 20 jul. 2015.

SANTOS, J. L. **O que é cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

SANTOS, M. O pesadelo da amnésia coletiva: um estudo sobre os conceitos de memória, tradição e traços do passado. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. ANPOCS, São Paulo, n. 23, ano 8. p.70-84,1993.

SÁ-SILVA, J. R.; ALMEIDA, C. D. e GUINDANI, J. F. Pesquisa documental: pistas teóricas e metodológicas. **Revista Brasileira de História & Ciências Sociais**, n. 1, 2009. Disponível em: <[http://www.rbhcs.com/index\\_arquivos/artigo.pesquisa%20documental.pdf](http://www.rbhcs.com/index_arquivos/artigo.pesquisa%20documental.pdf)>. Acesso em: 5 dez. 2014.

SAVOLDI, A. O caminho inverso: a trajetória de descendentes de imigrantes italianos em busca de dupla cidadania. In: **Identidades étnicas no Sul do Brasil**. Florianópolis: NUER/UFSC, 1996. p. 62-75.

SELAU, M. **A ocupação do território Xokleng pelos imigrantes italianos no Sul catarinense (1875-1925): resistência e extermínio**. Florianópolis: Bernúncia, 2010.

SERPA, I. C. **Igreja e poder em Santa Catarina**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1997.

\_\_\_\_\_. **Os engenhos de limeira: história e memória da imigração italiana no Vale do Itajaí**. Itajaí: Univalli, 2000.

SEVERINO, J. R. **Itajaí e a identidade açoriana: a maquiagem possível**. Itajaí: Editora da Univali, 1999.

SEYFERTH, G. Camponeses ou operários? O significado da categoria colono numa situação de mudança. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, v. 29, Nova Série, 1984.

\_\_\_\_\_. A assimilação dos imigrantes como questão nacional. **Mana** [online]. 1997, v. 3, n. 1, p. 95-131. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93131997000100004](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131997000100004)>. Acesso em: 5 ago. 2015.

\_\_\_\_\_. O colono múltiplo: transformações sociais e (re)significação da identidade camponesa. **Raízes**, v.31, n.1, jan./jun., 2011. Disponível em: <[http://www.ufcg.edu.br/~raizes/artigos/Artigo\\_258.pdf](http://www.ufcg.edu.br/~raizes/artigos/Artigo_258.pdf)>. Acesso em: 5 ago. 2015.

SILVA, F. G. R.; SCHÜTZ, G. A.; SOUZA, D. A. A cadeia produtiva do fumo em Santa Catarina. **Anais do VI Encontro de Economia Catarinense: Inovações e Desenvolvimento**. Associação de Pesquisadores em Economia Catarinense. 26 e 27 abril, Joinville, 2012. Disponível em: <[http://www.apec.unesc.net/eventos\\_exibe\\_VI.htm](http://www.apec.unesc.net/eventos_exibe_VI.htm)>. Acesso em 30 jun. 2015.

SILVA, M. G. **Crescer com o Brasil**: planejamento, modernização e utopia de desenvolvimento em Santa Catarina (1970-1975). Dissertação de mestrado em história. Universidade do Estado de Santa Catarina. Florianópolis, 2012. Disponível em: <[www.tede.udesc.br/tde\\_busca/arquivo.php?codArquivo=2848](http://www.tede.udesc.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=2848)>. Acesso em: 20 de junho de 2015.

SILVA, M. M. A fumicultura em Santa Catarina: discutindo a rentabilidade à luz das implicações sociais e econômicas. In: PAULILO, M. I. S.; SCHMIDT, W. (Org.). **Agricultura e espaço rural em Santa Catarina**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2003.

SILVA, O. P. **Arqueologia dos engenhos da Ilha de Santa Catarina**. Dissertação de mestrado em história. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 1996. Disponível em: <<http://livros01.livrosgratis.com.br/cp000286.pdf>> Acesso em 15 jun. 2015.

SILVA, T. T. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu (Org. e trad.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 73-102.

SILVESTRO, M. L. et al. **Os Impactos da sucessão hereditária na agricultura familiar**. Epagri; Brasília : Nead/ Ministério do Desenvolvimento Agrário, 2001.

SIQUEIRA, R; CARDOSO, H. O conceito de estigma como processo social: uma aproximação teórica a partir da literatura norte-americana. **Imagonauta**, v. 2, n. 1.p. 92-113, 2011. Disponível em: <[http://imagonautas.gceis.net/sites/imagonautas.gceis.net/files/images/6.\\_de\\_siqueira\\_y\\_cardoso.pdf](http://imagonautas.gceis.net/sites/imagonautas.gceis.net/files/images/6._de_siqueira_y_cardoso.pdf)>. Acesso em: 4 ago. 2015.

SOUZA, O. A. de. **Conflitos e mudanças**: Os Xokleng e os imigrantes europeus no Vale do Rio Araranguá durante a segunda metade do século XIX. Monografia de curso de pós-graduação, especialização em história social e história cultural. Universidade do Extremo Sul Catarinense, 2005.

\_\_\_\_\_. **Museu, escola e comunidade**: análise da aplicação da metodologia de educação patrimonial na Rede Municipal de Ensino de Maracajá, SC (2004- 2010). Monografia de curso de Pós-Graduação em História: Gestão Arquivologia, Arqueologia, Museologia e Educação Patrimonial. Universidade do Sul de Santa Catarina. Tubarão, 2010.

SOUZA, O. A. de.; FARIAS, D. S. E. Xokleng e colonizadores: etno-história do município de Maracajá. In: FARIAS, D. S. E. **Maracajá**: Pré-história e Arqueologia. Tubarão: Ed. UNISUL, 2005.

SOUZA, O. A. de; FREITAS, B. R. de. **Educação Patrimonial nos currículos escolares da rede municipal de ensino de Maracajá, SC**: uma proposta interdisciplinar. Monografia. Universidade do Sul de Santa Catarina. Araranguá, 2004.

SOUZA, O. A.; MORAES, L. V. **Maracajá**: outras memórias, novas histórias. Florianópolis: Editora SAMEC, 2009.

SPRÍCIGO, A. C. **Sujeitos esquecidos, sujeitos lembrados**: entre fatos e números, a escravidão registrada na Freguesia do Araranguá no século XIX. Caxias do Sul: Murialdo, 2007.

STRECK, D. R. A educação popular e a reconstrução do público: há fogo sobre as brasas? **Revista Brasileira de Educação**, Campinas, v. 11, n. 32, p. 272-284, 2006. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1413-24782006000200006](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-24782006000200006)>. Acesso em 14 de ago. 2015.

\_\_\_\_\_. Entre emancipação e regulação: (des)encontros entre e educação popular e os movimentos sociais. **Revista Brasileira de Educação** [online]. 2010, v.15, n. 44, p. 300-310. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S141324782010000200007&script=sci\\_abstract&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S141324782010000200007&script=sci_abstract&tlng=pt)>. Acesso em. 10 ago. 2015.

\_\_\_\_\_. A pesquisa em educação popular e a educação básica. **Práxis Educativa**, Ponta Grossa, v. 8, n. 1, p. 111-132, jan./jun. 2013. Disponível em: <<http://www.revistas2.uepg.br/index.php/praxiseducativa>>. Acesso em: 15 nov. 2015.

TFOUNI, F. E. V.; SILVA, N. A modernidade líquida: o sujeito e a interface com o fantasma. **Revista Mal-Estar e Subjetividade**. Fortaleza, v. 8, n. 1. p. 171-194, mar. 2008. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/malestar/v8n1/09.pdf>>. Acesso em: 9 mar. 2015.

TIGRE na Festa do Colono em Maracajá. **Jornal Tribuna do Vale**. Araranguá. 18 jul. 1991.

TRILLA, J. A educação não formal. In: TRILLA, J.; GHANEM, E.; ARANTES, V. A. (Orgs). **Educação formal e não formal: pontos e contrapontos**. São Paulo: Summus, 2008.

TRIVIÑOS, A. N. S. **Introdução à pesquisa em ciências sociais**. São Paulo: Atlas, 1987.

UNESCO. **Educação um tesouro a descobrir**: relatório para a UNESCO da Comissão Nacional sobre educação para o século XXI. Brasília, 2010. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0010/001095/109590por.pdf>>. Acesso em: 5 ago. 2015.

\_\_\_\_\_. **Convenção para a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial**. Paris, 17 de outubro de 2003. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/ConvencaoSalvaguarda.pdf>>. Acesso em: 30 ago. 2015.

VERCELLI, L.A. (Org.). **Educação não formal: campos de atuação**. Col. Pedagogia de A a Z; v. 11. Jundiaí: Paco Editorial, 2013.

VOVELLE, M. **Ideologias e mentalidades**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.

WANDERLEY, L. E. **Educar para transformar, educação popular, igreja católica e política no desenvolvimento da educação de base**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1984.

WEBER, R. As comemorações da imigração no Rio Grande do Sul: o 25 de Julho, uma data e muitas histórias. **Revista Brasileira de História & Ciências Sociais**. v. 5, n. 10, dez. 2013. Disponível em: <<http://www.rbhcs.com/rbhcs/article/viewFile/195/189>>. Acesso em: 5 ago. 2015.

ZANINI, M. C. C. Reflexões sobre o colono italiano na região central do Rio Grande do Sul: breves problematizações antropológicas. **Revista de Ciências Sociais e Humanas da UFSM**. v. 22. Edição Especial. Ago. 2009. Disponível em: <<http://cascavel.cpd.ufsm.br/revistas/ojs2.2.2/index.php/sociais/humanas/search/titles?searchPage=7>>. Acesso em: 5 ago. 2015.

ZUMBLICK, W. C. **Teresa Cristina: a Ferrovia do Carvão**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1987.

**ANEXOS**

## ANEXO A: TERMOS DE CONSENTIMENTO DAS ENTREVISTAS

UNIVERSIDADE DO EXTREMO SUL CATARINENSE - UNESC  
UNIDADE ACADÊMICA DE HUMANIDADES CIÊNCIA E EDUCAÇÃO-UNAHCE  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO- PPGE  
MESTRADO EM EDUCAÇÃO

### TERMO DE CONSENTIMENTO INFORMADO

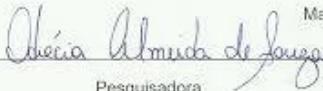
Eu, **Antenor Rocha**, Identidade nº CI-409372, após ter sido devidamente informado de todos os aspectos da pesquisa e ter esclarecido as minhas dúvidas, declaro para os devidos fins que autorizo minha participação na pesquisa intitulada **Espaço de Educação e identidades: Festa do Colono de Maracajá (SC), 1989 – 2015**, desenvolvida pela mestrandia Odécia Almeida de Souza, sob a orientação da Prof<sup>a</sup> Dra. Marli de Oliveira Costa, realizada na Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC), junto ao Programa de Pós-Graduação em Educação, para que minha entrevista seja usada integralmente ou em partes, sem restrições de prazo, citações, a partir da presente data. Da mesma forma, autorizo a sua consulta e o uso das referências em outras pesquisas e publicações e permito também a utilização e divulgação das fotografias, ficando vinculado o controle das informações a cargo destes pesquisadores da Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC).

Declaro ter conhecimento de que poderia desistir de participar a qualquer momento, sem problema algum. Ciente de que a participação nessa pesquisa não oferece risco ou prejuízo à pessoa entrevistada.

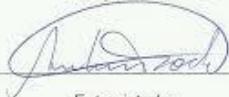
- ( ) Solicito que seja resguardada a identificação \_\_\_\_\_  
( x ) Desejo que a autoria dos depoimentos seja referida \_\_\_\_\_  
( x ) Autorizo a utilização das fotografias \_\_\_\_\_

Abdicando direitos autorais meus e de meus descendentes, subscrevo a presente declaração,

Maracajá, 19/02/2016.



Pesquisadora



Entrevistado

UNIVERSIDADE DO EXTREMO SUL CATARINENSE - UNESC  
 UNIDADE ACADÊMICA DE HUMANIDADES CIÊNCIA E EDUCAÇÃO-UNAHCE  
 PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO- PPGE  
 MESTRADO EM EDUCAÇÃO

TERMO DE CONSENTIMENTO INFORMADO

Eu, **Antônio Valdemar de Almeida**, Identidade nº 5049865, após ter sido devidamente informado de todos os aspectos da pesquisa e ter esclarecido as minhas dúvidas, declaro para os devidos fins que autorizo minha participação na pesquisa intitulada **Espaço de Educação e identidades: Festa do Colono de Maracajá (SC), 1989 – 2015**, desenvolvida pela mestranda Odécia Almeida de Souza, sob a orientação da Profa. Dra. Marli de Oliveira Costa, realizada na Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC), junto ao Programa de Pós-Graduação em Educação, para que minha entrevista seja usada integralmente ou em partes, sem restrições de prazo, citações, a partir da presente data. Da mesma forma, autorizo a sua consulta e o uso das referências em outras pesquisas e publicações e permito também a utilização e divulgação das fotografias, ficando vinculado o controle das informações a cargo destes pesquisadores da Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC).

Declaro ter conhecimento de que poderia desistir de participar a qualquer momento, sem problema algum. Ciente de que a participação nessa pesquisa não oferece risco ou prejuízo à pessoa entrevistada.

- ( ) Solicito que seja resguardada a identificação \_\_\_\_\_.
- ( x ) Desejo que a autoria dos depoimentos seja referida \_\_\_\_\_.
- ( x ) Autorizo a utilização das fotografias \_\_\_\_\_.

Abdicando direitos autorais meus e de meus descendentes, subscrevo a presente declaração.

Maracajá, 19/02/2016.

Odécia Almeida de Souza  
 Pesquisadora

Antônio Valdemar de Almeida  
 Entrevistado

UNIVERSIDADE DO EXTREMO SUL CATARINENSE - UNESC  
 UNIDADE ACADÊMICA DE HUMANIDADES CIÊNCIA E EDUCAÇÃO-UNAHCE  
 PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO-PPGE  
 MESTRADO EM EDUCAÇÃO

TERMO DE CONSENTIMENTO INFORMADO

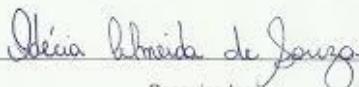
Eu, **Aristeu José Maceda**, Identidade nº 500 852-2, após ter sido devidamente informado de todos os aspectos da pesquisa e ter esclarecido as minhas dúvidas, declaro para os devidos fins que autorizo minha participação na pesquisa intitulada **Espaço de Educação e Identidades: Festa do Colono de Maracajá (SC), 1989 – 2015**, desenvolvida pela maestranda Odécia Almeida de Souza, sob a orientação da Prof<sup>a</sup> Dra. Marli de Oliveira Costa, realizada na Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC), junto ao Programa de Pós-Graduação em Educação, para que minha entrevista seja usada integralmente ou em partes, sem restrições de prazo, citações, a partir da presente data. Da mesma forma, autorizo a sua consulta e o uso das referências em outras pesquisas e publicações e permito também a utilização e divulgação das fotografias, ficando vinculado o controle das informações a cargo destes pesquisadores da Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC).

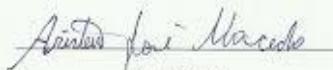
Declaro ter conhecimento de que poderia desistir de participar a qualquer momento, sem problema algum. Ciente de que a participação nessa pesquisa não oferece risco ou prejuízo à pessoa entrevistada.

- ( ) Solicito que seja resguardada a identificação \_\_\_\_\_  
 ( x ) Desejo que a autoria dos depoimentos seja referida \_\_\_\_\_  
 ( x ) Autorizo a utilização das fotografias \_\_\_\_\_

Abdicando direitos autorais meus e de meus descendentes, subscrevo a presente declaração,

Maracajá, 19/02/2016.

  
 Pesquisadora

  
 Entrevistado

UNIVERSIDADE DO EXTREMO SUL CATARINENSE - UNESC  
 UNIDADE ACADÊMICA DE HUMANIDADES CIÊNCIA E EDUCAÇÃO-UNAHCE  
 PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO- PPGÉ  
 MESTRADO EM EDUCAÇÃO

TERMO DE CONSENTIMENTO INFORMADO

Eu, Carla Cristina de Medeiros Pereira, identidade nº 3745642, após ter sido devidamente informada de todos os aspectos da pesquisa e ter esclarecido as minhas dúvidas, declaro para os devidos fins que autorizo minha participação na pesquisa intitulada **Espaço de Educação e identidades: Festa do Colono de Maracajá (SC), 1989 – 2015**, desenvolvida pela mestranda Odécia Almeida de Souza, sob a orientação da Prof<sup>a</sup> Dra. Marli de Oliveira Costa, realizada na Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC), junto ao Programa de Pós-Graduação em Educação, para que minha entrevista seja usada integralmente ou em partes, sem restrições de prazo, citações, a partir da presente data. Da mesma forma, autorizo a sua consulta e o uso das referências em outras pesquisas e publicações e permito também a utilização e divulgação das fotografias, ficando vinculado o controle das informações a cargo destes pesquisadores da Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC).

Declaro ter conhecimento de que poderia desistir de participar a qualquer momento, sem problema algum. Ciente de que a participação nessa pesquisa não oferece risco ou prejuízo à pessoa entrevistada.

- ( ) Solicito que seja resguardada a identificação \_\_\_\_\_.
- ( x ) Desejo que a autoria dos depoimentos seja referida \_\_\_\_\_.
- ( x ) Autorizo a utilização das fotografias \_\_\_\_\_.

Abdicando direitos autorais meus e de meus descendentes, subscrevo a presente declaração.

Maracajá, 19/02/2016.

Odécia Almeida de Souza  
 Pesquisadora

Carla Cristina de Medeiros Pereira  
 Entrevistado

UNIVERSIDADE DO EXTREMO SUL CATARINENSE - UNESC  
 UNIDADE ACADÊMICA DE HUMANIDADES CIÊNCIA E EDUCAÇÃO-UNAHCE  
 PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO- PPGÉ  
 MESTRADO EM EDUCAÇÃO

TERMO DE CONSENTIMENTO INFORMADO

Eu, **Claudenor Otávio Farias**, Identidade nº 15338062, após ter sido devidamente informado de todos os aspectos da pesquisa e ter esclarecido as minhas dúvidas, declaro para os devidos fins que autorizo minha participação na pesquisa intitulada **Espaço de Educação e identidades: Festa do Colono de Maracajá (SC), 1989 – 2015**, desenvolvida pela mestranda Odécia Almeida de Souza, sob a orientação da Profª Dra. Marli de Oliveira Costa, realizada na Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC), junto ao Programa de Pós-Graduação em Educação, para que minha entrevista seja usada integralmente ou em partes, sem restrições de prazo, citações, a partir da presente data. Da mesma forma, autorizo a sua consulta e o uso das referências em outras pesquisas e publicações e permito também a utilização e divulgação das fotografias, ficando vinculado o controle das informações a cargo destes pesquisadores da Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC).

Declaro ter conhecimento de que poderia desistir de participar a qualquer momento, sem problema algum. Ciente de que a participação nessa pesquisa não oferece risco ou prejuízo à pessoa entrevistada.

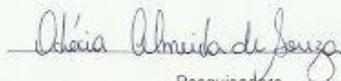
( ) Solicito que seja resguardada a identificação \_\_\_\_\_.

( x ) Desejo que a autoria dos depoimentos seja referida \_\_\_\_\_.

( x ) Autorizo a utilização das fotografias \_\_\_\_\_.

Abdicando direitos autorais meus e de meus descendentes, subscrevo a presente declaração,

Maracajá, 19/02/2016.

  
 Pesquisadora

  
 Entrevistado

UNIVERSIDADE DO EXTREMO SUL CATARINENSE - UNESC  
 UNIDADE ACADÊMICA DE HUMANIDADES CIÊNCIA E EDUCAÇÃO-UNAHC  
 PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO- PPG  
 MESTRADO EM EDUCAÇÃO

TERMO DE CONSENTIMENTO INFORMADO

Eu, **Manceel de Freitas Neto**, identidade nº 1470426, após ter sido devidamente informado de todos os aspectos da pesquisa e ter esclarecido as minhas dúvidas, declaro para os devidos fins que autorizo minha participação na pesquisa intitulada **Espaço de Educação e Identidades: Festa do Colono de Maracajá (SC), 1989 – 2015**, desenvolvida pela mestranda Odécia Almeida de Souza, sob a orientação da Profa. Dra. Marli de Oliveira Costa, realizada na Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC), junto ao Programa de Pós-Graduação em Educação, para que minha entrevista seja usada integralmente ou em partes, sem restrições de prazo, citações, a partir da presente data. Da mesma forma, autorizo a sua consulta e o uso das referências em outras pesquisas e publicações e permito também a utilização e divulgação das fotografias, ficando vinculado o controle das informações a cargo destes pesquisadores da Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC).

Declaro ter conhecimento de que poderia desistir de participar a qualquer momento, sem problema algum. Ciente de que a participação nessa pesquisa não oferece risco ou prejuízo à pessoa entrevistada.

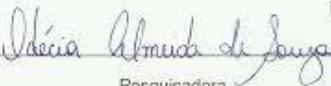
( ) Solicito que seja resguardada a identificação \_\_\_\_\_.

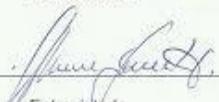
( x ) Desejo que a autoria dos depoimentos seja referida \_\_\_\_\_.

( x ) Autorizo a utilização das fotografias \_\_\_\_\_.

Abdicando direitos autorais meus e de meus descendentes, subscrevo a presente declaração,

Maracajá, 19/02/2016

  
 Pesquisadora

  
 Entrevistado

UNIVERSIDADE DO EXTREMO SUL CATARINENSE - UNESC  
 UNIDADE ACADÊMICA DE HUMANIDADES CIÊNCIA E EDUCAÇÃO-UNAHC  
 PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO- PPG  
 MESTRADO EM EDUCAÇÃO

TERMO DE CONSENTIMENTO INFORMADO

Eu, **María Chirlene de Souza Freitas**, Identidade nº 3033323 após ter sido devidamente informada de todos os aspectos da pesquisa e ter esclarecido as minhas dúvidas, declaro para os devidos fins que autorizo minha participação na pesquisa intitulada **Espaço de Educação e identidades: Festa do Colono de Maracajá (SC), 1989 – 2015**, desenvolvida pela mestranda Odécia Almeida de Souza, sob a orientação da Profª Dra. **Marli de Oliveira Costa**, realizada na Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC), junto ao Programa de Pós-Graduação em Educação, para que minha entrevista seja usada integralmente ou em partes, sem restrições de prazo, citações, a partir da presente data. Da mesma forma, autorizo a sua consulta e o uso das referências em outras pesquisas e publicações e permito também a utilização e divulgação das fotografias, ficando vinculado o controle das informações a cargo destes pesquisadores da Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC).

Declaro ter conhecimento de que poderia desistir de participar a qualquer momento, sem problema algum. Ciente de que a participação nessa pesquisa não oferece risco ou prejuízo à pessoa entrevistada.

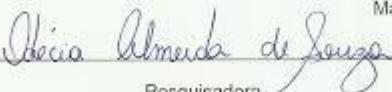
( ) Solicito que seja resguardada a identificação \_\_\_\_\_.

( x ) Desejo que a autoria dos depoimentos seja referida \_\_\_\_\_.

( x ) Autorizo a utilização das fotografias \_\_\_\_\_.

Abdicando direitos autorais meus e de meus descendentes, subscrevo a presente declaração,

Maracajá, 19/02/2016.

  
 Pesquisadora

  
 Entrevistado

UNIVERSIDADE DO EXTREMO SUL CATARINENSE - UNESC  
 UNIDADE ACADÊMICA DE HUMANIDADES CIÊNCIA E EDUCAÇÃO-UNAHC  
 PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO-PPGE  
 MESTRADO EM EDUCAÇÃO

TERMO DE CONSENTIMENTO INFORMADO

Eu, **Maristela Carradore**, identidade **1.211.209**, após ter sido devidamente informada de todos os aspectos da pesquisa e ter esclarecido as minhas dúvidas, declaro para os devidos fins que autorizo minha participação na pesquisa intitulada **Espaço de Educação e identidades: Festa do Colono de Maracajá (SC), 1989 – 2015**, desenvolvida pela mestrandia Odécia Almeida de Souza, sob a orientação da Prof<sup>a</sup> Dra. Marli de Oliveira Costa, realizada na Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC), junto ao Programa de Pós-Graduação em Educação, para que minha entrevista seja usada integralmente ou em partes, sem restrições de prazo, citações, a partir da presente data. Da mesma forma, autorizo a sua consulta e o uso das referências em outras pesquisas e publicações e permito também a utilização e divulgação das fotografias, ficando vinculado o controle das informações a cargo destes pesquisadores da Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC).

Declaro ter conhecimento de que poderia desistir de participar a qualquer momento, sem problema algum. Ciente de que a participação nessa pesquisa não oferece risco ou prejuízo à pessoa entrevistada.

- Solicito que seja resguardada a identificação \_\_\_\_\_
- Desejo que a autoria dos depoimentos seja referida \_\_\_\_\_
- Autorizo a utilização das fotografias \_\_\_\_\_

Abdicando direitos autorais meus e de meus descendentes, subscrevo a presente declaração,

Maracajá, 16/02/2016.

Odécia Almeida de Souza  
 Pesquisadora

Maristela Carradore  
 Entrevistada

UNIVERSIDADE DO EXTREMO SUL CATARINENSE - UNESC  
 UNIDADE ACADÊMICA DE HUMANIDADES CIÊNCIA E EDUCAÇÃO-UNAHCE  
 PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO- PPGE  
 Mestrado em Educação

TERMO DE CONSENTIMENTO INFORMADO

Eu, **Osmar Minatto**, identidade nº 1.089.190 após ter sido devidamente informado de todos os aspectos da pesquisa e ter esclarecido as minhas dúvidas, declaro para os devidos fins que autorizo minha participação na pesquisa intitulada **Espaço de Educação e identidades: Festa do Colono de Maracajá (SC), 1989 – 2015**, desenvolvida pela mestranda **Odécia Almeida de Souza**, sob a orientação da Profa. Dra. **Marli de Oliveira Costa**, realizada na Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC), junto ao Programa de Pós-Graduação em Educação, para que minha entrevista seja usada integralmente ou em partes, sem restrições de prazo, citações, a partir da presente data. Da mesma forma, autorizo a sua consulta e o uso das referências em outras pesquisas e publicações e permito também a utilização e divulgação das fotografias, ficando vinculado o controle das informações a cargo destes pesquisadores da Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC).

Declaro ter conhecimento de que poderia desistir de participar a qualquer momento, sem problema algum. Ciente de que a participação nessa pesquisa não oferece risco ou prejuízo à pessoa entrevistada.

( ) Solicito que seja resguardada a identificação \_\_\_\_\_.

( x ) Desejo que a autoria dos depoimentos seja referida \_\_\_\_\_.

( x ) Autorizo a utilização das fotografias \_\_\_\_\_.

Abdicando direitos autorais meus e de meus descendentes, subscrevo a presente declaração.

Maracajá, 19/02/2016.

  
 Pesquisadora



Entrevistado

UNIVERSIDADE DO EXTREMO SUL CATARINENSE - UNESC  
 UNIDADE ACADÊMICA DE HUMANIDADES CIÊNCIA E EDUCAÇÃO-UNAHCE  
 PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO- PPGÉ  
 MESTRADO EM EDUCAÇÃO

TERMO DE CONSENTIMENTO INFORMADO

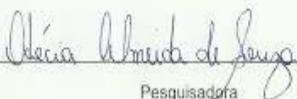
Eu, **Raimundo Darolt**, identidade nº 968262, após ter sido devidamente informado de todos os aspectos da pesquisa e ter esclarecido as minhas dúvidas, declaro para os devidos fins que autorizo minha participação na pesquisa intitulada **Espaço de Educação e identidades: Festa do Colono de Maracajá (SC), 1989 – 2015**, desenvolvida pela mestranda Odécia Almeida de Souza, sob a orientação da Profª Dra. Marli de Oliveira Costa, realizada na Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC), junto ao Programa de Pós-Graduação em Educação, para que minha entrevista seja usada integralmente ou em partes, sem restrições de prazo, citações, a partir da presente data. Da mesma forma, autorizo a sua consulta e o uso das referências em outras pesquisas e publicações e permito também a utilização e divulgação das fotografias, ficando vinculado o controle das informações a cargo destes pesquisadores da Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC).

Declaro ter conhecimento de que poderia desistir de participar a qualquer momento, sem problema algum. Ciente de que a participação nessa pesquisa não oferece risco ou prejuízo à pessoa entrevistada.

- ( ) Solicito que seja resguardada a identificação \_\_\_\_\_  
 ( x ) Desejo que a autoria dos depoimentos seja referida \_\_\_\_\_  
 ( x ) Autorizo a utilização das fotografias \_\_\_\_\_

Abdicando direitos autorais meus e de meus descendentes, subscrevo a presente declaração,

Maracajá, 19/02/2016.

  
 Pesquisadora

  
 Entrevistado

UNIVERSIDADE DO EXTREMO SUL CATARINENSE - UNESC  
 UNIDADE ACADÊMICA DE HUMANIDADES CIÊNCIA E EDUCAÇÃO-UNAHCE  
 PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO- PPGE  
 MESTRADO EM EDUCAÇÃO

TERMO DE CONSENTIMENTO INFORMADO

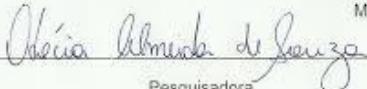
Eu, **Rosiani Aparecida Garcia Paes**, Identidade nº 3889460, após ter sido devidamente informada de todos os aspectos da pesquisa e ter esclarecido as minhas dúvidas, declaro para os devidos fins que autorizo minha participação na pesquisa intitulada **Espaço de Educação e identidades: Festa do Colono de Maracajá (SC), 1969 – 2015**, desenvolvida pela mestranda Odécia Almeida de Souza, sob a orientação da Profª Dra. Marli de Oliveira Costa, realizada na Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC), junto ao Programa de Pós-Graduação em Educação, para que minha entrevista seja usada integralmente ou em partes, sem restrições de prazo, citações, a partir da presente data. Da mesma forma, autorizo a sua consulta e o uso das referências em outras pesquisas e publicações e permito também a utilização e divulgação das fotografias, ficando vinculado o controle das informações a cargo destes pesquisadores da Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC).

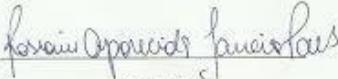
Declaro ter conhecimento de que poderia desistir de participar a qualquer momento, sem problema algum. Ciente de que a participação nessa pesquisa não oferece risco ou prejuízo à pessoa entrevistada.

- ( ) Solicito que seja resguardada a identificação \_\_\_\_\_  
 ( x ) Desejo que a autoria dos depoimentos seja referida \_\_\_\_\_  
 ( x ) Autorizo a utilização das fotografias \_\_\_\_\_

Abdicando direitos autorais meus e de meus descendentes, subscrevo a presente declaração.

Maracajá, 19/02/2016.

  
 Pesquisadora

  
 Entrevistado

UNIVERSIDADE DO EXTREMO SUL CATARINENSE - UNESC  
 UNIDADE ACADÊMICA DE HUMANIDADES CIÊNCIA E EDUCAÇÃO-UNAHCE  
 PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO-PPGE  
 MESTRADO EM EDUCAÇÃO

TERMO DE CONSENTIMENTO INFORMADO

Eu, **Thiago Machado**, identidade nº 6.242.681, após ter sido devidamente informado de todos os aspectos da pesquisa e ter esclarecido as minhas dúvidas, declaro para os devidos fins que autorizo minha participação na pesquisa intitulada **Espaço de Educação e Identidades: Festa do Colono de Maracajá (SC), 1989 – 2015**, desenvolvida pela mestrandia Odécia Almeida de Souza, sob a orientação da Prof<sup>a</sup> Dra. Mari de Oliveira Costa, realizada na Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC), junto ao Programa de Pós-Graduação em Educação, para que minha entrevista seja usada integralmente ou em partes, sem restrições de prazo, citações, a partir da presente data. Da mesma forma, autorizo a sua consulta e o uso das referências em outras pesquisas e publicações e permito também a utilização e divulgação das fotografias, ficando vinculado o controle das informações a cargo destes pesquisadores da Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC).

Declaro ter conhecimento de que poderia desistir de participar a qualquer momento, sem problema algum. Ciente de que a participação nessa pesquisa não oferece risco ou prejuízo à pessoa entrevistada.

( ) Solicito que seja resguardada a identificação \_\_\_\_\_

( x ) Desejo que a autoria dos depoimentos seja referida \_\_\_\_\_

( x ) Autorizo a utilização das fotografias \_\_\_\_\_

Abdicando direitos autorais meus e de meus descendentes, subscrevo a presente declaração.

Maracajá, 19/02/2016.

Odécia Almeida de Souza  
 Pesquisadora

Thiago Machado  
 Entrevistado