

MÁRCIA PEREIRA DOS SANTOS

O CAMPO (RE)INVENTADO: TRANSFORMAÇÕES DA
CULTURA POPULAR RURAL NO SUDESTE GOIANO
(1950-1990)

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE HISTÓRIA
2001

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

MÁRCIA PEREIRA DOS SANTOS

**O CAMPO (RE)INVENTADO: TRANSFORMAÇÕES DA
CULTURA POPULAR RURAL NO SUDESTE GOIANO
(1950-1990)**

Dissertação de mestrado apresentada ao programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em História.

Área de concentração: História Social.

Orientadora: Professora Dra. Maria Clara Tomaz Machado.

Uberlândia - MG
Universidade Federal de Uberlândia
2001

Dissertação defendida e aprovada em 12 de Julho de 2001 pela banca
examinadora:

Prof^ª. Dra. Maria Clara Tomaz Machado
Orientadora

Prof^º. Dr. Noé Freires Sandes

Prof^º. Dr. João Marcos Alem

A todos os homens e mulheres do campo
que partilharam um “cadinho” de suas
lembranças comigo.

À Eliane, Maria Clara e Jacy, pela
presença nos meus “baby’s steps” nos
caminhos da história.

A Victor Hugo, Giovanna Luiza,
Vincenzo e Alexander.

AGRADECIMENTOS

Agradecer é como celebrar um encontro não planejado, mas fundamental, assim agradeço a todas as pessoas que, de uma forma ou de outra, foram companheiras no processo de elaboração dessa dissertação. Mas, especialmente, agradeço:

À Prof^ª. Dra. Maria Clara Tomaz Machado, orientadora e amiga, cuja confiança nos permitiu encontrar a história como uma arte, a arte de fazer.

Ao Prof.^o Dr. João Marcos Alem, argüidor das bancas de qualificação e defesa, que possibilitou-nos novos horizontes para pensar o campo e os homens que ali fazem história.

Ao Prof.^o Dr. Noé Freire Sandes que aceitou participar da banca de defesa, marcando o reencontro em nossos caminhos pela história.

Ao Prof^o. Dr. Wenceslau Gonçalves Neto, argüidor da banca de qualificação, pelas intervenções pertinentes e fecundas.

Ao Prof^o. Dr. Wolney Honório Filho, pela disponibilidade em ler o trabalho.

Aos professores do Programa de Mestrado em História da Universidade Federal de Uberlândia que acreditaram em nossa proposta de trabalho, dando-nos o privilégio de fazer parte do grupo dos primeiros.

À Prof^ª. Dra. Jacy Alves Seixas, cuja paixão pela história contagiou-nos intensamente.

À caríssima amiga Eliane Martins de Freitas, por todas as ajudas, marcadas por um inestimável carinho e a certeza de que “ voar é preciso”.

À Regma Maria dos Santos irmã de dia, mês e sobrenome pelo carinho, ajuda técnica e entusiasmo.

A Valdeci Rezende Borges, Ismar Silva Costa, José Eustáquio Ribeiro e Cláudio Lopes Maia, amigos e entusiastas na cultura, no mutirão, na história e no campo, respectivamente.

Às ex-companheiras de pesquisa Ione de Lourdes Costa Vaz e Aparecida Cândida Freires que deixaram-me a tarefa de continuar.

À amiga Isabel Cristina de Souza Salomão pelo carinho e empréstimo de suas mãos na dura tarefa de transcrição.

Às alunas do Curso de História – CAC/UFG, Beatriz Maria da Silva e Sirlene Cândido Rodrigues por me apresentarem suas famílias e partilharem suas vidas comigo.

Ao Sr. Rubens de Cássia, do Sindicato de Empregadores Rurais de Catalão, à Sra. Anilda Maria do Nascimento da Agencia Rural, Escritório Regional de Catalão, e ao Sr. Manoel Silva, presidente da COACAL, pela disponibilidade em atender-me, permitindo o acesso à documentação dessas instituições.

Aos meus alunos do Curso de História – CAC/UFG, que têm me permitido descobrir o prazer quase “rabelaisiano” da atividade docente.

À amiga Luciana Borges, força sempre.

À amiga Sandra Mara Dantas companheira de ANPUHs e dessa imensa vontade de viver.

Às minhas irmãs Marta e Marise e ao meu irmão Bartolomeu, e seus filhotes, minha família.

Ao Ronymarcos Lemos e Tharsis Campos, meus amigos da modernidade, pelas horas e horas e horas ao telefone.

E, finalmente, a todos aqueles que, apresentados nesse trabalho, revelaram-me um mundo em que viver significa trabalhar e festar, festar e trabalhar, nomeadamente: Sr. Brinco e D. Maurice, D. Conceição (in memorian), Roseli, Romilda, Rosenilda, Sr. Agenor e D. Maria Abadia e filhos, Sr. José Diógenes e Maria Abadia e filhos, D. Ana e filhos, Sr. Joaquim Pereira e Dona Armanda, D. Irenita, D. Dina, Sr. Hilarino e D. Leontina e filhos, Sr. Manoel Carlito e D. Maria de Fátima e filhos e ao Sr. Tõe D’Olvinha.

“O Senhor...Mire e veja: o mais importante e bonito, do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, não foram ainda terminadas – mas que elas vão sempre mudando. Afinam ou desafinam. Verdade maior. É o que a vida me ensinou. Isso me alegra”.

(Guimarães Rosa – Grande Sertão Veredas)

SUMÁRIO

LISTA DE TABELAS, MAPAS E ILUSTRAÇÕES	09
RESUMO	10
INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1: O Município de Catalão e a construção de seus caminhos	31-74
1.1. A Cidade e a Trama do Progresso	36-60
1.2. O campo: Condições de sua Dinâmica	61-74
CAPÍTULO 2: Persistências e Transformações: novos desafios do campo	75-133
2.1. Solidariedades Outras : sujeitos, as comunidades e as associações rurais	78-111
2.1.1. Sujeitos: de caipira a camponês	78-92
2.1.2. As Comunidades Rurais	93-102
2.1.3. As Associações Rurais	103-111
2.2. Representações Invertidas: a ação do Sindicato de Empregadores Rurais de Catalão e da EMATER	112-133
2.2.1. O Sindicato de Empregadores Rurais de Catalão	115-123
2.2.2. A EMATER: Projeto de Inovação Tecnológica em Catalão.....	124-133
CAPÍTULO 3: Trabalhar e Festar, Festar e Trabalhar: a cultura popular rural recomposta pelas memórias	134-180
3.1. Trabalhar e Festar, Festar e Trabalhar: cotidiano rural no sudeste goiano	139-161
3.2. Práticas e Costumes Rurais no Presente: (re)significar e sobreviver	162-180
CONSIDERAÇÕES FINAIS	181-184
FONTES	185-187
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	188-193

CAPITULO 1
O CAMPO E A CIDADE: O MUNICÍPIO DE CATALÃO
E A CONSTRUÇÃO DE SEUS CAMINHOS

Como estou estranhando a minha terra,
Meu Catalão dos tempos de moleque
(...)
Catalão do tempo quente da política.
(...)
Como está ficando esquisito,
O meu Catalão
(...)
Está escrevendo livro, ficando granfino!
Apagando com esponja,
Letras esculpidas a formão,
Nas ruas, nas suas praças...
Será progresso?
Ou estará criando jaças?
(Catalão de minha infância, Jamil Sebba)

CAPÍTULO 2
PERSISTÊNCIAS E TRANSFORMAÇÕES: NOVOS
DESAFIOS DO CAMPO

“O tempo passa e a luta não termina
A chuva fina continua com seu véu
Igual a eu outro roceiro agradece
Deus nas alturas e os milagres do céu
(...)

E na certeza de uma colheita farta
De tudo aquilo que plantei com minhas mãos
E para o ano a labuta continua
Lavrando a terra com carinho e devoção
Eu agradeço a minha santa padroeira
Quando não deixou faltar
A chuva no sertão”.

(Oração de camponês – Pena Branca e Xavantinho)

CAPÍTULO 3

TRABALHAR E FESTAR, FESTAR E TRABALHAR:
A CULTURA POPULAR RURAL RECOMPOSTA
PELAS
MEMÓRIAS

(...)

“ Na beira da tua, oi que baile bão.

Na beira da tua eu ganhei seu coração.

Baile na beira da tua é o baile no terreiro.

Alegria na fazenda e viva pro fazendeiro”.

(Na beira da Tuia, Tunico e Tinoco)

INTRODUÇÃO

Amo a terra de um místico amor consagrado, num
esponsal sublimado procriador e fecundo.
Sinto seus trabalhadores rudes e obscuros,
suas aspirações inalcançadas, apreensões e
desenganos.

(...)

Amo a terra de um velho amor consagrado
através de gerações de avós rústicos, encartados
nas minas e na terra latifundiária, sesmeiros.
A gleba está dentro de mim. Eu sou a terra.
Identificada com seus homens rudes e obscuros,
enxadeiros, machadeiros e boiadeiros, peões e
moradores.

Partilhei com eles de esperança e desenganos.

(...)

Minha identificação com a gleba e com sua gente.
Mulher da roça eu sou.

(Cora Coralina – A Gleba me Transfigura)

LISTAS DE MAPAS, TABELAS E ILUSTRAÇÕES

1 – MAPAS:

- mapa 1: Localização do Município de Catalão 35
- mapa 2: Goiás e a Micro Região de Catalão 42
- mapa 3: O Município de Catalão e as Comunidades Rurais Pesquisadas 60
- mapa 4: Áreas de Atuação do POLOCENTRO em Goiás 72

2 – TABELAS:

- Tabela 1: Dados Populacionais do Município de Catalão 52
- Tabela 2: Propriedades rurais da Comunidade Mata Preta 80
- Tabela 3: Distribuição de Propriedades Em Catalão 91
- Tabela 4: festas Religiosas nas Comunidades Rurais Pesquisadas 150

3 – ILUSTRAÇÃO:

- Figura 1: Representação Gráfica: Comunidade Contendas 130

INTRODUÇÃO

“A pinga invém, o café num demora
Vamo tirá o cueio, da mata pra fora”
(Cantiga de demão – Ouvidor – GO)

Os versos, acima citados, são cantados em dia de demão¹. O companheiro sabe de suas regalias (a pinga, o café), mas sabe também de sua função nesse dia. Todos juntos para “tira o cueio da mata pra fora”, deixar o pasto limpo, adequado ao pastar do gado. O dia de demão é o momento da comunidade ajudar a um de seus membros que necessita de braços para realização de tarefas, que ele e sua família demorariam muito tempo para fazer. É o que acontece com um, acontece com outros, pois esse é um espaço de companheiros de situação, no qual práticas como a demão faz sentido e explicam a própria comunidade: o grupo que elabora tais soluções.

É esse o ponto de partida de nossa discussão: a cultura comunitária e solidária, forjada pelos homens e mulheres que, na zona rural, sobreviveram ou sobrevivem a constantes desafios, questionadores de sua existência e identidade. Uma cultura que definimos como popular, porque elaborada por sujeitos que não detém hegemonia social, política ou mesmo cultural e que, dessa forma, possuem maneiras próprias de expressar-se e constituir-se não se isolando ou se situando fora de uma *sociedade que é a mesma para todos*². Assim, nossa preocupação com essa cultura parte da perspectiva de olhar para o campo e para os homens que ali estão tentando explicar como historicamente vivem e constroem uma maneira específica de ver, sentir e explicar a sua existência, no mundo no qual estão inseridos. Isto porque, como afirma Chartier: *história Cultural, tal como a entendemos, tem por principal objetivo identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada e dada a ler*³.

¹ A demão é uma prática de trabalho coletivo e encontro social efetivada por comunidades rurais no Município de Catalão e cidades circunvizinhas. Ver Capítulo 3.

² CHAUIÍ, Marilena. *Conformismo e Resistência: aspectos da cultura popular no Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1987, p.24. Ver também da mesma autora: “Notas sobre Cultura Popular”. In: *Cultura e Democracia; o discurso competente e outras falas*. São Paulo: Ed. Moderna, 1982.

³ CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990, pp. 16-17.

Nossa perspectiva de história tem como parâmetro fundamental a percepção de que o mudar é histórico e interfere no modo de vida e nas respostas dadas pelos sujeitos, no seu viver e enfrentar as lutas cotidianas pela sobrevivência e melhoria de suas condições de vida. E é, desse ponto, que propomos apresentar o universo da cultura popular rural, no Município de Catalão, partindo do trabalho de campo elaborado para a pesquisa.

À semelhança do detetive, detemo-nos nos detalhes, nos sinais⁴, nas cores, nos gestos, cheiros, canções, lamentos e nostalgias que nos foram apresentados. O campo, nesses relatos, assume uma feição múltipla e salpicada pela consciência de que tudo se transforma e que é, nessa transformação, que o relembrar reconstrói o sentido do passado, à medida que o presente lhe oferece um quadro de significação para o que passou. As experiências contadas nos remetem a um modo de enfrentamento das dificuldades da vida nas roças. As lembranças não possuem uma linha de tempo, com datas e marcos, mas sim um tempo do que é significativo, daquilo que permite, de certa maneira, a esses sujeitos serem o que são, pensarem como pensam e sentirem o mundo como sentem. A partir da especificidade do presente estudo, que é trabalhar com um espaço definido, o Município de Catalão, situado no sudeste goiano, particularmente as áreas rurais que possuem a pequena e média propriedade, com grupos de moradores que formam as chamadas comunidades rurais que, nos aparecem como sustentadoras de uma certa referência de cultura, assentada em práticas, valores, costumes e saberes é que podemos definir nosso espaço de análise e compreensão da vida desses sujeitos a partir de sua cultura.

Necessário se faz atentarmos para os desafios que o termo cultura popular nos impõe. Isso porque, muitas vezes, o mesmo é usado como significando uma cultura mais pura, mais próxima ao “povo” ou, ainda, como uma cultura que se auto-regula, diferentemente de uma outra cultura forjada pelas classes hegemônicas⁵. A nosso ver, a cultura popular não é algo mais puro ou algo que, por obrigação, se opõe ao poder estabelecido. Enquanto fruto de experiências humanas, ela se constrói e se

⁴ Emprestamos de Ginzburg o termo sinais e toda a referência teórico-metodológica que ele implica, na perspectiva de o historiador permitir-se, a partir do banal e do considerado insignificante, tecer sua trama histórica. Cf. GINZBURG, Carlo. *Mitos, Emblemas e Sinais: morfologia e história*. São Paulo: Cia das Letras, 1989, pp. 143/217.

⁵ Chauí, M. “Notas Sobre Cultura Popular”. op.cit.

elabora a partir dessas, de maneira que, o que dela faz parte, está em constante movimento, estabelecendo relações diversas com grupos, valores, práticas, costumes e situações diferenciadas, às vezes de aceitação, às vezes de resistência. Percebemos, ainda, que a cultura popular possui sujeitos específicos e é, justamente, isso que necessita de um certo cuidado, porque como nos diz Maria Clara Tomaz Machado: *os profissionais da nova história social ou da História da Cultura, como preferir, elegeram, na sua grande maioria, como sujeitos da história, as pessoas comuns, intitulados na versão de Davis de “gente modesta”, “de classes subalternas” para Ginzburg “classes trabalhadoras” para Thompson e de “excluídos sociais” para Michelle Perrot.*

E a autora complementa: *a tentativa desses historiadores, mesmo que devemos encarar Thompson, Hobsbawn e Perrot de outra perspectiva teórica, é de demonstrar de que modo a experiência social de pessoas “comuns” é relevante para a compreensão do processo histórico. Estes autores têm comprovado através de seus trabalhos que é possível recriar a experiência social de sujeitos históricos até então ausentes na narrativa histórica, através de suas práticas cotidianas*⁶.

Os exemplos citados por Machado nos dão a possibilidade de lidar com grupos que, em termos teóricos, podem ser diferentemente definidos. A nosso ver, a história desses sujeitos nos conduz a um exercício de explicação histórica que leva em consideração um mundo comum, muitas vezes, alcançado de forma incompleta e parcial, à medida que esses grupos dispõem de meios de expressão diversos daqueles comumente usados pelo historiador como fonte de pesquisa, porém nos revelando o essencial a ser descoberto. Se nos propomos a tramar um sentido de história é porque acreditamos, como Veyne⁷ que no banal e no ordinário, é possível encontrar o essencial a ser revelado.

Mas como alcançar esse “banal”, esse “ordinário”, o cotidiano desses homens e mulheres que tomamos como sujeitos da história? A nossa primeira investida de pesquisa foi a composição da documentação oral. Nesse caso, nos ocupamos em a partir de histórias de vida, desvendar um mundo em transformação, que coloca em relação diferentes referências, seja o passado lembrado ou o momento presente que recorda. Nessa discussão, fundamental foi analisar as relações entre a história e a

⁶ MACHADO, Maria Clara T. “Cultura Popular. Em busca de um referencial conceitual”. In: *Cadernos de História*. Uberlândia: UFU / Laboratório de Ensino e Aprendizagem em História, v 5 – n. 5, 1994, p.76.

⁷ VEYNE, Paul. *Como se Escreve a História*. Lisboa: Ed. 70, 1987.

memória, no intuito de questionando a relação entre ambas, estabelecermos nossa linha de abordagem da documentação produzida ou alcançada pela pesquisa.

O uso da memória como possibilidade de se fazer história tem causado alguns embaraços aos historiadores, tanto em nível teórico metodológico, quanto em nível das discussões que ora alinhavam esses dois terrenos de forma indistinta, ora os separam de forma opositora. Nesse sentido, trabalhar com fonte oral⁸, como fazemos, nos chama a repensar essas questões, buscando discernir tanto nossa percepção de história quanto à perspectiva que assumimos em relação ao uso de memórias como substrato da história que produzimos.

Diversos historiadores, em diversos países, por meio de diversas abordagens produzem história a partir de relatos, de memórias de pessoas que estão vivas e que lhes relatando suas lembranças, deixam ao historiador a tarefa de contar suas histórias. Mas o que isso significa no debate que envolve história e memória?

De início assinalamos a proximidade fundamental entre história e memória por um lado e, por outro, o que as diferencia: sua especificidade na relação que estabelecem com o tempo dos sujeitos. Por história o nosso entendimento surge a partir da percepção da mesma como produção de sentidos para o passado⁹, de forma a torná-lo inteligível, mediante a relação historiador/documento, o que nos remete a entender a história escrita como produto da trama tecida pelo historiador dentro das referências que o mesmo possui para pensar seu

⁸ Sobre fonte oral ver: FERREIRA, Marieta de Moraes (Coord.). *Entre vistas, abordagens e usos da História Oral*. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getúlio Vargas, 1994.

____ (Coord.). *História Oral e Multidisciplinaridade*. Rio de Janeiro: Diadorin, 1994.

____. "História oral e tempo presente" In: MEIHY, José C. S. *(Re) Introduzindo a História Oral no Brasil*. São Paulo: Xamã, 1996.

____ & AMADO, Janaína (coord.). *Usos e Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getúlio Vargas, 1996.

PORTELLI, Alessandro. "Sonhos Ucrônicos. Memórias e possíveis mundos dos trabalhadores". In: *Projeto História*. São Paulo: EDUC, nº 10, 1993.

____. "Forma e Significado na História Oral. A pesquisa como um experimento em Igualdade". In: *Projeto História*. São Paulo: EDUC, nº 14, Fevereiro\97.

____. "O que faz a história oral diferente". In: *Projeto História*. São Paulo: EDUC, nº14, 1997.

SAMUEL, Raphael. "História local e História Oral" In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo: ANPUH: Marco Zero, vol.9, n.9, set.89/fev.1990.

⁹ No sentido do que nos coloca Certeau. Cf. CERTEAU, Michel. *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

objeto¹⁰. Já a memória contém em si elementos outros que não se articulam segundo um ordenamento dado exteriormente, mas tecido por quem lembra e, talvez, pelo sujeito alcançado por ela. Não sendo estática a memória, valendo-se de sua própria diversidade, não permite ser apreendida dentro de um ou outro esquema. Ao contrário, se permite uma licenciosidade de ser ao mesmo tempo sentido, elaboração, presença e ausência, o lembrar e o esquecer, presente que alcança o passado mas que, diferentemente da história, se projeta para o futuro.

Nesse caminho de discussão, a relação história e memória deve ser entendida como um processo de escolhas em particular. A memória, mesmo que escrita, não se esgota em história e, esta última, por sua vez, mesmo se elaborada a partir da primeira, como nos propomos fazer, não se ocupa de mais que uma faceta de memória, pois trabalha dentro da sua especificidade de re-elaboração do passado, a partir de resquícios, sinais, traços retidos deste. O debate que vem sendo travado na historiografia, em relação a essa questão propõe um quase domínio da história sobre a memória que *se impõe na medida em que são desconsideradas muitas das categorias e conteúdos da memória definidos “fora” do campo de investigação historiográfico e que a tem singularizado e definido enquanto tal. Como se vê a memória com sua relação com a história, deixa em grande medida, de ser memória para enquadrar-se nos preceitos teóricos metodológicos da(s) historiografia(s), como se*

¹⁰ Em nosso artigo “Para além dos desafios da trama: o algo mais para o fazer histórico”, partindo da análise da proposição de Paul Veyne de que *a história não deve reivindicar o estatuto de ciência, mas contentar-se com a sua condição de romance real, optamos por pensar o fazer histórico dentro de sua busca por compreender o passado e, concomitantemente, torná-lo compreensível, assim concordamos que os determinismos, por certo, não dão conta de explicar o passado ou compreender a história, mas será que a perspectiva de narrar a história é suficiente quando pensamos nossa tarefa de historiador? Mesmo que essa narrativa signifique estarmos construindo a história, de acordo com uma trama, por nós elaborada, entendemos que essa narrativa, para além do ordenamento da trama, possui algo mais, justamente o algo negado por Veyne: a explicação ou busca de sentido, poderíamos dizer de uma racionalidade para o passado. Racionalidade essa não dada pelo passado em si, mas construída, elaborada pelo historiador. Essa, a nosso ver, seria sua tarefa. O historiador, acreditamos, não está solto no ar ao escrever história – pelo contrário está inserido num universo de reflexão que é a história. De forma que não lhe basta pensar a história no intuito de tecer uma trama compreensível, necessário se faz, defendemos essa postura, tecer também uma compreensão desse passado, que seja, ao mesmo tempo, explicação, análise, crítica e interpretação (...) O sentido que reivindicamos para a história é também o compromisso que estabelecemos com a vida de outras pessoas que viveram em outro tempo e espaço e que nos intriga, convidando-nos a descobri-la, a entendê-la e, por que não, explicá-la. Essa busca também diz respeito a nós mesmos e ao tempo presente, possuindo não uma explicação, mas diversas. SANTOS, Márcia Pereira dos. Para Além dos desafios da trama: o algo mais para o fazer histórico. In: *Cadernos de Pesquisa do CDHIS*. Uberlândia: UFU/ Instituto de História/ Programa de Pós-Graduação em História, nº26, ano 13, 1º sem./ 2000, pp. 2-6.*

*ela espontaneamente se redefiniu abandonando pedaços importantes que a definem no contato taumatúrgico da história*¹¹.

Daí que se nos propomos a escrever história a partir de memórias, é preciso termos claro que esse é um terreno ambíguo. Ambíguo porque não nos ocupamos senão de alguns espaços do que chamamos de memória. Os relatos orais, nosso ponto de partida, talvez nos contem mais de nossas expectativas, diante do entrevistado, do que propriamente o que este nos diria de forma “espontânea” sem a interferência de uma questão. Porém, lidamos com as limitações da nossa condição de nos colocarmos, também, enquanto sujeito do processo, dentro das entrevistas que produzimos. Segundo Portelli, *uma entrevista é uma troca entre sujeitos: literalmente uma visão dupla. Uma parte não pode ver a outra a menos que a outra possa vê-lo ou vê-la em troca. Os dois sujeitos interagindo, não podem agir juntos a menos que alguma espécie de mutualidade seja estabelecida. O pesquisador de campo, entretanto, tem um objetivo amparado em igualdade, como condição para uma comunicação menos dissociada e um conjunto de informações menos tendencioso*¹².

A afirmativa do autor convida-nos a entender as memórias produzidas pelas fontes orais na presença do pesquisador. Ou seja, lidamos com testemunhos em que a presença de uma intenção, o desejo de saber algo se encontra diante de outra intenção, de contar algo. Nesse caso, há que se considerar o espaço do duplo, no qual nos infiltramos para a produção do documento do qual nos valem para escrita da história. O autor nos informa menos sobre o caráter técnico da entrevista do que sobre a sua expressão de vontades, subjetividades. Nesse ponto, chegamos ao que nos importa: compreender de que memória estamos falando. Lidamos, pois, com uma memória produzida segundo intenções, a dita memória voluntária¹³, não porque consideramos esta mais ativa e mais adequada ao nosso trabalho, mas porque é esse o espaço que, via fonte oral, o pesquisador alcança mais efetivamente. Levamos em conta que o relato como um todo se compõe voluntária-

¹¹ SEIXAS, Jacy Alves. Percursos de Memórias em Terras de História: problemas atuais. In: BRESCIANI, MARIA S. e NAXARA, MÁRCIA R. (Org.). *Memória e (re)sentimentos: indagações sobre uma questão sensível*. Campinas: Edunicamp, 2001. (s/nº de páginas).

¹² PORTELLI, A. Forma e Significado na História Oral: a pesquisa como um experimento em igualdade. op.cit., p.9.

¹³ SEIXAS, J. A. op. cit.

involuntariamente, isso porque a memória compõe seus próprios caminhos para recordação¹⁴ e que, lidar com isso, se torna espaço da própria sensibilidade do historiador em lidar com esse múltiplo que é a entrevista. Se considerarmos que (...) *os “planos” de memória em seu contato com a história tem sido aqueles traçados pela memória voluntária, ou seja, as relações entre memória e história têm se dado excluindo, sistematicamente, a faceta involuntária e afetiva da memória. Parece existir uma eleição, senão uma “afinidade eletiva”, no campo historiográfico, no que concerne ao trânsito memória e história: a historiografia elegeu a memória voluntária, desqualificando a memória involuntária tida como constituindo terreno de irracionalismo (s) e por essa razão avessa a história*¹⁵, veremos que no exercício historiográfico, concordamos com a autora, o historiador restringe-se ao que é, para ele cognoscível. Porém, a nosso ver, isso decorre não da consideração pura e simples da memória involuntária como irracional, mas sim de um despreparo em lidar com o afetivo, com o que avança sobre o lembrar que não se afigura dentro da intencionalidade do próprio pesquisador. A erupção involuntária de sentimentos, mágoas, felicidades, de certa forma, desconcerta um quadro estimado pelo pesquisador, em sua relação com o entrevistado, pautada mais naquilo que quer saber do que naquilo que o narrador quer contar. Nesse caso, a preponderância do trabalho com a memória voluntária atinge o cerne da discussão que é pensar a história em sua relação com a memória, como lidando com apenas alguns aspectos dessa última e nunca com ela por inteiro, mesmo considerando as implicações daí advindas.

De fato, o relato aparece-nos como um filete de uma corrente de águas maiores. E, nesse caso, a memória da qual se ocupa a história, não se esgota naquilo que foi alcançado pelo pesquisador. E isso implica, ao contrário do que pensa Nora, que a memória não está dominada e circunscrita à história. Ela, nos seus volteios de existência, sejam quais forem e de que grupos forem, não se compõe do aparente, do explícito, mas sim como pudemos experimentar em nossa pesquisa, do que é significativo para os grupos e indivíduos que nos colocamos defronte.

¹⁴ Sobre memória como composição ver: THOMSON, Alistair. "Recompondo a Memória: Questões sobre a Relação entre a História Oral e as memórias". In: *Revista Projeto História*. São Paulo: EDUC, nº15, 1995.

¹⁵ SEIXAS, J. A. op. cit. (s/ nº de página)

Nora diz que: *memória, história longe de serem sinônimo, tomamos consciência de que tudo opõe uma a outra. A memória é vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido ela está em permanente evolução, aberta a dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformidades sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, susceptível de longas latências e de repentinas revitalizações. A história é reconstrução problemática e incompleta do que não existe mais. A memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente a história uma representação do passado. Porque é afetiva e mágica a memória não se acomoda a detalhes que a confortam, ela se alimenta de lembranças vagas, telescópicas, globais e flutuantes, particulares ou simbólicas, sensível a todas as transferências, cenas, censuras ou projeções. A história, porque operação intelectual e laicizante, demanda análise e discurso crítico. A memória instala a lembrança do sagrado, a história a liberta e a torna sempre prosaica. A memória emerge de um grupo que ela une, o que quer dizer, como Halbwachs o fez, que há tantas memórias quantos grupos existem; ela é por sua natureza múltipla e desacelerada, coletiva, plural e individualizada. A história ao contrário, pertence a todos e a ninguém, o que lhe dá uma vocação para o universal. A memória se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto. A história só se liga às continuidades temporais, às evoluções e relações das coisas. A memória é um absoluto e a história só conhece o relativo*¹⁶.

A fala do autor, construída segundo uma oposição entre memória e história, vale-se da idéia de que a história ao se apossar da memória a converteu em uma operação, sobretudo intelectual. Para ele a partir do desenvolvimento capitalista, com todas as suas injunções a memória deixaria de existir enquanto suporte identitário de grupos sociais que a tivessem como sustentáculo de si, se inserindo, necessariamente nos quadros da história, tornando-se memória historicizada. Essa memória sobrevivente estaria, pois, filtrada pela história sendo possível pensá-la somente como memória histórica ou ainda habitando os “lugares de memória”, para usar a expressão do autor. É preciso, no entanto, analisarmos os posicionamentos de Nora em um quadro de referências e afirmações que se baseiam em generalizações, acerca de um mundo

¹⁶ NORA, P. Entre Memória e História: a problemática dos lugares. In: *Projeto História*. São Paulo: EDUC, nº 10, dez./1993, p. 9.

globalizado e unificado sem se ater a uma análise que levasse em conta as particularidades de grupos que ainda têm a memória como elo identificador do mesmo. Pertinente ressaltar, é que as definições que Nora discrimina, tanto em história quanto em memória, não são por si negáveis, mas a estruturação opositora que o autor elabora destitui a memória de uma existência independente da história. Se tomarmos o pensamento do autor, segundo sua perspectiva de fim da memória, enquanto ação cotidiana e viva de grupos sociais, nossa própria investigação perderia o sentido, pois lida com uma determinada memória no exercício da história, que ainda é viva e pulsante dentro dos grupos sociais alcançados por nossa investigação.

Concordamos com Nora que a história também produz uma memória, todavia essa produção é limitada pelo próprio método histórico, cuja seleção atende, especialmente a trama da história tecida pelo pesquisador e não, necessariamente, ao desejo do grupo alcançado. Daí inferimos que existem memórias outras conservadas, partilhadas e vividas pelos grupos que não são alcançadas pelo historiador e, portanto, que fazem parte do grupo e nunca de uma história sobre o grupo. Por essa injunção, a dissociação história e memória faz-se presente diante do elemento que sustenta a ambas que é a própria sociedade, diversa e múltipla. Em crítica a esse autor Seixas diz que: *tudo aquilo que chamamos hoje de memória, conclui Nora, já não o é mais, já é história.*

A memória encontra-se, assim, prisioneira da história ou encurralada nos domínios do privado e do íntimo, transformou-se em objeto e trama da história, em memória historicizada. Esse movimento é inexorável e sem volta, toda memória hoje em dia é uma memória exilada, que busca refúgio na história, restam-lhe, assim os lugares de memória (de uma memória que só vive sob o “olhar de uma história reconstituída”) como seu grande testemunho¹⁷.

Vemos, pois, a necessidade de pensarmos o nosso trabalho de historiador como um trabalho que lida com a memória, entendendo-a em suas múltiplas facetas. Não que tenhamos a obrigação de dar conta de tudo que diz respeito à memória, mas não desconsideramos que o que apreendemos da memória dos grupos que alcançamos é parte do vivido. À semelhança da memória, a história é seletiva, partidária e resultado de uma operação de escolhas que, no caso do historiador, envolve suas aspirações e perspectivas de análise. No caso

¹⁷ SEIXAS, J. A..op. cit., (s/ nº de página).

dos grupos sociais, a existência da memória se dá de acordo com suas necessidades de lembrar ou esquecer. Assim, vemo-nos alcançando a cultura popular no campo, segundo as escolhas dos sujeitos desse espaço em nos expor ou nos ocultar suas memórias. Ao historiador cabe lidar com essa dinâmica, a partir de uma leitura dos significados que determinadas afirmativas ou negativas assumem na trama.

O intuito de pensar nosso objeto de discussão, partindo especialmente da fonte oral e sua elaboração de memória, como cultura popular, se coloca nesse desafio de explicar um determinado espaço e os sujeitos que ali atuam em um tempo específico. Daí, a presente proposta de compreender em nossa pesquisa a cultura dos homens que ainda permanecem no campo e como esta cultura, que tomamos como popular, se insere num universo de trocas e contatos com outras dimensões de cultura e, portanto, de sociedade dinâmica e plural.

No início da pesquisa, esperávamos encontrar um campo quase vazio, com seus habitantes se transferindo para a cidade e sofrendo com as transformações que escapavam ao seu controle, nas décadas de 50 a 90 do século XX. Encontramos sim, esse campo sem homens e habitado por máquinas e uma monótona paisagem de soja ou girassóis. Mas, encontramos também um outro campo, no qual seus moradores permanecem em suas terras, elaborando outras táticas e astúcias¹⁸ que lhes permitem ali viver. Nesse último espaço, o homem do campo vem lutando para manter sua identidade, à medida que mantém suas concepções de mundo, com toda a normatividade que lhe é própria e que articula valores, crenças, práticas e costumes.

Interpretamos, em nível de hipótese, essa busca por manter-se no campo como uma luta por manutenção de identidade. Tal hipótese se referenda em duas percepções que o trabalho de campo permitiu: em primeiro lugar a tentativa desses homens e mulheres de impedir que a comunidade¹⁹ rural acabe, apropriando-se, para tanto, de elementos novos que lhes chegam e, articulando-os a seu modo de vida; e, em segundo lugar, a criação de estratégias que, às vezes, significa dar novos sentidos para práticas e costumes, que reforcem a sua permanência no

¹⁸ A referência para pensarmos tais conceitos é: CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano: artes do fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.

¹⁹ O termo comunidade, por enquanto, é usado apenas como denominação genérica dos conjuntos de vizinhanças que encontramos na zona rural em Catalão. Em nosso segundo capítulo, propomos discutir a idéia de comunidade explicitada tanto pelos homens do campo quanto por instituições como a EMATER.

campo. Isso porque há um contexto mais amplo que tende a empurrar o homem do campo, dedicado à produção para consumo próprio, para a cidade.

O último senso do IBGE revela que a maioria da população brasileira é urbana. Em Catalão, os dados obtidos apontam que dos 64.290 habitantes do Município, apenas 6.730 estão na zona rural o que equivale a menos de 10% da população total²⁰. O que vemos hoje é um país que tende à urbanização crescente de suas populações. Já nos anos 50 Cândido²¹, denunciava a saída do homem do campo e o significado social desse processo. Tal fato pode levar-nos a acreditar em um fim da cultura construída no mundo rural, quando se presencia a saída dessas populações e, conseqüentemente, a desarticulação das comunidades que permitiam a esses homens a sobrevivência. Sobre a vida tradicional do homem do campo, Cândido diz: *deixando de lado os que alcançavam níveis superiores da sociedade, podemos dizer que, no universo da sua vida tradicional, o caipira oscilava entre a casa isolada e o grupo de vizinhança entre a sociabilidade familiar e a sociabilidade de bairro (...)* O sistema de relações nos grupamentos vicinais funcionava como membranas de tensão superficial mantendo em equilíbrio uma população rala e fluida, rompendo-se a cada passo para dar saída aos que iam integrar-se noutros sistemas²².

Nessa leitura, o homem do campo, definido pelo autor como caipira, localizado no interior de São Paulo, ainda na primeira metade do século XX, possui a necessidade de estar dentro de um círculo de relações para além do grupo familiar, que lhe possibilite a manutenção de um equilíbrio de vida, de forma que as necessidades sejam, minimamente satisfeitas. Nesse caso, o universo rural atende às necessidades e, portanto, permite aos sujeitos continuarem as suas vidas dentro do mesmo. Porém, esse não é um mundo isento de transformações e, à medida que outros valores e necessidades vão aparecendo, as transformações vão se dando.

O que nossa pesquisa nos revelou é que, para os conjuntos de pequenos e médios proprietários, com produção familiar para sustento próprio, se fazia fundamental viver em comunidade. O mundo rural que congregava pequenos e médios proprietários constituía-se, portanto, em um conjunto de comunidades que se tornava, enquanto grupo coeso, um

²⁰ Dados Preliminares do Senso 2000. IBGE, Escritório Regional de Catalão.

²¹ CÂNDIDO, Antônio. *Os Parceiros do Rio Bonito*. 8ª ed. São Paulo: Duas Cidades, 1998.

²² *Ibid.*, p. 216.

instrumento de sobrevivência, à medida que era, no seio dessa comunidade, que se elaboravam soluções para as dificuldades da vida. Ainda se referindo aos homens do campo e sua luta pela sobrevivência em conjunto, Cândido diz: *um bairro poderia deste ângulo definir-se como o grupamento territorial, mais ou menos denso cujos limites são traçados pela participação dos moradores em trabalhos de ajuda mútua (...). A obrigação bilateral é aí elemento integrante da sociabilidade do grupo, que dessa forma adquire consciência de unidade e funcionamento. Na sociedade caipira a sua manifestação mais importante é o mutirão (...) prática tradicional*²³.

Daí a percepção de que práticas culturais como o mutirão - em nosso *locus* de estudo essas práticas possuem a denominação de demão – que constam de trabalho coletivo, solidário e que reportam a compromissos sociais, sedimentados no princípio da reciprocidade – ou as festas religiosas aparecem como elementos que, construídos socialmente, permite ao grupo solucionar as questões imediatas de falta de mão de obra, organização de suas próprias formas de religiosidade e diversão. Essa comunidade do passado é, a nosso ver, a grande referência que explica a vida dos homens e mulheres do campo que a pesquisa alcançou. Nesse caso, o interesse é pensar como essas comunidades viveram as transformações no mundo rural brasileiro, especialmente aquelas localizadas no sudeste goiano, no período que vai de 1950 a 1990, cuja expressão mais superficial é a dinâmica do crescimento populacional que, como dito, inverteu as posições entre rural e urbano, passando o último a ter a maioria da população. Nesse sentido, é preciso destacar alguns elementos que, no Município de Catalão, estão, de certa forma, contribuindo para uma alteração tanto no campo quanto na cidade. Por um lado, a exploração de minérios que a partir da década de 1960 cria uma nova dinâmica econômica no Município, por outro, a nova configuração de algumas áreas rurais do município, particularmente aquelas situadas nas vizinhanças do distrito de Santo Antônio do Rio Verde, na qual ocorre a partir de 1980 um processo de concentração de terras e produção monocultora para exportação.

Dentro do universo que definimos no espaço de pesquisa, ou seja, as comunidades rurais de Catalão, vemos que a permanência das práticas, anteriormente citadas, nos permitem acreditar que uma certa unidade

²³ Ibid., p. 67.

cultural é ainda mantida pelo grupo. Entretanto, as condições de existência dessa comunidade não mais se dimensionam pela existência de um conjunto de vizinhança, como observava Antônio Cândido, em relação ao mundo rural paulista. À luz de Chartier²⁴, nos atrevemos a dizer que o redimensionar das comunidades rurais em Catalão, via suas práticas, costumes e valores, expõe uma luta por manutenção de representações de mundo. O que queremos explicitar com isso, é que o mundo rural, no qual se forjaram as identidades e os significados da vida de muitos homens e mulheres, é um mundo em transformação. E, nesse processo, muitas vezes, as perdas implicam em abrir mão de determinados valores, que sustentam a identidade do grupo ou adquirir outros, até então, ausentes. Interpretamos, nesse caso, que o conflito se dá dentro da necessidade de não se negar a apropriar-se do novo sem, no entanto, abrir mão daquilo que se acredita.

Dessa percepção, resulta a pertinência de discutirmos nosso objeto de estudo dentro do referencial da cultura popular isso porque, como Machado, acreditamos que: *a cultura é um processo dinâmico e não se pode pensar as suas transformações como deterioração. A idéia de preservar e de valorizar não pode desconhecer as mudanças ocorridas na coreografia e no significado das práticas culturais frente as alterações históricas em que ela se insere. Antes de serem representações discursivas de uma época foram ou são parte de um mundo real no qual ao se produzir relações econômicas e sociais está se produzindo também cultura. Esse entrelaçamento de cultura as condições concretas de vida induz a pensar em transformações culturais engendradas no bojo da história, concebida enquanto processo.*

A Cultura deve ser pensada no plural e no presente como uma forma de representação viva e dinâmica das classes populares. A festa pode ter o mesmo nome, seguir ritmos tradicionais, manter laços de solidariedade, provocar prazer, renovar o lazer - porém a modernidade, as novas relações de trabalho, de mercado e consumo, a tecnologia, a informática, os meios de comunicação de massas vão ser incorporados de alguma forma no imaginário popular, possibilitando o que Certeau denomina de “invenção do cotidiano”: um refazer-se contínuo de práticas e representações populares²⁵.

²⁴ CHARTIER, R. op. cit.

²⁵ MACHADO, Maria Clara Tomaz. *Cultura Popular e Desenvolvimentismo em Minas Gerais: caminhos cruzados de um mesmo tempo (1950-1980)*. São Paulo: USP, 1998. (tese de doutoramento), p. 8.

Nesse sentido, a tendência interpretativa desse processo em nossa pesquisa poderia se estruturar a partir da percepção da crescente venda das pequenas propriedades e a formação dos latifúndios agro-industriais por toda a região. No entanto, em nosso espaço de pesquisa, essa não é a regra geral, o que nos permite elaborar outra perspectiva de análise. Nosso trabalho de campo nos apontou uma diversidade de situações na zona rural. Em algumas áreas de Catalão, a regra da concentração de terras se confirma. Tal situação se verifica na região da Tabatinga – Martírios, ao leste do município, na qual a maioria das terras se concentra em grandes propriedades que plantam soja. Ali, a presença da pequena propriedade, cuja produção se destina à sobrevivência familiar, é precária, formando um quadro de gritante contradição entre a agroindústria e o homem que tem o campo como espaço de vida, sendo a manutenção dessa vida o que mais lhe importa.

Em outras regiões, como é o caso da Mata Preta, ao norte do município, as pequenas propriedades resistem sem conseguir manter a comunidade, tal como a mesma existiu em épocas anteriores, de forma que, a principal estratégia para manter essa pequena propriedade, como espaço de vida, se dá com a formação de associações de pequenos produtores, o que rearticula os laços comunitários e permite a continuidade das famílias no campo. Na Fazenda dos Casados, município de Cumari e Fazenda Cruzeiro, ao sul do município de Catalão, que podemos agrupar numa mesma região, deparamo-nos com a predominância total da pequena propriedade, que variará entre 30 a 100 alqueires de terra. Nessa região, a comunidade rural continua viva e apresentando uma dinâmica de organização própria que, paralelamente, presencia (apropria-se) de outras formas organizativas, como é o caso das associações rurais, para manutenção do grupo. Verifica-se, nessa região, a manutenção de costumes e práticas tradicionais, forjados por laços comunitários que se estruturam segundo aquela organização antiga e, também, novos costumes e práticas inseridos nas comunidades por meio de novas demandas, como é o caso das formas de trabalho elaboradas pelas associações de pequenos produtores rurais.

A primeira leitura a fazer dessas diferenças é que a categoria campo não pode ser usada indistintamente. O que se afirma para uma região da zona rural não pode ser afirmado para outra, de forma que nos vimos na necessidade de definir regiões específicas com as quais fosse possível desenvolver nossos propósitos de pesquisa, definindo, ainda, sobre que

campo estamos falando e sobre que homem do campo nos ocupamos. Assim, tomamos como nosso foco central de atenção as regiões onde predominam as pequenas propriedades de produção familiar, nos valendo de outras regiões, com as quais temos contato, no intuito de estabelecermos paralelos e comparações. Isso porque nessas regiões delimitadas é que uma cultura popular rural ainda se faz presente de forma mais efetiva, tanto nas práticas e costumes, quanto nos valores e crenças que ali permanecem, ainda que mesclados a influências outras que esse mundo vem recebendo.

Nesse sentido, verificamos que a condição da permanência da comunidade rural se dá à medida que se mantém a terra. A mudança ocorre, e tendemos a acreditar nisso, na dimensão que as comunidades organizaram para manterem-se, frente a mudanças estruturais mais amplas que vem ocorrendo no mundo rural como um todo. Depois de desenvolver um trabalho de campo em algumas dessas comunidades, notamos que o antigo modo de organização, que explicava a existência de práticas como a demão, já não responde a todas as necessidades do grupo, de maneira que ao lado dessa organização, articulada por laços de parentesco, vizinhança e amizade, surgiram outras formas de organização que permitiram a essas comunidades um novo caráter, marcado por presenças que até então não se mostravam nesse mundo. Nossa hipótese se assenta na percepção da cultura forjada por uma circularidade de elementos, haja vista que no período destacado o campo também participa de processos de inserção de rádio, televisão, eletrificação rural, transportes automotores que aumentam os contatos com os núcleos urbanos, inclusive permitindo o acesso a escolas urbanas, e tantos outros. Esse processo pode ser lido como contatos com referências de mundo diversas daquelas que até então tinham contato com o mundo rural.

Teoricamente a noção de circularidade cultural, que encontramos em Mikhail Bakhtin²⁶ e Carlo Ginzburg²⁷, referenda nossa intenção de compreender um universo que enfrenta o novo sem, no entanto, abrir mão daquilo que explica sua existência. Isso significa dizer que a cultura, tomada nessa perspectiva, pode ser encarada como espaço que permite a historicidade de práticas e costumes, pois, tanto permanências, quanto transformações, são possibilidades na vida dos sujeitos, a partir de seu

²⁶ BAKHTIN, Mikhail . *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec/ UNB, 1993.

²⁷ GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição*. São Paulo: Cia das Letras. 1987.

contato com outras concepções de mundo. Sobre esta questão Ginzburg, partindo da referência de Bakhtin, diz que a cultura se dinamiza no contato entre os grupos diferenciados, ou seja, *temos por um lado dicotomia cultural, mas, por outro circularidade, influxo recíproco entre cultura subalterna e a cultura hegemônica, particularmente na primeira metade do século XVI*²⁸.

Assim, percebemos que a comunidade rural de hoje, por certo prisma, resulta de um processo elaborado por seus membros, no intuito de continuarem tendo o mesmo modo de vida o mesmo que tiveram seus pais e avós, também pequenos proprietários, porém aceitando, ou apropriando-se de novos elementos que melhoram suas condições de vida e de produção, num movimento de circularidade que, ao mesmo tempo, é criativo e conservador.

Dessa forma, compreendemos que a troca de influências, de valores, de necessidades entre os espaços de relação em que vivem esses sujeitos é muito forte. Aqui está o essencial de nosso trabalho, que é desvendar e compreender mudanças e permanências. Mudanças que interpretamos como articuladas a uma maneira muito própria de nossa sociedade compreender seus espaços de existência: o campo e a cidade. E permanência como forma, inclusive, de resistência a uma lógica e a um mundo que é novo a esses sujeitos e que, em certa medida, desfaz relações antigas, submetendo-as a racionalidade do capital, tal como foi construída por uma visão de mundo centrada em um ideal cidadão de sociedade.

Raymond Williams nos permite tecer algumas considerações sobre as relações entre campo e cidade, especialmente na forma com que estes espaços são representados na sociedade ocidental. O autor nos diz que: *em torno das comunidades existentes, historicamente bastante variadas, cristalizam-se e generalizam-se atitudes emocionais poderosas. O campo passou a ser associado a uma forma natural de vida – de paz, inocência e virtudes simples. À cidade associou-se a idéia de centro de realizações – de saber, de comunicação, luz. Também constelaram-se poderosas associações negativas: a cidade como lugar do barulho, mundanidade e ambição; o campo como lugar do atraso, ignorância e limitação. O contraste entre campo e cidade enquanto formas de vida fundamentais remonta à antiguidade*²⁹.

²⁸ Ibid., p 20-21.

²⁹ WILLIAMS, R. *O Campo e a Cidade: na história e na literatura*. São Paulo: Cia das Letras, 1989, p. 11.

Nessa perspectiva, a visão tradicionalmente elaborada para o campo e para a cidade, tanto de forma positiva quanto de forma negativa, parte essencialmente de idealizações que não dão conta desses espaços como sendo construídos por diferentes experiências sociais e diferentes sujeitos. Williams continua nos dizendo que: *o campo e a cidade são realidades históricas em transformação tanto em si próprias quanto em suas inter-relações. Temos uma experiência social concreta não apenas do campo e da cidade, em suas formas mais singulares, como também de muitos tipos de organizações sociais e físicas intermediárias e novas.*³⁰

Assim sendo, percebemos a necessidade de investigar sobre que campo e que cidade estamos falando. Há uma “realidade histórica” que nos exige, enquanto pesquisadores, decifrar o mundo do qual participam nosso objeto e sujeitos, porque não podemos pensar a cidade da qual nos ocupamos, no caso Catalão, como definida por outras cidades que não experimentam a realidade aqui construída e mesmo representada por quem aqui vive, existe. Nesse sentido, uma especificidade pode ser observada, mesmo se considerarmos as políticas e projetos governamentais impostos à sociedade brasileira. Da mesma forma, o campo do qual falamos possui especificidades que o diferencia dentro da própria região no qual se situa. O campo do “fazedor de demão” não é o mesmo campo do “plantador de soja”, inseridos no mesmo município. O que notamos de fundamental importância para nosso trabalho é compreender esses espaços dos quais falamos, seus sujeitos e, essencialmente suas práticas e costumes, inseridos numa dada realidade histórica e cultural que se nos apresenta em transformação. Nesse caso, a noção de circularidade cultural pode ser enriquecida se pensamos nas trocas culturais como trocas de representações de mundo, notando que estas não se dão independentes de conflitos ou antagonismos.

Sobre isso Roger Chartier nos diz que *as representações do mundo social assim construídas, embora aspirem a universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses de grupos que as forjam (...). As percepções do social não dão de forma alguma discursos neutros: produzindo estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas) que tendem a impor uma autoridade à custa de outros por ela menosprezados, a legitimar um projeto reformador ou*

³⁰ Ibid., p. 387.

*justificar para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas. Por isso uma investigação sobre as representações supõe-nas como estando sempre colocadas num campo de concorrências e competições cujos desafios se enunciam em termos de poder e dominação. As lutas de representações têm tanta importância como as lutas econômicas para compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe ou tenta impor, a sua concepção do mundo social, os valores que são os seus, e o seu domínio*³¹.

Dessa reflexão, é possível distinguir algumas leituras sobre o campo que expressam uma forma de interpretá-lo como *locus* do arcaísmo, da ignorância e do “atraso”. Contudo, para quem vive na roça, suas práticas, valores, crenças e costumes são dimensionados por sua importância e significação dentro do grupo. E isso implica que, mesmo diante das mudanças, as tentativas de manter essas instâncias se dão freqüentemente. Na realidade, não é simplesmente tentativa de práticas e costumes, isso se dá enquanto tendo importância para o grupo e enquanto necessária. Se pensarmos como Certeau sobre a cultura³² poderemos dizer que um grupo mantém o que lhe é significativo e o que tem relevância em suas vidas, de forma que articula o que possui ao diferente, se apropriando de suas instâncias, mas mantendo o essencial de suas práticas.

Daí, nossa inferência de que quando esses costumes alcançam os círculos hegemônicos de cultura isso não ocorre de forma espiral, pois assumem uma razão de ser passadista e, portanto, destituída de possibilidade real de existência nesse mundo moderno³³. Independente da forma de como essas práticas sociais são percebidas fora de seu contexto, o importante é perceber o seu significado para o grupo no qual sua existência é efetiva. Refletir sobre isso é um dos desafios que propomos em nosso trabalho quando estabelecemos como objetivo compreender esse processo, a partir da percepção de que a zona rural é, ainda, hoje espaço de existência social que envolve uma vida de múltiplas experiências, que não se deixam destruir pelo novo que chega, mas que buscam assimilá-lo, permitindo, assim, inúmeras mudanças dentro de si.

Muito contribuiu para nossa nova percepção do homem do campo a metodologia de pesquisa que elaboramos em nosso trabalho. Inicialmente

³¹ CHARTIER, R. op. cit., p. 17.

³² CERTEAU, Michel de. *A Cultura no Plural*. Campinas/SP: Papyrus, 1995.

³³ Tal como nos foi possível observar em reportagens da TV local, TV Pirapitinga, repetidora de Rede Globo de Televisão em reportagens sobre mutirões rurais no município de Catalão. Obtivemos duas dessas reportagens realizadas no ano de 2000.

pensávamos em trabalhar com entrevistas e observações *in loco*. Fomos para as propriedades e lá nos deixamos ficar para além do momento das entrevistas. E foi, justamente, o acompanhamento do cotidiano de vida dentro das fazendas que nos permitiu a percepção de que nosso grande desafio era compreender a permanência das pessoas nas propriedades e, ainda, a permanência das comunidades rurais. A convivência nas fazendas nos deu a dimensão de que o presente é o tempo determinante para as vidas dos que ali estão e que, a preocupação com esse presente, aponta para o que esperam para o futuro, especialmente no que se refere aos filhos.

Além das fontes orais vale ressaltar o importante contato com outras fontes documentais que deram-nos impressões e representações diversas sobre o nosso objeto de análise. Os historiadores locais, as atas e estatutos das Associações Rurais, os ofícios, estatutos e atas do Sindicato de Empregadores Rurais de Catalão, os Cadernos de Convivência do Projeto de Inovação Tecnológica da EMATER e outros documentos encontrados, possibilitaram-nos o contato com leituras sobre o campo e os homens que ali estão permitindo que apreendêssemos representações e concepções que ajudaram-nos a estruturar de forma mais ampla a reflexão proposta.

Como apresentado anteriormente, nossa discussão parte da intenção de pensar o campo como espaço de vida e espaço de construção de cultura. Desse objetivo mais geral, que acreditamos envolver todo o trabalho, definimos alguns objetivos específicos que cada capítulo deverá alcançar. Dessa forma, a divisão proposta responde à maneira como pensamos tecer uma trama social, em que pesem as articulações de tempo, espaço, sujeitos e situações dentro de um itinerário que nos permita compor uma história que, a partir do passado, nos possibilite pensar o presente e vice e versa.

Assim sendo, dividimos o presente texto em três capítulos. No primeiro, faremos uma leitura do município de Catalão, objetivando compreender como historicamente o campo e a cidade foram pensados e representados. Para tanto, valemo-nos, dos historiadores locais, interpretando os mesmos como propagadores de um discurso progressista que tenta criar um município do futuro centrado num ideal industrial tanto da cidade quanto do campo. A esses, aliamos outras discussões historiográficas que foram produzidas sobre Catalão. Na segunda parte do capítulo, discutiremos as políticas agrícolas nacionais e a inserção ou não do município de Catalão nas mesmas.

No segundo capítulo, faremos uma análise do campo enquanto espaço de vida, buscando compreender que novas realidades se constroem para os homens que ali estão, dadas suas relações com outras concepções de mundo. Faremos ainda uma discussão a cerca das visões que algumas instituições possuem do homem do campo e como, a partir dessas visões estruturam seu trabalho na zona rural. Nesse capítulo, partimos de um conjunto documental produzido pelas associações rurais, atas de reuniões e estatutos, e outro conjunto produzido pela EMATER, escritório regional de Catalão, composto de Cadernos de Convivência produzidos pelo Projeto Inovação Tecnológica empreendido na zona rural catalana na década de 80. Partimos, ainda, de documentos recolhidos junto ao Sindicato de Empregadores Rurais de Catalão e de todo o acervo documental que produzimos durante a pesquisa, composto de entrevistas, fotografias e vídeos.

Nosso terceiro capítulo é dedicado a pensar as práticas culturais, especialmente as práticas de trabalho coletivo e encontro social, que ainda fazem parte da vida dos homens do campo e mesmo aquelas que permanecem como lembrança o que implicará em discussões sobre memória e recordação. Esse capítulo será desenvolvido a partir das histórias de vida produzidas durante a pesquisa, 1999/2001, ressaltando o uso de uma documentação oral produzida entre 1995 e 1997, momento em que empreendemos nossas primeiras reflexões sobre o campo.

CAPÍTULO I

O MUNICÍPIO DE CATALÃO E A CONSTRUÇÃO DE SEUS CAMINHOS

Nosso primeiro capítulo tem como objetivo discutir o município de Catalão entre as décadas de 50 e 90 do século XX. Para tanto, entendemos necessário pensar a formação desse município e sua constituição como unidade política dentro do estado de Goiás, observando, ainda, a sua inserção nos projetos e planos nacionais de desenvolvimento, tanto no que se refere ao campo quanto à cidade. Essa necessidade responde à proposta de discussão que é refletir sobre a cultura de homens e mulheres que ainda possuem o campo como espaço de vida. A história a ser construída tem como intenção problematizar a memória local elaborada sobre o município de Catalão, discutindo por isso o seu ideário do urbano que relega a um segundo plano a formação rural do município, e a própria concepção de campo expressa pelas elites locais.

O objetivo de pesquisa se guia pela percepção do campo como espaço de vida que se inter-relaciona com a cidade sem, no entanto, tomá-lo como espaço que ora se opõe, ora dela depende. Partimos da percepção de que a zona rural catalana compõe-se historicamente dentro de um movimento maior do mundo rural no Brasil que, até meados do século, possuía uma dinâmica e que, a partir desse momento, começa a vivenciar um processo de transformação, permitido tanto por mudanças em termos de políticas agrícolas e reordenação das formas de apropriação de terras, quanto por mudanças nas concepções de cidade que por todo o país reordenaram o espaço público, condenando tudo o que não respondesse a um ideal de cidade moderna, destituída de resquícios de atraso³⁴, compreendido como permanências da cultura rural, movimento este que já pode ser visualizado em Catalão a partir dos anos 30³⁵.

³⁴ Sobre as oposições moderno/atrasado, antigo/moderno ver: LE GOFF, Jacques. *Memória e História*. 2ª Ed. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1992, pp. 167-202/233-281.

³⁵ A análise de Aline A. Fonseca sobre Catalão, nos anos trinta, aponta para as políticas locais de reordenação do espaço urbano desencadeadas no governo de Púlbio de Souza, que tencionando mudar a cidade tomou medidas de higienização que desagradaram a população haja vista a proibição de animais nas ruas, rodas de bate papo e cadeiras nas calçadas e, até mesmo, a plantação de bananeiras nos quintais, símbolos da falta de higiene, na visão do então prefeito, dado o uso das mesmas como latrinas. TAVARES, Aline M. Fonseca. *Perspectivas de Uma Nova Abordagem para a História de Catalão*. Catalão: CAC/UFG, 1995. (monografia)

Para desenvolvimento desse capítulo, optamos por dividi-lo em duas partes. Na primeira parte pretendemos re-contar a história do município a partir do questionamento de como a mesma vem sendo elaborada. Nesse item, pretendemos usar como fontes os historiadores locais, entendidos como memorialistas, que produziram suas obras no período compreendido entre a década de 30 a década de 90 do século XX, relacionando-os, ainda, a obras de historiadores profissionais que discutiram o município de Catalão. Em relação aos historiadores locais três obras em particular nos instigaram à discussão: em primeiro lugar, *Catalão Ilustrado*, de Antônio Jorge Azzi³⁶ (1937), no qual o autor descreve a cidade, contando sua história a partir de fatos considerados por este dignos de serem perpetuados como história do lugar. O segundo é, *Catalão estudo histórico e geográfico*, de Maria das Dolores Campos³⁷ (1979), cuja intenção da autora é fornecer material de pesquisa sobre a cidade aos alunos da rede de ensino e ainda servir de memória do Município, para que o mesmo não caia no esquecimento; e o terceiro, *Catalão, lendas e Histórias*, de Cornélio Ramos³⁸ (1997), no qual o autor mescla a “ verdadeira” história do Município a lendas e histórias que a tradição oral conserva sobre o lugar. Em termos gerais, os três estudos apresentam determinadas características que respondem ao propósito desse tipo de produção de história memorialista, como avalia Eliane Martins de Freitas: *as principais características dessas obras, são apresentarem por um lado, em sua maioria, glorificações de grandes personagens políticos, de acontecimentos econômicos e políticos que marcaram a vida da cidade desde seu nascimento. Por outro lado, uma preocupação com a exatidão dos fatos narrados isto é, a busca de uma verdade histórica absoluta (...), a idéia de verdade é sempre ressaltada nas primeiras páginas, e reafirmada através da reprodução ao longo da narrativa, de vários documentos históricos na intenção de “comprovar” o que está sendo dito sobre este ou aquele assunto*³⁹.

Tencionamos problematizar a visão desses autores sobre a história de Catalão, principalmente no que se refere às noções de campo e cidade. Neles é possível visualizar as

³⁶ AZZI, Antônio J. *Catalão Ilustrado*. São Paulo: Lonotechnica, 1938.

³⁷ CAMPOS, Maria das Dolores. *Catalão Estudo Histórico e Geográfico*. Goiânia: Tipografia e Editora Bandeirantes, 1979.

³⁸ RAMOS, Cornélio. *Catalão Poesias, Lendas e Histórias*. 3ª Ed. Catalão: ED. e Gráfica Modelo, 1997.

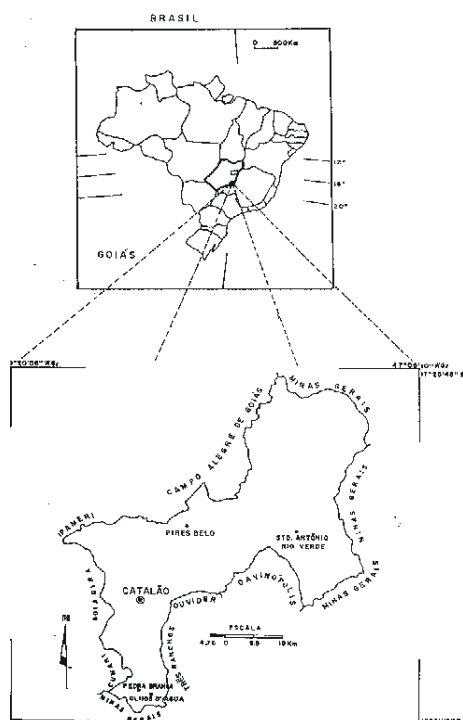
³⁹ FREITAS, Eliane Martins. *Memória Histórica de Catalão: a produção dos historiadores “amadores”*. Catalão: CAC-UFG, 2000, digi., p. 02. (texto livre)

mudanças ocorridas nesses espaços, a partir da noção de atraso e progresso, o que se mostraria na concepção de que quanto mais a sociedade catalana se afastasse das práticas e costumes rurais, mais desenvolvida e progressista ela seria. Assim, nessa primeira parte do trabalho, elaboramos como eixo de discussão a idéia de progresso que identificamos nos historiadores locais. Tal questão nos possibilita perceber nessa história, que não há lugar para o campo como espaço de cultura. Todas as histórias do município são histórias de seu núcleo urbano. Aqui se apresenta como fundamental em nossa discussão o estudo *O Campo e A Cidade: na história e na literatura* de Raymond Willians⁴⁰, bem como algumas leituras mais específicas sobre a cidade e mesmo sobre os historiadores locais de Catalão, e, ainda, estudos sobre o Estado de Goiás. Dessa forma, a primeira parte desse capítulo se dedica a pensar a “ história de Catalão”.

Na segunda parte do capítulo discutiremos como o Município de Catalão se situa dentro de políticas governamentais forjadas para o campo, principalmente a partir de 1950. Nesse item descreveremos o espaço rural alcançado pela pesquisa e, em termos gerais, a preocupação política com a zona rural via projetos e estratégias dos governos federais e estaduais.

⁴⁰ WILLIANS, R. op. cit.

Mapa 1: Localização do município de Catalão:



Fonte: MENDONÇA, Marcelo R. *A Questão Regional e o Campesinato – a alhicultura em Catalão – GO*. Goiânia : UFG/ICHL, 1998.

1.1 - A CIDADE E A TRAMA DO PROGRESSO

“ De um passado glorioso desperta
Catalão vem viver o esplendor
Tua história, teus filhos em festa
Querem hoje cantar com ardor

Terra ativa de encantos escóis
Na lembrança dos teus viverás
Foste terra de doutos e heróis
Catalão, Atenas de Goiás

De Goiás, de Goiás
Catalão é símbolo de paz (bis)

Quando em sonhos partiu Anhanguera
No afã bandeirante de então
Como marco deixou nesta terra

Uma cruz a brilhar na amplidão

E da luz desses raios vivemos
Numa fé mais ardente e viril
Esperando que um dia veremos
Catalão, orgulho do Brasil

Do Brasil, do Brasil

Catalão é terra varonil”⁴¹

Citando, inicialmente, o hino oficial de Catalão, tencionamos discutir tanto uma concepção de passado quanto uma concepção de futuro, forjadas para o Município por aqueles que o pensaram e o descreveram. Concepção essa que, a nosso ver, o hino da cidade escrito por ocasião de seu centenário em 1959, vem explicitar. Tomamos, assim, a tarefa de questionar que município é este, cantado e recantado pelos que aqui viveram ou que aqui passaram, que pressupõe uma forma de ver a cidade na perspectiva de uma representação, que reflete mais um ideal a ser alcançado do que uma experiência vivida.

⁴¹ Hino oficial de Catalão, letra de Aguinaldo de Campos Netto e música do maestro Frederico Campos, 1956, citado por: CAMPOS, M. D. op. cit.

O passado glorioso a ser cantado pelos filhos da terra varonil remonta a meados do século XVIII, quando do avanço bandeirante pelo interior do Brasil. Glorificado como o herói primeiro das terras de Catalão o bandeirante Bartolomeu Bueno da Silva, filho do também herói goiano, Anhanguera, aparece como aquele ao qual se credita a descoberta, ou pelo menos a semente germinadora, do que seria mais tarde a “Atenas de Goiás”⁴². Azzi, um historiador local de Catalão, relata:

O capitão-mor Bartolomeu Bueno da Silva, filho do Anhanguera, pondo em execução o que ajustara com o governador Rodrigues Menezes saiu de São Paulo a 3 de julho de 1722 a frente de numerosa comitiva com destino a região em que se achavam localizados os índios goiases com o objetivo de explorar as riquezas então nelas existentes e aprisionar índios (...) Transpondo o Rio Paranaíba nele abriu o porto velho, atual porto do Lalau; depois de haver deixado “nas proximidades da margem direita do ribeirão um marco assinalando sua passagem” continua daí sua penosa viagem através dos sertões goianos. Esse marco era uma cruz a qual observa Randolpho Campos, “ficou-nos como lembrança aí na fazenda dos casados, um documento histórico do município que impatrioticamente desprezamos em favor da velha capital do estado”⁴³.

Descrevendo em minúcias como a cidade se encontra naquele momento, o autor faz ainda uma breve história da descoberta das terras goianas, bem como das circunstâncias que teriam permitido a formação do Município de Catalão. O trecho citado nos permite duas considerações iniciais sobre as origens do lugar. Primeiramente observamos que, ao lamentar a perda do marco histórico que

⁴² Segundo Cornélio Ramos o slogan “Catalão, Atenas de Goiás” foi criado e lançado na imprensa goiana pelo professor Francisco Ferreira dos Santos Azevedo, no início do nosso século (Século XX). Na época alguns intelectuais fizeram uma avaliação do nível cultural dos municípios goianos e verificaram que Catalão se destacava dentre os demais. (...) Catalão, com seu morrinho encimado pela igreja de São João, pareceu aos nossos eruditos daquele tempo ter uma certa semelhança com a cidade de Atenas, também com seu morrinho, ou seja, sua colina da Acrópole, encimada pelo Parthenon. RAMOS, C. op. cit., pp. 57/58. Nossa leitura sobre essa imagem, (re)apropriada no hino oficial de Catalão em 1959, reforça nossos questionamentos da construção de passado feita pelos historiadores locais. Destinada a caracterizar o município, até então terra da violência, essa imagem recomposta pelos historiadores locais cria um novo Catalão, como terra que possui uma alta produção intelectual. A imagem de Atenas, trás para a cena histórica não coronéis e jagunços mas sim poetas, seresteiros e outros que demonstravam a riqueza cultural do lugar. Dessa forma, é presente nas histórias locais, especialmente no autor citado, a referência constante a escritores de renome nacional que passaram por Catalão – como Bernardo Guimarães, que esteve em Catalão entre 1852 e 1854 e 1861 a 1862, exercendo a função de Juiz de Direito e Órfãos em ambos os períodos e, ainda, a presença de Fagundes Varela, que esteve em Catalão durante sua infância no período de 1851 a 1853, quando seu pai nomeado juiz de Direito da Comarca do Meia Ponte, Pirenópolis, quis fixar residência em Catalão – que demonstrariam um passado possível de ser o precursor do progresso e modernidade da modernidade do Município. Nesse sentido, a “Atenas de Goiás” é o recurso de passado que permitiria, como diz o hino da cidade, que Catalão se tornasse no futuro o “orgulho do Brasil”, criando assim um elo de continuidade entre passado e presente.

⁴³ AZZI, A. J. op. cit., p. 15

atestava a passagem do bandeirante por estas terras, procura-se dar legitimidade à tese de que Catalão inicia sua história por obra do avanço bandeirante sobre o interior do Brasil. Nesse caso, a concepção do bandeirante, herói desbravador pesa, a nosso ver, em toda a narrativa sobre a origem de Catalão. O passado glorioso precisa de um, também glorioso personagem, e o bandeirante, na história citada, assumirá essa função, ainda que não apareça como aquele que nomeia o Município, crédito dado a um espanhol que por ali ficou e estabeleceu um ponto de apoio a outros bandeirantes, cujo cognome seria Catalão. É o bandeirante a pessoa que responde às indagações desses historiadores acerca dos períodos iniciais de Catalão. Dessa forma, o Catalão ardente e viril do passado, representado pela grandeza do bandeirante, prefigura um futuro orgulhoso de progresso e paz. Passado e futuro se entrelaçam numa trama que vislumbra uma evolução contínua, rumo à grandiosidade. O caráter evolucionista da narrativa constrói um vínculo entre o que se tinha e o que deve permanecer. A bravura do bandeirante será o tônico a ser preservado pelos filhos da terra, para construção do futuro.

Em segundo lugar, o autor nos possibilita questionar esse marco fundante. Se levarmos em consideração o espaço do qual falamos, notaremos que, muito mais que os bandeirantes, é o movimento contínuo de migrantes vindos de São Paulo e Minas Gerais que permite a formação de inúmeros municípios do sul de Goiás, senão do Estado como um todo. Assim sendo, creditar a origem do município a um bandeirante vem expressar a visão de história que Azzi expõe, a história do grande feito, do grande homem. Como salientamos, no início deste capítulo, a visão do historiador local objetiva dar uma lógica, um sentido à representação que está construindo e que tem uma função a cumprir na sociedade. Nesse sentido, esses escritos históricos se destinam a *ser útil aos alunos e catalanos que desejam conhecer e estudar nosso Município*⁴⁴, e ao conhecer os bravos homens que fizeram parte dessa história os tenha como exemplo a ser seguido. Disso resulta a perspectiva descritiva e informativa destes estudos, que tenta alinhar passado, presente e futuro num contínuo progressivo, destacando como o presente se afigura melhor que o passado e como o futuro há de ser ainda melhor, salientando que estes tempos são construídos por grandes homens, cujos nomes se perpetuarão numa memória a ser preservada do esquecimento, por um relembrar constante de seus feitos e aventuras.

Com isso, os bandeirantes tornam-se figuras unânimes entre os historiadores locais, como aqueles que desbravaram o sertão brasileiro, enfrentando a natureza em seu estado

⁴⁴ CAMPOS, M. D. p. cit., p. 09.

mais puro. Encontrar bichos, plantas exóticas, índios ferozes, matas densas sem caminhos ou condições de trânsito é a marca da aventura desses homens. E, se seus objetivos não são tão apreciados, pelo menos suas realizações passam a ser louvadas e tidas como o princípio formador de um mundo novo. Neste sentido, tanto Azzi e Campos quanto Cornélio Ramos⁴⁵ “louvam” o filho de Anhanguera como o descobridor das terras catalanas.

Não é nossa intenção questionar os “sonhos do Anhanguera” para compreender sua figura como personagem eleito pelos historiadores locais como o herói do sertão. Notamos que é, porém, a partir dos relatos sobre os bandeirantes e desbravadores que algumas pistas sobre a formação do Município vão nos dando um itinerário possível. Dessa forma, voltamos aos historiadores locais e temos notícias do sítio de Catalão, por volta de 1736.

Grande como as desses bandeirantes, projeta-se a figura varonil de um hespanhol da Catalunha; logo depois de atravessar o Paranaíba, não hesitou em abandonar a bandeira de Bartolomeu Bueno da Silva. Deixando-se ficar e fundou esta região, nela passando a residir, maravilhado como ficara, com a uberdade privilegiada de seu solo, a opulência de sua multiforme vegetação e a excelência de seu clima. Em fins de julho de 1722 é que deve ter dado a fundação de Catalão, há fatos que comprovam. Em 1736 veio a Goiás, em cumprimento do aviso régio de 12 de março desse ano, o Conde de Sarzeda, Dom Antônio Luiz de Tavora, governador de São Paulo, a cuja capitania então pertencia o território goiano. Procedente de São Paulo, ou quando regressava a São Paulo, não se sabe ao certo, ao passar pelo sítio de Catalão foi nele assassinado⁴⁶.

É um desistente da bandeira, fato comum nessa época, que cria um pouso, ou ponto de apoio a outras bandeiras, que forma o núcleo que viria a ser, mais tarde, o povoado de Catalão. É possível, pois, pensar a região como um lugar alcançado por inúmeros passantes, desde os agrupados em bandeiras até aqueles que individualmente buscavam novos espaços de ocupação⁴⁷. Uma outra pista que o trecho citado nos revela é que a prova

⁴⁵ RAMOS, C. op. cit.

⁴⁶ AZZI, A.J. op. cit, p. 16.

⁴⁷ Um século depois Catalão é alcançado pelos viajantes naturalistas estrangeiros que atravessam o Brasil no intuito de conhecer o país. Saint Hilaire, biólogo Alemão, passa por Catalão em 1819, permanecendo na Fazenda dos Casados, que dada a descrição do autor é a mesma fazenda que até hoje possui este nome. Sobre suas memórias da Viagem, o naturalista diz: *Depois de Riacho as terras são muito boas e os capões se multiplicam. A cerca de uma légua do Paranaíba penetramos numa mata de exuberante vegetação que se estendia até a beirada do Rio. Ainda nas proximidades passei diante da Fazenda dos Casados, onde há um engenho de açúcar. Ao redor da casa se agrupavam várias outras pertencentes aos agregados o que dava ao*

da história assume importância chave no relato. A intenção, acreditamos, é tornar o relato o mais verossímil possível, de forma a criar uma verdade. Notadamente, esta verdade estaria contribuindo para que a sociedade repensasse seu passado na intenção do seu dever. Tanto que o acontecimento a que se refere Azzi: é um assassinato. Esse fato, pode ser lido, acreditamos, como um precursor das posteriores interpretações de Catalão como:

(...) palavra quente, era o próprio chumbo pegando fogo. Povoado de fronteira a sudeste do Estado, demora uns quatro dias da capital, em lombo de cavalo. Quando era tempo de política, até a população da cidadezinha diminuía. Nunca a honra foi levada tão alto. Ai de quem xingasse o nome da mãe! – faca furadeira brilhava no ar sufocante. A justiça enxergava na hora da bala. Catalão da guerra a que fazia tremer. Por causa dos crimes que aconteciam era conhecida por terra de gente ruim⁴⁸.

Essa interpretação da cidade, confirma a regra da violência propagada por lideranças políticas e grandes proprietários, ainda na época do Império, por toda a região sul de Goiás. Escudados por verdadeiras milícias de jagunços, esses homens foram personagens da construção de uma característica marcante para a cidade de Catalão: a terra da violência.

Como parte dos festejos comemorativos do primeiro centenário de Catalão, em 1959, esse hino (hino oficial da cidade) era cantado com entusiasmo em todos estabelecimentos de ensino do município, cujos

lugar o aspecto de um pequeno povoado. Desnecessário é dizer que a casa do proprietário diferia pouco das outras, e mesmo da senzala. Essa forma de igualdade, generalizada nessa parte da província, nada provava senão uma uniforme rusticidade de hábitos. Os tropeiros encontram nessa fazenda as provisões que necessitam, mas um mercado tão precário não seria suficiente, dada a importância da propriedade. Seu dono enviava também a Araxá açúcar, cachaça e outros produtos, em lombo de burro, e, citando outro viajante naturalista, o autor diz: Luís D'alincourt diz (...) que de 1818 a 1823 a Fazenda dos Casados cresceu consideravelmente porque os filhos do proprietário, depois de casados, construíram suas casas junto à do pai, vivendo todos em harmonia. Nesse mesmo espaço de tempo, acrescenta o autor, a população das terras vizinhas da estrada também aumentou bastante, devido aos mineiros que emigraram para ali. – É a 4 léguas da fazenda que se acha situado o arraial de Catalão. Em 1818 havia poucos colonos nesse lugar, mas em 1823 eles já eram numerosos, tendo construído ali uma capela (Alincourt, Mem, 73). Mais tarde Catalão passou a ser filiado a Santa Cruz e tudo indica que posteriormente acabou por ser transformado em paróquia. Não se deve pensar, porém que essas modificações sejam devidas a um crescimento da população; foram causadas simplesmente por deslocamentos. SAINT-HILAIRE, August de, Viagem à Província de Goiás. Belo Horizonte/ São Paulo, Ed. Itatiaia/ Ed. da Universidade de São Paulo, 1975, p 123. Cf., ainda, D'ALINCOURT, Luís. Memória sobre a Viagem do Porto de Santos à Cidade de Cuiabá. Belo Horizonte/São Paulo: Ed. Itatiaia/ Ed. da Universidade de São Paulo, 1975, pp. 80-81. E, também, POHL, Johann Emanuel. Viagem no Interior do Brasil. Belo Horizonte/São Paulo: Ed. Itatiaia/ Ed. da Universidade de São Paulo, 1976.

⁴⁸ RAMOS. op. cit, p.14.

alunos não só exaltavam o seu ardor cívico, como aproveitavam o estribilho do hino para dar expansão ao espírito jovial e jocoso da mocidade : “ Catalão, Atenas de Goiás \ De Goiás, de Goiás \ Catalão é símbolo de paz...”. Aí, então é que entrava a “ gozação”, pois levantando os braços com a mão direita como a puxar o gatilho de um revólver, numa ritmada descarga de tiros, repetiam com vigor: “Catalão é símbolo de paz: Pá, pá, pá, pá, pá...” imitando assim um tiroteio, a invocar um passado distante, que fez da violência um símbolo da terra⁴⁹.

Este é um imaginário caro aos futuros historiadores que se aventuram por pensar a cidade de Catalão. Vemos emergir de todas as narrativas citadas a violência como marca explicativa do lugar. Os grupos sociais que adquirem relevância nas histórias são sempre aqueles ligados às tramas de morte, sangue e vinganças. De forma que nos vemos inevitavelmente enredados nessa trama, que assume feições de verdade, mas que, assim pensamos, reflete uma forma de se construir o passado e, ao mesmo tempo, responder a questões que estão no presente e, como veremos, o presente desses historiadores lhes cobra uma crença no futuro. A violência se traduziria como valentia, força condutora a um novo tempo. Por outro lado, surge em conjunto a esse discurso da violência um outro que dá a Catalão mais uma insígnia: a da cidade progressista e destinada a ser “orgulho do Brasil”. E não é só entre os historiadores locais que essa imagem de progresso e violência aparece. Para outros historiadores, não locais mas profissionais, a dinâmica histórica de Catalão é também construída a partir dessa dicotomia.

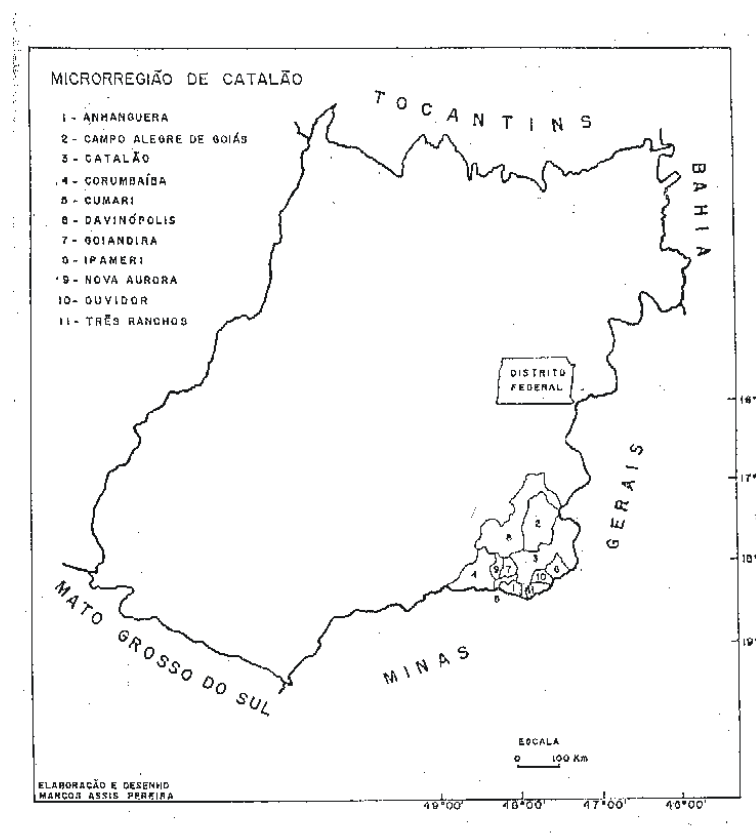
Destacando, em sua leitura sobre Catalão, a rapidez com que o pequeno povoado surgido de doação de terras a Nossa Senhora Mãe de Deus, em 1810, depois transformado em arraial em 1820, o historiador Luiz Palacín Gomez narra como um rápido surto de crescimento fez de Catalão um dos lugares mais promissores do Estado de Goiás o que, sem dúvida, lhe expressaria o progresso do lugar: *dentro desses parâmetros de pobreza os generalistas de Catalão apostaram no futuro: criando o arraial em 1820, em 1832 já tinha sido elevado a condição de capela curada – capela com sacerdote permanente – o mesmo que Bomfim pertencente ao mesmo julgado e surgido com a mineração sessenta anos antes.*

⁴⁹ Ibid., p. 59

E em 1834 era instalada a vila – município – independentizando-se de Santa Cruz e, no ano seguinte, a paróquia⁵⁰.

Em 1833, Catalão era uma das dez vilas criadas na província de Goiás, ocupando toda ponta sudeste da província, limitando-se com Minas ao sul, pela divisa do Paranaíba e, ao leste, com Paracatu pela serra mestra, ao norte, com o recém-criado município de Santa Luzia e a oeste com Santa Cruz, fazendo divisa o rio Veríssimo e rio Corumbá. Correspondia ao que de fato hoje constitui a micro - região do sudeste goiano⁵¹.

Mapa 2: Goiás e a micro região de Catalão:



Fonte: Mesquita, Helena Angélica. *A Modernização da Agricultura; um Caso em Catalão(Goiás)*. Goiânia: UFG \ ICHL, 1993. (dissertação de mestrado)

⁵⁰ GOMEZ, Luiz Palacín. et al.. *História Política de Catalão*. Goiânia: Ed. da UFG, 1994, p 24.

⁵¹ *Ibid.*, p. 25.

O imenso território, à época, em torno de 18.000 km², compreendia os atuais municípios de Anhanguera, Campo Alegre de Goiás, Corumbamba, Cumarí, Davinópolis, Nova Aurora, Ouvidor, Goiandira, Três Ranchos, Ipameri e o distrito de Santo Antônio do Rio Verde, que ainda hoje permanece ligado a Catalão, (ver mapa 2, a divisão atual dos municípios citados). Para a época, Catalão se destacava como lugar privilegiado com núcleos populacionais ativos e posição estratégica de contato com outras regiões com as quais o Estado de Goiás tinha relacionamentos comerciais. Ou seja, era uma vila que se tornaria em breve centro de referência no Estado e fora dele. Porém, segundo Gómez: *A imagem com que Catalão emergia na província apresentava duas faces bem marcantes a do progresso e da violência*⁵² e, complementa o autor justificando sua afirmativa: *O envio de um destacamento de 12 praças e um alferes para Catalão quando a situação das finanças provinciais era calamitosa nos fala eloqüentemente da importância que a nova vila ganhava dia a dia no contexto da província, o resultado imediato, com um ano de menos de onze meses de observação pode ser considerado irrelevante. Só o tempo mais longo poderia dizer. E o tempo nos próximos cem anos continuaria apresentando Catalão com essa face bi-fronte como o deus Jano: progresso e violência*⁵³.

Esse Catalão-Jano, vai se fixar nas histórias construídas sobre o Município, especialmente aquela produzida pelos historiadores locais, como forma de explicação histórica do lugar. Isso expressa uma interpretação que coloca em oposição características que são encontradas na cidade e que, de uma forma ou de outra, vão tomando a forma da realidade que se observa, passando a ser verdade explicativa. A nosso ver, a idéia do progresso e da violência, como faces de um mesmo lugar, torna-se expressão de um discurso construído, no sentido de compor a violência como época ruim mas necessária, que, ficando para trás, atesta o presente progressista do lugar e nesse caso ela é vista como passado. Entretanto, acreditamos que a violência não é a outra face do Município, mas sim parte de seu crescimento, considerado pelos os autores como progresso, o que implica em disputas de poderes entre grupos políticos e econômicos, pressupondo um cenário de lutas, no qual o vencedor não apenas prevalece sobre o perdedor, mas sobrevive a ele. E isso por ser Catalão um Município no qual o governo do Estado, dada sua posição estratégica, investe muito, pois ali é ponto de contato com outras regiões importadoras de produtos goianos, especialmente Minas Gerais. Necessariamente, se assim podemos dizer, a violência em Catalão não se opõe ao progresso, da forma como é entendido por esses autores, mas é

⁵² Ibid., p. 26.

⁵³ Ibid., p. 31.

fruto deste, à medida em que aflora, frente às disputas políticas que traduzem as disputas econômicas, às quais concretizaram o tal progresso.

Na segunda metade do século XIX vemos a vila de Catalão se transformando em cidade. No ano de 1859 a vila é elevada à categoria de cidade, tornando-se ponto de referência de um imenso território, subdividido em um grande número de fazendas que passam a ter no centro urbano o elo de ligação, com as possibilidades de comércios e intercâmbios vários.

Fazendo uma análise das tributações, no momento em que Catalão é elevada à categoria de cidade, Gomez conclui que: *o quadro que daqui emerge é o de uma sociedade formada de pequenos roceiros, de plantação familiar para o consumo, talvez com um pequeno excedente e que ao mesmo tempo criam alguns animais domésticos, engordam alguns porcos e tem também umas poucas cabeças de gado nos pastos. Esta estrutura básica da vida familiar e da produção haveria de modificar-se muito lentamente pelo crescimento demográfico e pela intensificação gradativa da comercialização. Trinta anos depois conservava-se basicamente a mesma estrutura, embora já se prenunciassem as mudanças em curso, em virtude desta dupla influência⁵⁴.*

A análise de Gomez concebe Catalão como uma sociedade rural. Formada de pequenos proprietários, o lugar tem sua vida articulada pela produção destes. Essa leitura nos permite questionar os historiadores locais ao falarem da cidade sem se atentar para a existência de homens que não vivem no espaço urbano, mas que são parte da história do Município. Nesse sentido, o fim do século dezenove presencia em Catalão a estruturação de uma sociedade, cuja principal característica é a da vida em pequenas propriedades que destinam suas produções ao próprio consumo, haja vista que são produtos basicamente alimentares. Porém, a partir do que salientamos antes, Catalão se torna centro de referência de exportações para Minas Gerais e São Paulo, o que nos permite a conclusão de que há sim um excedente, e significativo, nessa pequena produção, justamente aquele que abastece esse comércio exportador e mesmo a indústria local, que necessariamente é processadora de alimentos. E isso implicou no discurso dos historiadores locais, pensar o núcleo urbano, que é o centro das trocas e negócios, como o centro da vida de quem ali está. É claro que quem escreve vive na cidade, mas está também inserido num tempo que lhe permite olhar para o passado segundo algumas escolhas. Notamos, nesse caso, a separação entre modos de vida que são os mesmos. Os espaço campo\cidade, no Município de Catalão se entrelaça como espaços unos, ou pelo menos, partícipes de um mesmo universo de referência.

⁵⁴ Ibid., p. 35.

Gomez está partindo de uma fonte muito específica sobre Catalão para tecer suas considerações. Tomando uma descrição do município, datada de 1881, escrita por Francisco Victor Rodrigues, cujo destino era o serviço de estatísticas do império, o autor compõe a sociedade de Catalão naquele momento. Vejamos o que diz o referido documento: *sob o título “Vegetais cultivados. Agricultura”, a descrição informa: “grande lavoura. As plantas que constituem a maior cultura de nosso município são em primeiro lugar o Milho, o Feijão, o Arroz que por sua abundância e facilidade de cultura seriam suficientes para a manutenção do povo e criação de diversos animais, cultiva-se igualmente em maior escala a cana – de - açúcar, o café, o tabaco, a mandioca, o algodão. A estupenda uberdade de nossas florestas que paga com exuberante profusão o progresso labor do roceiro, dando-lhe duzentos e mais hectolitros de milho colhido por um plantado e quinhentos de arroz por um, etc. não deixa de ser óbice ao desenvolvimento agrícola já tão fatalmente parado pelas trevas da inteligência em que jazemos. Derrubam as preciosas madeiras lançando-lhes fogo não só para desembaraçar o terreno como para destruir a parte orgânica superficial da grossa camada de humos que por demasiada força faria abortar os grãos, plantam sem nenhum amanho só trabalho de uma capina e de cerca que costumam fazer com as árvores derribadas em linhas que costumam chamar betumes, abandonando o lugar depois do segundo ano. Na extensa floresta que orla o Paranaíba há muitos lugares de madeira fina a que chamam capoeirão – ainda é mais fácil a cultura. Basta roçar, queimar, lançar lá o grão e ir buscar seu produto três vezes centuplicados quando sazonado independe da capina e da cerca. E assim continua essa rotina de extermínio⁵⁵.*

Deixando de lado o tom queixoso da descrição, vemos explícito aquilo que, concordando com Gomez, afirmávamos sobre Catalão. O que nos parece significativo dar ênfase é que de tudo o que foi citado, enquanto produto das lavouras catalanas, é também o que até os anos 40 do século XX, Goiás como um todo terá como principais produtos⁵⁶. Isso nos indica como Catalão está inserido em um dado contexto produtivo que, a nosso ver, reforça a sua presença dentro do Estado de Goiás em termos de produção o que, por outro

⁵⁵ Ibid., p. 35-36.

⁵⁶ Anuário Estatístico Brasileiro, 1940, IBGE.

lado, implicará em outras participações do Município nos negócios goianos. Nesse momento, a produção agrícola, ainda que retida “nas trevas da inteligência”, dá a tônica da participação de Catalão no movimento mais amplo do Estado de Goiás. Nesse sentido, o universo no qual se estrutura Catalão é fundamentalmente marcado por seu caráter rural e, até mesmo em relação ao grupamento urbano, suas perspectivas de comércio e indústria constituem-se, basicamente, de produtos vindos da zona rural, processados ou comercializados na cidade que, segundo o mesmo relatório: *está situada quase toda a margem esquerda do ribeirão Pirapitinga, em lugar bastante elevado e pitoresco, entre dois montes majestosos um a sudoeste e outro ao nordeste que dominam uma circunferência de 80km de raio. Está toda em dois planos pouco inclinados. As suas ruas são todas largas e algumas tortas, sendo a mais larga e maior a principal delas a que se chama direita. Suas casas em número de 190 a 200 são pela maior parte baixas e térreas. Há três sobrados edificadas com algum primor e oito a dez casas mais altas, mais vistosas e de maiores comodidades.(...) Conta com alguns estabelecimentos comerciais mais ou menos importantes e algumas oficinas de pouca monta. Suas obras e edifícios são: uma grande matriz ainda em construção, Igreja do Rosário, que serve de matriz, cemitério espaçoso (...) casa da Câmara e cadeia, um só edifício bem construído e espaçoso, casa Pública para escola primária para o sexo masculino e três sólidas pontes sobre o Pirapitinga. (...) Habitam a cidade pouco mais de mil almas”⁵⁷.*

Nesse momento, o Município como um todo possuía pouco mais de 10.000 habitantes, segundo as estimativas do censo de 1872, dentro do que nos informa Gomez. Com esse cenário podemos afirmar que a vida em Catalão girava em torno da zona rural e do que ela fornecia ao centro urbano. Porém, à medida em que a cidade crescia e, segundo Gomez, avançava em importância econômica dentro da economia do Estado de Goiás, era-lhe conferido um certo destaque em relação a várias outras cidades ou vilarejos da própria região na qual se encontrava. Nesse caso, a referência de crescimento se dá a partir do centro urbano e não em relação a um crescimento que se verifica no Município como um todo, aqui consideramos a possibilidade de compreender como a distinção campo e cidade não dá conta de explicar o passado do município, pois que

⁵⁷ GOMEZ, L. P. op. cit., p. 37.

não há, acreditamos, uma fronteira de distinção entre esses espaços. No caso de Catalão a formação do lugar, tal como estamos percebendo, marca a interseção entre campo e cidade e nos convida a entendê-los como parte de um movimento de constituição de uma sociedade, cuja formação cultural não os separa. Notamos, todavia, que o campo, especialmente na documentação aqui tratada, está subentendido, aparece nas entrelinhas.

Tomando um outro estudo sobre Goiás, veremos que o papel adquirido por Catalão, ainda no século XIX, é entendido pelo historiador Nasr F. Chaul como reflexo do dinamismo econômico do sul de Goiás. Assim, diz o autor: *ressalte-se que, economicamente, a pecuária goiana subsidiava o comércio de gado de Minas e São Paulo através de seus campos de cria. Estas citadas regiões eram, muitas vezes, locais de engorda de gado goiano, propiciando que ali se instalassem charqueadas e frigoríficos. Quando em Goiás as principais charqueadas se instalaram, foi a cidade de Catalão o local escolhido, justamente na divisa com Minas Gerais*⁵⁸.

O crescimento de Catalão é, nesse caso, dimensionado por algumas de suas características. Sua localização estratégica, no caminho para o sudeste brasileiro figura, nas palavras de Chaul, como ponto chave para a compreensão de sua posição econômica no Estado. Catalão torna-se, assim, espaço de escoamento de produtos, alimentos e especialmente o gado, que ainda é o suporte da economia goiana nesse momento, o que lhe permite não apenas ampliar sua participação na arrecadação fiscal de Goiás, demonstrativo, segundo o autor, de sua importância, como também exercer o papel de contato com outras regiões do país, rompendo o estigma de lugar isolado que a obra citada denuncia, mas não critica⁵⁹. Dessa forma, o Município cresce tendo o campo como espaço produtivo e o centro urbano como o lugar de processamento e comercialização de produtos.

Se nos aventuramos a imaginar o cotidiano catalano, neste fim de século XIX, nos reportamos às estradas de terras da zona rural e ruas sem calçamento do centro urbano.

⁵⁸ CHAUL, Nasr Fayad. *Caminhos de Goiás: da construção da decadência aos limites da modernidade*. Goiânia: Ed. da UFG, 1997, p. 92.

⁵⁹ Sandes e Ribeiro em reflexão sobre as imagens de pobreza e decadência da província de Goiás, produzidas em obras como “Chirographia Histórica de Goiás” de Cunha Matos, apontam para a perspectiva de alguns historiadores goianos de analisarem a história de Goiás segundo tais imagens. Para Sandes e Ribeiro o “olhar de Cunha Matos” requer uma compreensão crítica que desconstrua tal maneira de ler o universo goiano, impondo-lhe representações que, por seu lado, nem sempre dão conta daquilo que observa. Cf. SANDES, Noé

Barrentos nas chuvas, poeirentos nas secas, esses caminhos compunham um mosaico de encontro entre homens, cujas vidas centravam-se em defender o próprio sustento. Por essa época, no interior de Goiás, podemos vislumbrar o centro urbano de Catalão se configurando como entrecruzamento de bens e pessoas que, com a virada do século, começam a participar de uma nova dinâmica, articulada com o próprio momento do país, no qual a consolidação da república, bem como as ranhuras políticas do Estado de Goiás, dentro do domínio dos Bulhões⁶⁰, começam a criar novos destinos rumo ao “progresso”.

A “Atenas de Goiás”, não fica de fora desse processo e recebe o seu quinhão. Um quinhão que definitivamente, parece separar o desenvolvimento urbano do desenvolvimento rural, criando especificamente o ambiente de cidade, segundo as perspectivas de se pensar o espaço urbano como lugar do progresso e desenvolvimento. Os trilhos da estrada de ferro, comunicativos e movimentadores que levam os produtos e trazem as notícias, expressam a nova dinâmica do lugar. Em Catalão a estrada de ferro chega em 1913, processo que se inseria em uma política maior de desenvolvimento econômico do centro sul, referendando um conjunto de investimentos que visavam, já nesse momento, a integração de Goiás no panorama econômico do país.

O desenvolvimento agrícola constituía um chamariz que atraía e era atraído por atividades que vão desde os trilhos das estradas de ferro até a ocupação de áreas passando pelo crescimento populacional e servindo de suporte econômico para a nova capital do estado.

Por outro lado a diferença de desenvolvimento das regiões goianas pode ser sentida por meio da expansão da agricultura. O sul de Goiás é que primeiro se torna beneficiário da nova rede de transportes, tendo Anápolis como núcleo representativo de desenvolvimento. O comércio faz dessa cidade um dos pólos econômicos de Goiás.

Outra cidade que se desenvolveu fartamente com esse leque aberto pelas atividades agrícolas foi Catalão, situada no sul de Goiás possuía, já em 1902 uma ampla produção agrícola sendo que “os seus principais centros importadores de cereais e outros produtos eram Araguaí e São Pedro de Uberabinha em Minas Gerais. Para o Estado de São Paulo exportava banha, toucinho, manteiga e charque, este destinado ao porto de Santos”. A tendência das relações comerciais com São Paulo e Minas era a de

freire. & RIBEIRO, José Eustáquio. “Nação e região”. In: *Teoria e Práxis*. Goiânia: Gráfica e Ed. Kelps. Nº3, Nov. 1991, pp 41-46.

⁶⁰ CHAUL. N. F. op. cit.. pp. 105-127.

aumentar com o desenvolvimento das técnicas e com a diminuição dos transportes. Já no ano de 1917, podemos observar que “este populoso e próspero Município do sul do estado, cultiva café, cana-de-açúcar, fumo, milho, mandioca, queijos, manteiga, banha e charques. Possui charqueada, engenho de beneficiar arroz e uma colônia de portugueses que se dedicam a cultura da vinha e cafeeiro”⁶¹.

Nesse sentido, notamos que a face catalana do progresso se molda com seu crescimento econômico, verificado, principalmente, dentro da produção agrícola e pecuária. Isso ocorreu mediante novas possibilidades de comércio, ocasionadas pelas novas vias de transporte que ligava o município a regiões mais distantes que o Triângulo Mineiro, até então o grande importador dos produtos de Catalão.

Já nos anos trinta, conforme nos permite dizer o estudo de Antônio J. Azzi, vemos que o Município adquire novas feições. Seu território fora subtraído em muitos quilômetros com o desmembramento de alguns distritos que se tornaram cidades, como Goiandira e Cumari. Nessa década, a pesquisa sobre o Município desenvolvida por Azzi, subsidiada pela prefeitura municipal, sob o governo de Anízio de Oliveira Gomide, revela que:

A despeito de terem deixado de pertencer os distritos de Goiandira e Cumari, que se emanciparam politicamente, erigindo-se em Município por ato de 6 de maio de 1931, da Interventoria Federal neste estado, os quais compreendiam vasta faixa territorial, o município de Catalão dispõe de ainda de considerável superfície, calculada em 14.400 quilômetros quadrados. Sua população é de 37.000 habitantes aproximadamente.

O rápido cadastro da população (urbana) por nós levado a efeito em fins de 1936, apresentou os seguintes resultados: homens, 2.043; mulheres, 2.339. Total 4.332 habitantes. Sabem ler e escrever, 2.263; analfabetos, 2.119. Número de habitações existentes na cidade, conforme verificação realizada: 915⁶².

Como vemos, o historiador local é um cuidadoso pesquisador que nos revela, além de seu interesse por conhecer a cidade, a realidade que se afigura para Catalão nos anos trinta. Esse historiador está falando da cidade. Catalão é uma cidade que está em um Município cuja população é quase dez vezes maior que aquela que está em seu centro urbano. A questão é, onde está o campo? Que números são esses que a pesquisa de

⁶¹ Ibid., p. 103.

⁶² AZZI. A. J. op. cit, p. 23.

Azzi deixa entrever, mas que sua descrição de Catalão não mostra? Podemos visualizar a obra analisada como uma história do Município de Catalão, a partir da constituição centro urbano, político e administrativo ficando, pois a sensação de incompletude que essa história nos causa. Sem dúvidas, a cidade cresceu tanto em termos populacionais quanto na própria figuração urbana, quando já quase 1000 habitações podem ser visualizadas, mas o que está além desse espaço?

No estudo de Azzi, é importante observarmos o narrar da história urbana, sem menções ou alusões ao campo e, nos intervalos dos textos histórico, a presença de propagandas de fazendas cujas atividades se destinam ao comércio. Ou seja, a leitura dos relatos da história do lugar, por si só não dá conta de um universo que é múltiplo e se compõe de espaço urbano e espaço rural, porém, se o campo não figura na “história”, ele não está totalmente ausente, porque pode ser distinto no que, na obra citada, não seria a história. Nesse caso, o período no qual a obra foi escrita, nos conta uma “outra história” feita pelos homens e mulheres que estão no campo produzindo e que têm na cidade o espaço de troca.

Não é alheia a um papel político que a obra de Azzi está sendo produzida, ela alcança um universo de leitores que estão na cidade e que participam de um momento particularmente tenso, sob o governo de Anísio Gomide, apoiado pelos Sampaio, personagens do “crime do Antero”⁶³. Mas este “drama” não aparece na obra: ela é fruto da

⁶³ Esse crime, o linchamento e morte de Antero da Costa, acusado de assassinar um rico fazendeiro de Catalão tomou ares de lenda sendo narrado por todos do lugar. Assim conta Cornélio Ramos, historiador local: *No dia 26 de Maio se 1936, havia sido assassinado, de emboscada, no local denominado “Pedra Preta”, (...) o senhor Albino Filipe do Nascimento, prestigioso fazendeiro, homem idoso, já com 78 anos, rico, muito estimado e casado em segundas núpcias com uma jovem senhora. Antero gozava da amizade e confiança do fazendeiro, do qual obtivera um apreciável empréstimo em dinheiro.(...) Num emaranhado de pistas distorcidas o primeiro a cair nas mãos da polícia foi o filho do fazendeiro assassinado (...) o qual sofreu iniquamente nas mãos de seus algozes(...). Prenderam no início de nova diligência o jagunço Teodomiro Gomes(...) que teria sido, segundo suspeitas gerais, contratado para aniquilar o fazendeiro (...). Aí então surgiu o nome de Antero da Costa Carvalho; farmacêutico prático, jornalista, poeta, nascido em Jataí, com 34 anos de idade, oriundo de Campo Grande(MT), de onde viera, segundo alguns, fugindo da justiça; e aqui chegando, se acomodara sob a influência do grupo situacionista . De campo Grande veio acompanhado de uma mulher, Amélia Nazar, de 41 anos de idade, natural da Síria, ex-proprietária de um prostíbulo, antiga moradora de Catalão, e com quem vivia maritalmente (...).[em Catalão Antero] montou uma farmácia e chegou mesmo a ser titular do cartório. Ajudou a fundar jornais, escreveu um livro de poesias e passou a gozar de muita popularidade (...). Talvez tenha ficado sabendo de coisas que não devia saber; sabia demais...Daí a oportunidade para transformá-lo no mandante do crime(...) Num abrir e fechar de olhos foi o jovem farmacêutico lançado na prisão ao lado do jagunço. Seu nome foi cochichado de ouvido em ouvido até que a turba sanguinária aceitou seu linchamento. Tudo foi preparado pelos que mandavam nesta terra: a cadeia foi aberta com antecedência, o jagunço foi enviado para fora do município, para fora de Goiás. (...) Em Catalão Antero permanecia na sua cela, apesar de estar a mesma apenas com a porta cerrada. Percebeu o perigo que corria, mas tinha convicção de se sair bem, confiava em alguma coisa(...) Enganou-se entretanto. Lá pelas oito horas da noite, numeroso grupo de homens adredemente orientados invadiu a cadeia, e de lá foi arrancado sem nenhuma oposição o suposto criminoso. Amarraram-lhe uma corda ao pescoço, ataram suas mãos e o levaram pelas ruas e pontapés, sem lhe permitir que falasse(...) matando-lhe aos pouquinhos (...) para faze-lo sofrer bastante num sadismo abominável. (...) Um dos verdugos deu-lhe o golpe de misericórdia, varando-lhe com uma comprida faca de aço, o seu coração. Terminado o linchamento restava festejar com bebidas e acrobacias eqüestres . (...) Isso foi em 16 de Agosto de 1936.(...) Hoje Catalão reverencia a memória desse mártir da truculência, vítima de uma era de intolerância e injustiça felizmente*

“situação”, portanto a reconstrução de passado feita por Azzi passa por corresponder aos desígnio e interesses políticos do momento. Nesse caso, interessa mais apresentar uma cidade produtiva e propensa ao progresso e não a cidade, palco da violência. Novamente o par progresso/violência é possível de ser identificado na produção de história dos historiadores locais.

Voltando a caracterização de Catalão feita por Azzi, vemos o autor apontando, numericamente, as indústrias, comércios e a produção agrícola, apresentando o campo como setor produtivo do Município, ressaltando que *Catalão é, sem dúvida alguma, um dos mais importantes centros comerciais e agrícolas do estado mediterrâneo*⁶⁴. O que significa uma produção que, para além de abastecer a população local, pode ser exportada. Daí, em diante notamos que não há, em nossas fontes, dados outros em relação ao Município e, especialmente em relação a zona rural, que nos permita diferenciar esses momentos dos subseqüentes, a não ser em relação à população que, nos anos 40, quando o município contava com 12.000 Km², era de 30.844, conforme Campos⁶⁵ e dados do IBGE.

É, a partir de 1950, que nosso interesse por Catalão toma um novo rumo. Notamos que desde a “descoberta” da região em 1722, com os bandeirantes, a estruturação do arraial, da vila, comarca e finalmente cidade, foram mais de um século. Nesse ínterim, a formação de um agrupamento urbano, centralizando uma região de agricultura se faz importante, tanto em nível da população, que necessita de um local próximo de administração, justiça e comércio, quanto em relação ao Estado de Goiás, que terá em Catalão importante eixo de comunicação com outras regiões importadoras de produtos goianos, como Minas e São Paulo. Essa característica de entreposto garante a Catalão uma posição confortável dentro do Estado, seja por sua produção a exportar seja por sua situação estratégica em vias de transporte.

Mas o que nos parece significativo em todo o relato sobre Catalão é como o mesmo nasce e cresce como município fundamentalmente agrícola. E uma agricultura caracterizada pela produção de alimentos, desenvolvida em pequenas propriedades com o trabalho sendo realizado pela família do proprietário. Tal configuração nos aponta a zona rural como o espaço de vivência da população catalana em todo o período que vai da formação do arraial

ultrapassada, mas cujas cicatrizes ainda perduram a assinalar como mácula o passado de uma bela e hospitaleira cidade.
RAMOS. C. op. cit., pp. 106-109.

⁶⁴ AZZI. A. J. op. cit., p. 23.

⁶⁵ CAMPOS. C. op. cit.

até meados da década de 60, postura que não aparece em nossas fontes, segundo os discursos de seus autores, nos quais a história do Município é a história de crescimento de seu núcleo urbano. Vemos pois a cidade, até então, aparecendo como o centro de convergência de uma extensa zona rural que congregava, até 1950, mais de 12.000Km².

Tomando por subsídio os dados populacionais do período destacado, temos uma maior dimensão daquilo que afirmamos.

Tabela 1 – Dados Populacionais do Município de Catalão

ANO	População Urbana		População Rural %		Total
		%		%	
1950	7.452	75,6	23.200	24,4	30.652
1960*	11.634	55,4	14.464	44,6	26.098
1970	15.384	56,2	12.006	43,8	27.390
1980	30.708	78,4	8.486	21,6	39.194
1991	47.123	86,5	7.363	13,5	54.486
1999	54.101	89,0	6.752	11,0	60.843

Fonte : IBGE

*Ouvidor e Três Ranchos já se emanciparam politicamente.

O quadro populacional nos informa uma mudança. Uma mudança que vinha ocorrendo no país como um todo, a crescente urbanização da população, dado um contexto de desenvolvimento da produção industrial. Essa característica deixa claro que o crescimento populacional é urbano. A população do campo decresce face a um amplo crescimento da cidade. Esse fato nos intriga impondo-nos uma discussão mais acentuada, no intuito de decifrar uma mensagem que tais dados estatísticos não deixam em evidência, mas dão indícios de que algo mais está ocorrendo no Município em questão. Porque a população do campo decresce? Cidade e campo se dividem? A cidade representa outras possibilidades, além daquela de entreposto comercial?

O que estaria ocorrendo em Catalão? Como se configuram campo e cidade dentro desses dados que apresentamos? Estaria o município respondendo apenas

ao movimento mais geral do país ou teria alguma especificidade que nos ajudasse a compreender esse processo?

Catalão, a partir de 1950, mais especificamente a partir do final desta década e início da seguinte, estará vivenciando uma nova realidade. O centro das atenções da vida econômica do lugar deixa de ser, exclusivamente, a agricultura. A confirmação da viabilidade de exploração mineral no Município vem trazer novo ânimo aos propagadores do ideário do progresso. Nesse momento, a possibilidade de um município industrializado faz mais próxima a vontade de ver “Catalão orgulho do Brasil”, como uma cidade que desenvolve-se com a indústria, símbolo máximo do moderno nos discursos dos historiadores locais.

Apesar de suas lutas do passado, Catalão é hoje uma cidade calma e tranqüila misturando parte de seu bucolismo do passado às atividades que surgem com a perspectiva de exploração de minérios e progressos que se irradiam de Brasília. Suas residências são amplas com grandes quintais onde existem muitas árvores frutíferas que trazem fartura nas saborosas frutas, beleza e frescura com as verdes copas de majestosas árvores⁶⁶.

Definitivamente o “progresso” está chegando. O vento da mudança sopra, vindo da nova capital ou embaçado pela poeira do nióbio, que sobe aos céus das minas de exploração. Nada que lembresse campo.

A construção de Brasília aparece, ao Município de Catalão, como a primeira possibilidade de impulso de desenvolvimento nos anos 50. Com a nova capital, a principal via de ligação da mesma com os importantes centros do país, Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro, a Br 050 passa por Catalão, o que insufla os ânimos, no intuito de ver o futuro progressista mais próximo. Novamente um herói glorificado, Juscelino Kubitschek:

O acentuado desenvolvimento de Catalão, quiçá de Goiás, se deu, praticamente, em decorrência da eleição e posse do Dr. Juscelino Kubitschek Oliveira na Presidência da República, no dia 31 de janeiro de 1956. Um dos atos mais importantes de seu governo foi a criação de Brasília e a mudança da capital da República para o planalto goiano no dia 21 de abril de 1960, fato que proporcionou um acelerado desenvolvimento do Estado de Goiás e principalmente de Catalão. Deu-se ainda, no governo de Kubitschek. A construção e inauguração

⁶⁶ CAMPOS. C. op. cit., p. 54.

*da BR- 050, importante rodovia ligando Brasília a São Paulo, passando por Catalão, proporcionando-nos comunicação rápida e fácil com as cidades mineiras de Araguari, Uberlândia e Uberaba, bem como com o novo Distrito Federal. Daí por diante, a cidade desenvolveu-se muito, comercial, industrial e culturalmente*⁶⁷.

Esse discurso em muito se reproduziu em várias interpretações da história da cidade. Eleita, marco histórico, a construção de Brasília será entendida como o prenúncio de um novo tempo para Catalão, momento que passa a ser visualizado pelo aumento populacional, pela nova configuração do espaço urbano, com expansão do número de residências, bairros e estabelecimentos comerciais. Não negando esse novo momento, mas entendendo-o dentro de uma política maior de interiorização e alargamento das fronteiras de ocupação do país, para nós a construção de Brasília aparece pois, como uma nova dinâmica da região do planalto central . O desenvolvimento, porém, acontece muito mais em nível de discurso que em nível de melhoria das condições de vida da população.

Aliada à construção de Brasília, o fato marcante de mudança em Catalão tanto, para os historiadores locais quanto para outros pesquisadores da história do município, será a instalação das empresas exploradoras de minérios. Para Cornélio Ramos com esse fato *A cidade transformou-se. As ruas encheram-se de carros novos, de caminhões, de ônibus conduzindo operários. Milhares de casas novas foram construídas. Surgiram as gigantescas instalações da Goiásfértil , da Copebrás, da Mineração Catalão de Goiás S/A*⁶⁸. O que se vê é a “louvação” das indústrias mineradoras como concretizadoras do sonho de progresso, alimentando as narrativas dos historiadores locais que utilizamos em nosso trabalho. Sonhos, no entanto, possuem o desafio de lutar com a realidade e, pelo que podemos acompanhar da vida da cidade pós-1960, o desenvolvimento ocorrido não alcançou tudo o que era esperado pelos apologistas do progresso.

Não é aqui o lugar de recompormos toda a trajetória de instalação das Mineradoras em Catalão. Porém, se quisermos compreender as mudanças por que passa o Município no período que delimitamos para nossa discussão, avaliar, minimamente, esse processo se faz mister. Assim, tomamos como nossa principal referência o estudo de Maria Cristina

⁶⁷ RAMOS. C. op. cit., p. 19.

⁶⁸ Ibid., p. 20.

Ferreira Neto *Razão e Desrazão : dimensões políticas e históricas do insucesso do pólo Mineró-Químico Industrial de Catalão-Ouvidor (1962-1992)*. Neste estudo, a autora busca compreender a instalação do pólo mineró - industrial de Catalão, dentro da ação dos governos militares, expressa nos Planos Nacionais de Desenvolvimento, cujos objetivos principais centravam-se no estímulo ao desenvolvimento econômico em todos os setores da economia.

Segundo Neto, *Logo após o golpe de 1964, os militares apresentaram seu programa para salvar o país do comunismo e levá-lo a modernidade, trilhando os caminhos ditados pelo capitalismo internacional. Para o setor mineral foram traçados políticas ditas “modernizadoras”, capazes de promover a sua industrialização, objetivando abrí-lo ao investimento multinacional mais moderno e produtivo, que deveria atuar ao lado do empresariado nacional*⁶⁹.

O sentido, proposto pela autora, em relação à política de desenvolvimento econômico dos governos militares, nos aponta como fundamental a exploração de minérios estratégicos. Se de um lado isso significa tornar o país independente de importações, de outro, atrela a economia de forma mais estreita ao capital internacional, à medida em que é este o principal agente financiador do desenvolvimento mínero-industrial do Brasil, neste momento. A configuração definitiva desses objetivos vem com a elaboração do II Plano Nacional de Desenvolvimento – II PND (1974), cuja intenção primordial era efetivamente promover uma ampla mudança no país, atuando nos mais variados setores da economia brasileira, inclusive e especialmente na agricultura, como veremos no próximo item deste capítulo.

No caso da mineração, eleita um dos campos prioritários do II PND, a sua efetivação em indústria se dará, segundo Neto, pelo lançamento de *uma nova política para o setor, sendo sua prioridade a indústria de base, líder no processo de industrialização, sustentada em um “tripé”: empresas estatais, empresas de capital estrangeiro e empresas de capital nacional*⁷⁰. Política essa que, em Catalão, se evidenciará na construção das empresas exploradoras de minérios especialmente o fosfato, considerado mineral estratégico, dada sua

⁶⁹ NETO, Maria Cristina Ferreira. *Política, Razão e Desrazão: dimensões políticas e históricas do insucesso do pólo Mineró-Químico de Catalão- ouvidor (1962-1992)*. Campinas: UNICAMP, 1998, (dissertação de mestrado), pp. 24-25.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 29.

importância como insumo agrícola ⁷¹. Conduzida por estudos que, de acordo com Neto, datam do final do século XIX, as pesquisas demonstraram a viabilidade econômica da mineração em Catalão e ainda no município limítrofe de Ouidor.

Quando, nos anos 60, a mineração torna-se possibilidade real da economia goiana, é criada em 1962 pelo Estado a Metago, Metais de Goiás S/A, empresa de economia mista que estabelecerá as diretrizes da exploração mineral em todo o Estado. Daí em diante, frente às alterações que o Brasil vivencia com o golpe militar de 1964, esta empresa estará se adequando às novas determinações vindas do governo federal e às implicações da política por este instituída.

Essas diretrizes do governo militar elaboram para a Metago a função de estruturadora da exploração do minério em Catalão. Tal estrutura estará a serviço tanto das indústrias estatais quanto das indústrias cujo capital é privado. O empreendimento como um todo, segundo Neto, trouxe um novo panorama para Goiás. O vislumbre do progresso rompia as fronteiras do estado e se transforma em um discurso a ser propagado por todos os lados.

Com a atuação da Metago, Goiás projetou sua potencialidade no setor mineral chamando a atenção do governo federal. Por isso desde 1968 o departamento Nacional de Produção Mineral – DNPM – passou a atuar na administração, no planejamento dos levantamentos geológicos básicos e na fiscalização das atividades minerais reguladas pelo Código de Mineração de seu 6º Distrito Regional em Goiânia introduzindo (a atuação) de várias instituições federais⁷². Podemos interpretar as colocações da autora, que a imagem do progresso tecida, era como um prêmio esperado não só pelo Estado, mas, principalmente, por aqueles que previam Catalão como o “orgulho do Brasil”. Em Catalão, começa a exploração do nióbio com um grupo de capital nacional, o Prometal, sendo que em 1975 instala-se a Usina semi-industrial de exploração mineral “a obra foi apresentada como um grande marco da história da mineração do Estado e do país, representativa do primeiro passo para a futura implantação de um complexo Minero–Químico capaz de processar profundas modificações na estrutura econômica do Estado de Goiás”⁷³. Essa esperança respondia aos anseios locais de ter fonte de emprego para um grande número de trabalhadores, cujas expectativas, até então, na cidade eram mínimas.

⁷¹ Ibid., p. 31.

⁷² Ibid., p. 43.

Porém, o que Neto descobre é um insucesso de tais planos, o que implica em que o pólo industrial jamais se concretizou, ficando a produção restrita à retirada do minério e exportação do mesmo para outros centros beneficiadores. O peso desse fracasso recai sobre o próprio discurso progressista da cidade. A mineração, apesar de todo o alarde, não foi capaz de absorver o aumento da oferta de mão de obra dado o crescimento populacional verificado na cidade no pós-1970, como podemos observar na tabela 1, deste capítulo.

Ainda que considerando o insucesso das perspectivas de industrialização, via mineração, em Catalão, Neto assume, em parte, o discurso do progresso vindo com as mineradoras. Entende, a autora, que *a instalação das mineradoras na cidade provocou num curto período de tempo, mudanças acentuadas na vida da população*. Segundo a autora, as mudanças são fruto da convivência com um ritmo de vida marcado pela dinâmica das pessoas vindas de fora para trabalhar nas minerações. Nesse sentido, percebemos que Neto compartilha de um discurso construído sobre Goiás em relação a períodos de decadência alternados com períodos de prosperidade. Para tanto, utiliza o já citado estudo *História Política de Catalão*, parte escrita por Nars Fayad Chaul⁷⁴. Não querendo nos alongar na discussão, mas expressando nossa leitura frente ao posicionamento desses autores, podemos observar que seus estudos ainda se firmam sobre a tese do atraso e do progresso, discurso esse por nós identificado nas obras dos historiadores locais. A “pequena Catalão”, nas palavras de Neto, que adquire um novo modo de vida através da mineração não é lida em sua dinâmica de crescimento que vem desde o século XIX, marcada pela produção agrícola e pecuária. É importante observar que em nenhum momento a referida autora atenta para o que, acontece ao largo da mineração no município – mesmo entendendo que não é seu objetivo específico, é possível cobrar-lhe esta questão, haja vista o município em discussão, no qual até esse período o centro da vida econômica era o campo. Em termos de produção agrícola ou pecuária Neto diz que *também na agricultura as transformações se fizeram notar (...) Com a exploração do fosfato na região, ela passou a atrair agricultores*

⁷³ Ibid., p. 55.

⁷⁴ GOMEZ, L. P. et al. *História Política de Catalão*. op. cit.

*paulistas, gaúchos e paranaenses, que com novas técnicas de agricultura e com o emprego do fosfato transformaram o solo do cerrado*⁷⁵.

A autora não ressalta que esse avanço se refere apenas a uma parcela da zona rural do Município. Na região de Santo Antônio do Rio Verde, a formação de grandes fazendas que cultivam soja, milho e sorgo anunciam novas perspectivas de agricultura no município. Todavia tais perspectivas restringem-se aos migrantes e, só nos dez anos seguintes, alcançaram alguns grupos de produtores locais. Neto encontra, ainda, outros sinais do desenvolvimento da cidade, como a construção de escolas, outras indústrias e até universidades. Na realidade, nossa leitura tenta perceber a mineração como um dos fatores que permitiram que, nessa segunda metade do século XX, o Município crescesse e tivesse significativas transformações referendadas por uma nova dinâmica urbana, cuja rede de relações com o campo implicam, também, em mudanças neste último.

Concordamos que a instalação das mineradoras cria novas circunstâncias de vida na cidade. No entanto, ela sozinha não é capaz de explicar as mudanças que fazem parte desse processo histórico no município. O crescimento econômico, via mineradoras, não alcançou a maioria da população, tendo em vista que o número de operários era pequeno e nos últimos anos tendeu a diminuir com a crescente mecanização produtiva desses estabelecimentos e ainda a transferência de algumas dessas empresas ao capital privado, como ocorreu com a Goiásfertil que, privatizada tornou-se Ultrafertil em um processo que provocou demissões em massa. Ou seja, a mineração torna-se uma das nuances da mudança e não a sua condição. Outro ponto é que acreditamos, como outros autores⁷⁶, que as transformações na agricultura e em outros setores da vida no Município de Catalão se devem, também, a outros tons desse processo, que se articulam a um movimento maior das questões econômicas sociais e culturais no país. Particularmente, segundo nossos interesses, a mudança está alcançando aqueles que não foram lembrados nem pelos historiadores locais nem pelos outros historiadores citados, os pequenos lavradores, membros das comunidades rurais que eram e, são no presente, importante espaço de vida no município. Disso resulta a

⁷⁵NETO, M. C., F. op. cit., pp. 82 \ 83

⁷⁶ MENDONÇA, Marcelo R. *A Questão Regional e o Campesinato – a allicultura em Catalão –GO*. Goiânia: UFG/ICHL, 1998. (dissertação de mestrado).

necessidade de pensar Catalão como um espaço múltiplo, comportando vidas diferenciadas que se encontram, no entrelaçar de campo e cidade.

Mapa 3 – O Município de Catalão e as Comunidades Rurais Pesquisadas.

1.2 - O CAMPO EM CATALÃO: CONDIÇÕES DE SUA DINÂMICA

Esse meu canto de amor
É louvação a Catalão
Catalão do meu Goiás
Catalão do meu sertão
(...)
O norte está lá em cima

No morrinho de São João

O sul fica aqui em baixo
Enchendo meu coração...⁷⁷

O município de Catalão cantado e recantado pelos intelectuais e poetas locais é aquele fundamentalmente urbano. O sertão é sua morada, está no coração do país. É possível vê-lo subindo ao cimo do Morro do São João, marco geográfico, marco lendário da cidade. Mas esse Catalão que se expressa e que se louva esconde um Catalão que não se canta, que não é inspiração de poesia e que aparece, uma vez ou outra, como estatística – em números de produtividade – ou, ainda, como marca de um passado a ser esquecido, porque, talvez, se liga à idéia da violência de grandes fazendeiros e seus jagunços, identificados como representantes do atraso e da ignorância. Esse é o Catalão rural, o universo que tencionamos alcançar e compor uma história. Uma história marcada por sujeitos esquecidos, práticas e costumes que não correspondem ao ideal de progresso e desenvolvimento que a cidade construiu nos discursos de seus homens de letras.

A princípio, quando nos interessamos por pensar o campo, nossa perspectiva se restringia a uma visão generalizada de fim do modo de vida que ali se tinha. Na realidade, compactuávamos com um discurso que forjava para o campo e, é evidente, para a cidade, concepções instituídas ao longo de anos de vida de uma sociedade que se balizava numa oposição entre esses espaços, cada um adquirindo um sentido e uma definição. Isso implica refletir sobre o que nos diz Raymond Willian: *“Campo” e “cidade” são palavras muito poderosas, e isso não é de estranhar se aquilatarmos o quanto elas representam na*

⁷⁷ RAMOS, C. op. cit., p. 214.

*vivência das comunidades humanas. (...) Na longa história das comunidades humanas, sempre esteve bem evidente esta ligação entre a terra da qual todos nós, direta ou indiretamente, extraímos nossa subsistência, e as realizações da sociedade humana. E uma dessas realizações é a cidade*⁷⁸.

O autor permite estreitar a relação campo e cidade, dando-nos a compreensão de como tais palavras, historicamente, adquiriram o sentido que hoje possuem em nossa sociedade. O que notamos, ainda, é que tais realidades históricas foram pensadas, representadas e imaginadas pelos homens, de forma que *o campo passou a ser associado a uma forma natural de vida – de paz, inocência e virtudes simples. A cidade associou-se a idéia de centro de realizações – de saber comunicação, luz. Também constelaram-se poderosas associações negativas: a cidade como lugar do barulho, mundanidade e ambição; o campo como lugar do atraso, ignorância e limitação. O contraste entre campo e cidade, enquanto formas de vida fundamentais remonta a Antigüidade clássica*⁷⁹.

Notamos, nessa perspectiva, que a visão tradicionalmente elaborada para o campo e a cidade, tanto positiva quanto negativa partem, essencialmente, de idealizações construídas por diferentes experiências sociais e também diferentes sujeitos, que não explicam a realidade desses espaços. Tais visões comportam, em nosso entender expectativas a respeito desses lugares e, inclusive, do seu significado na vida de quem neles habita.

Em nossa interpretação sobre Catalão, propusemos uma reflexão acerca de como o Município, pensado pelos historiadores locais, assume determinada feição condicionada pela expectativa das elites locais. Catalão era representado nesses discursos, deixamos claro, segundo uma imagem de progresso e violência. Era, portanto, o lugar do desenvolvimento, cujo destino estava traçado numa linha de prosperidade, dada a bravura e virilidade de seu povo e, também, o lugar marcado por tramas violentas, suplantadas por aquele mesmo progresso. Por outro lado, desvelar o campo, nesses autores tornou-se uma tarefa difícil. O campo não aparece enquanto realidade que se constitui diferente da cidade, mas, ao mesmo tempo, parte integrante do lugar. Essa ausência do campo, de suas

⁷⁸ WILLIANS, R. op. cit., p. 11.

⁷⁹ Ibid. p. 11.

relações sociais e culturais se justifica por ser, ainda, esse espaço, visto como lugar do atraso, da ignorância e superstições. O significado disso implica pensar que, principalmente, os historiadores locais buscam construir uma representação de história que reflita as suas convicções de progresso e desenvolvimento, na qual tudo o que não se relacione a esses ideais deve ser deixado de fora. Na realidade, essa história se afigura em uma memória selecionada e regida por concepções de mundo que, lembrando Willians, se cristalizam em verdades e perdem o sentido de história como um processo dinâmico, que implica em mudanças e transformações. Isso porque, concordamos com o autor citado quando afirma que *o campo e a cidade são realidades em transformação tanto em suas próprias realidades quanto em suas inter-relações. Temos uma experiência concreta não apenas do campo e da cidade, em suas formas singulares, como também muitos tipos de organizações sociais e físicas intermediárias e nova*⁸⁰.

Assim sendo, justifica-se nossa necessidade de compreender que o campo, do qual estamos falando, da mesma forma que a cidade, faz parte de um discurso construído num único sentido, que ao cristalizar sua imagem deixa de fora grupos que não correspondem a ela. Na perspectiva que assumimos questionar essas imagens é um meio de trazer para a cena histórica sujeitos, até então, ofuscados pela história dos grupos de elite. As imagens de campo e cidade e o significado das mesmas, que deciframos nas histórias de Catalão, a nosso ver, explicam a concepção de passado que as narrativas locais expressam.

De certa forma, para apresentarmos a zona rural de Catalão como um todo, nosso tempo de pesquisa teria que ser quadruplicado dada a vastidão da mesma. Porém, dentro de nossos propósitos, alcançamos regiões diversas que nos apresentaram um mundo desconhecido e ao mesmo tempo fascinante. Desconhecido porque não faz parte do circuito de informações que geralmente nos chegam, fascinante porque nos instiga a pensar um universo que até bem pouco tempo era o espaço cotidiano da maioria da população de Catalão (vide tabela 1) e que no presente parece estar diluído num pretense uniforme mundo urbano.

Não mais que a 40 anos atrás a maioria da população catalana, tal como todo o Brasil, era rural. A partir disso, nota-se no país como um todo a tendência à urbanização de sua população. Tal fato pode levar-nos a acreditar em um fim da cultura construída no mundo rural, quando este presencia a saída de suas populações e, conseqüentemente, a

⁸⁰ Ibid., p. 387.

desarticulação das comunidades que permitiam a esses homens a sobrevivência. No entanto, nossa pesquisa propõe compreender um processo de mudança na vida de homens e mulheres que estão no campo, que não significou o fim da sua cultura ou modo de viver, mas sim criou novas realidades que implicaram em ações, dos sujeitos envolvidos para permanecerem na terra, produzindo a sua sobrevivência.

Até meados dos anos 60, Catalão mantém uma perspectiva de produção que se concentra em alimentos como milho, arroz, feijão e também gado, sendo este último produto de exportação para outras regiões do país. Essa produção, em sua grande maioria, vinha de pequenas propriedades trabalhadas familiarmente, cuja interpretação comum por muitos estudiosos da agricultura, tende a classificar como agricultura tradicional ou economia de subsistência. Nesse sentido, esse mundo rural dispunha de seus próprios saberes, costumes e práticas para desenvolver sua produção e desta dispor como pudesse. Se retomarmos a primeira parte desse capítulo, veremos que essa produção era significativa o suficiente para considerar o Município como um dos mais produtivos do Estado de Goiás, haja vista a sua presença como exportador de alimentos. Porém, em um contexto mais amplo, dentro das políticas nacionais, a intenção de desenvolvimento do campo se constrói numa perspectiva de pensar a agricultura e a pecuária como espaços de produção “carentes” de uma adequação ao capitalismo. Isso significou, no Brasil como um todo, a tentativa de (re)educar o campo, ou seja, o ideário do progresso e da necessidade da agricultura e da pecuária serem consideradas “negócios”, deveria ser levado a todas as regiões nas quais a presença dessa produção fosse vigente.

Com a chegada dos governos militares e seus planos nacionais de desenvolvimento para o país, a atividade agrícola e pecuária passam a ser objetos de uma preocupação mais incisiva do governo. Se antes a grande preocupação era estabelecer fronteiras e criar uma legislação que respondesse ao tipo de propriedade, necessária ao desenvolvimento capitalista no país, a partir de 1970, além dessa preocupação, aparece o empenho governamental em modernizar a produção agropecuária, adequando-a aos parâmetros mundiais de produtividade. Ou seja, o país já possui uma ocupação expressiva de seu território, basta fazer com que a produção responda aos desejos de crescimento produtivo, ainda que isto não signifique alterar a estrutura agrária brasileira. Conforme observa Gonçalves Neto, *durante a década anterior (1960) a questão agrária brasileira esteve quase sempre, de uma forma ou de outra, atrelada ao debate sobre a conveniência de se interferir ou não na estrutura da propriedade rural do país: por um lado por intermédio de uma reforma agrária que ampliasse a participação dos trabalhadores no acesso a terra;*

e, por outro, a modernização agrícola como forma de promover o incremento da produção e melhoria das condições de vida do trabalhador rural, dispensando-se da reforma agrária. O diagnóstico, tanto do pensamento de esquerda como do conservador, convergia para a necessidade de uma ação externa sobre o campo, na forma de uma política governamental que tivesse como corolário incorporar o agro ao novo modelo de sociedade que estava gestando, mais dinâmica, mais moderna, complexa e, sobretudo, urbano-industrial. O receituário, contudo, era divergente: ao passo que os grupos mais a esquerda, mas não apenas eles postulavam a instauração imediata de uma reforma agrária como a única alternativa para superação do impasse, o pensamento conservador, e algumas digressões à esquerda, preferia trabalhar com outras propostas, entre as quais ressaltava-se a modernização da agricultura⁸¹.

A postura do autor em relação a agricultura brasileira realça alguns dados essenciais para pensarmos a mesma no período em destaque. Primeiro, é possível decifrar uma atitude em relação ao setor agrícola: a interferência externa, seja em nível de discurso, seja em nível de perspectivas políticas aplicáveis, respectivamente esquerda e governo. Outro ponto, é a proposta de dinamizar, modernizar o setor agrícola não a partir de demandas do próprio campo, de quem nele vive e produz, mas de uma política que tenta e traça “caminhos produtivos” a serem seguidos pelo país, no intuito de adequá-lo às demandas internacionais. Ou seja, as políticas agrícolas vêm de fora do campo e, para além disso, estreitadas dentro de um projeto agro-industrializante, que uma parcela mínima de proprietários, geralmente só os grandes, têm condições de assumir. Torna-se evidente o tipo de campo que discursos como esses têm em mente: visão da agricultura e pecuária como atividade econômica e desconsideração dos sujeitos outros que as fazem realidade. O objetivo é, e a palavra modernização vem reforçar isso, tornar o campo espaço de um tipo de produção que responda aos anseios de produtividade de empresas capitalistas internacionais. Aqui não nos interessa entrar no debate acerca da inserção ou não do capitalismo no campo. Consideramos que, mesmo que a produção agrícola não se desse dentro dos padrões de economia capitalista, era em seu meio que se desenvolvia. De uma forma ou de outra, essa produção se integrava a esse meio, mesmo tendo produtos e práticas distantes daquelas empregadas nas ditas empresas capitalistas.

Mas interessa-nos pensar de que modo a tentativa de direção de políticas agrícolas criou no país a necessidade de modernizar o campo. Interpretamos essa postura, inicialmente, como uma tentativa de acabar com um campo marcado pela insígnia do atraso

⁸¹ GONÇALVES NETO, Wenceslau. *Estado e Agricultura no Brasil: política agrícola e modernização econômica brasileira (1960 – 1980)*. São Paulo: Hucitec, 1997, p. 78.

e da ignorância. O país do futuro, e se pensarmos o nosso local de pesquisa, o município destinado a ser “orgulho do Brasil”, necessitavam de caminhos que recriassem o campo, de acordo com a visão de progresso dos grupos que, nesse momento, dirigiam a política.

A década de 70 assistirá a uma profunda mudança no conteúdo do debate. Impulsionada por uma política de créditos facilitados, que se inicia na segunda metade dos anos 60, pelo desenvolvimento urbano - industrial daquele momento, que se convencionou chamar na literatura de “milagre brasileiro”, a agricultura brasileira não apenas respondeu às demandas da economia como foi profundamente alterada em sua base produtiva. O maciço crescimento do uso de tecnologia mecânica, de defensivos e adubos, a presença da assistência técnica, o monumental êxodo rural, etc. permitem dizer que o Brasil mudou, e o campo também. Não em seu todo, nem de forma homogênea, mas tornou-se uma realidade totalmente diferente da que servira de palco para as discussões precedentes⁸².

Essa nova realidade, inaugurada nos anos 60 e, pensada e interpretada a partir de 70, cria um novo patamar para o discurso sobre agricultura no país. Era preciso romper com o atraso e se entregar ao desenvolvimentismo. Em Catalão, como vimos anteriormente, o clima de euforia construído pela vinda das minerações, parece abafar a situação da agricultura. Na realidade, o Município se insere no grupo que ainda não foi beneficiado pelos planos governamentais e, nem mesmo se valeu do crédito facilitado por algumas políticas elaboradas⁸³, justamente para causar o que nos dizia o autor citado: a mudança no campo brasileiro, adequando-o a uma nova realidade produtiva, marcada pela tecnologia e por um pensamento que cria a idéia de indústria rural. Há, nesse caso, um novo patamar a ser alcançado pelo mundo agrícola brasileiro. Nesse sentido, nossa questão aparece: como está o panorama agrícola catalano?

⁸² Ibid., p. 78.

⁸³ Dib nos informa que o avanço da grande lavoura no município de Catalão se dá a partir de 80, quando chega na região de Santo Antônio do Rio Verde migrantes do sul que investem capital próprio na compra de terras e aquisição de maquinário e tecnologia produtiva que permitem a formação de fazendas monocultoras com produção mecanizada em grandes extensões de terra. Só alguns anos mais tarde esses produtores e, mesmo alguns da própria região, passam a ter acesso a créditos via Banco do Brasil. pp. 49-66. DIB, Jaqueline de Souza. *O Mar Verde do Sudeste Goiano: A região de Santo Antônio do Rio Verde. Catalão, CAC/UFG. (monografia), 2000.*

Até que ponto esses planos de governo para a agricultura alcançaram os produtores do Município e quais deles se beneficiaram dos mesmos? O que em Catalão diferenciou-o frente a inserção das políticas agrícolas em relação a outros lugares do estado de Goiás e, mesmo, do país?

Segundo Mesquita⁸⁴ e Dib⁸⁵, Catalão participa do processo de modernização agrícola tardiamente em relação a outros Municípios goianos e, mesmo de outras regiões contempladas por planos governamentais, cujas perspectivas era dar o tom moderno à agricultura no país. Até 1980 o panorama agrícola em Catalão será o mesmo das décadas anteriores, ou seja, produção basicamente “tradicional”, com propriedades exploradas dentro dos padrões correntes de produção em pequena escala, com mão de obra familiar, fundamentalmente, destinada ao mercado local e venda de alguns produtos, especialmente gado, para outras regiões. A influência das políticas governamentais se dará mais tarde, na metade da referida década.

Como dissemos anteriormente, são os governos militares que estão, no pós 64, se preocupando com o estabelecimento de políticas agrícolas, explicitadas em programas especiais para o campo, que dêem ao país uma situação mais favorável, em relação a outros países produtores de alimentos. Segundo Vera Lúcia Salazar Pessoa, *A meta de tais programas é a expansão das fronteiras agrícolas para promover o desenvolvimento e a modernização das atividades agropecuárias. A busca desses objetivos tem aumentado a produção de grãos para exportação beneficiando as grandes empresas agropecuárias e agroindustriais, como parte de um modelo de desenvolvimento orientado pelo capital monopolista. Entretanto, os objetivos têm sido inadequados para a solução de abastecimento alimentar, porque a produção de alimentos não recebe os incentivos necessários, em função da lucratividade mais elevada das culturas de exportação. Constata-se, portanto, que o aumento da produção e produtividade de determinados setores da agricultura depende sempre se uma decisão política de privilegiar um setor em detrimento de outro*⁸⁶.

Nesses planos, ocorre uma adequação do Brasil ao modelo internacional de exploração da agricultura. Esse modelo de perspectivas industriais reforça o que já ocorria no Brasil

⁸⁴ MESQUITA, H. A. *op. cit.*

⁸⁵ DIB, J. S. *op. cit.*

⁸⁶ PESSOA, Vera L. Salazar. *Ação do Estado e as Transformações no Cerrado das Zonas de Paracatu e Alto Paranaíba – MG*. Rio Claro, 1988, (tese de doutorado) p. 07.

desde o tempo da colonização, o respaldo governamental à cultura de determinados produtos com espaço no mercado internacional. Nesse caso, todo plano do governo de incentivo à agricultura tende a beneficiar setores que atendem ao mercado internacional e não ao mercado interno. Isso significa que *o processo se torna seletivo, porque sabemos que a maioria dos agricultores brasileiros, representados pelos pequenos, são descapitalizados.(...) e como consequência, há uma desigualdade na expansão do capitalismo no campo*⁸⁷. Dessa forma, esses planos representam uma política agrícola destinada a um tipo de produtor que também corresponde a um tipo de concepção de campo como indústria, e que nos governos militares compõem sucessivas tentativas de reorganizar o campo brasileiro, de acordo com as diretrizes de um mercado internacional, que localiza os países segundo uma específica participação na chamada “divisão internacional do trabalho”.

Segundo Pessoa, já nos primeiros meses de governo militar começa a apresentação de planos para o desenvolvimento agrícola do país. Sucessivamente surgem o Plano de Ação Econômica do Governo – PAEG (1964/1966), criador de várias instituições destinadas ao apoio a agropecuária como o Instituto Nacional de Desenvolvimento Agrário (INDA) e o Instituto Brasileiro de Reforma Agrária (IBRA) que substituíram, ainda, segundo a autora, a Superintendência da Reforma Agrária, órgão remanescente do governo de João Goulart⁸⁸. Em seguida, é marcante o *Estatuto da Terra, cujos fundamentos para a sua implantação foram os desníveis encontrados nos planos políticos, social e econômico. No plano social e político, foram levadas em consideração as condições em que viviam os parceiros, arrendatários, posseiros que não possuíam qualquer perspectiva de se tornarem proprietários da terra que cultivavam. No plano econômico, os problemas constatados foram as contradições e desigualdades da estrutura agrária; precariedade das condições existentes nomeio agrário; baixo nível de mecanização e tecnologia; redução da área ocupada pelo trabalhador; baixas condições de vida, como habitação, educação e nível sanitário; alto grau de urbanização e industrialização do país, que criou uma série de necessidades como, por exemplo, maior suprimento de alimentos; melhor*

⁸⁷ Ibid., p. 07.

⁸⁸ Ibid., p. 33.

*planejamento da produção, transporte e distribuição e alargamento do mercado consumido*⁸⁹.

Logo após, formula-se em 1967/1968, o Plano decenal de desenvolvimento, que visava (...) à *transformação tecnológica da agricultura tradicional*⁹⁰, mas que não saiu do papel, ficando, pois, como mais uma tentativa frustrada de desenvolvimento agrícola no país. Depois desses planos, o governo começa a estruturar um alcance maior de seus objetivos. Dentro de tais perspectivas é que são elaborados os Planos Nacionais de Desenvolvimento, substitutos de outros que não alcançaram êxito, como o Metas e Bases para a Ação do Governo, (de 1970 – 1973). Nestes Planos Nacionais de Desenvolvimento, I, II e III, a tentativa do governo é efetivar uma ação mais direta com os diversos setores sustentadores da economia nacional. Segundo Gonçalves Neto, o primeiro desses planos demonstra uma maior complexidade, ou seja, a preocupação em fazer durar o “milagre brasileiro” força o governo a criar objetivos palpáveis pelo direcionamento das atividades econômicas no país: *embalado pelo sucesso do “milagre brasileiro”, o I PND traz como seus principais objetivos: colocar o Brasil na categoria dos países desenvolvidos (no espaço de uma geração); duplicar a renda per capita (comparativamente a 1969); expandir a economia, garantindo taxas de crescimento da ordem de 8% a 10% anuais*⁹¹.

Gonçalves Neto analisa o referido plano, mostrando como o mesmo está imbuído de uma crença no dito milagre. As questões estruturais como a reforma agrária foram abolidas do texto, permanecendo os objetivos de modernização, racionalização e incremento tecnológico da agricultura como ação fundamental a ser alcançada pelo setor. Novamente, a tônica dos planos do governo se dá em torno de reconstruir a produção econômica tornando-a condizente com parâmetros internacionais. Para tanto, se faz mister abolir do país as perspectivas produtivas não balizadas pelo ideário de modernização, seja em termos de tecnologia, relações de trabalho e, principalmente, posse da terra. Nesse sentido, as metas estabelecidas pelo I PND se tornam a referência de um discurso que visa levar o país à

⁸⁹ Ibid., p. 34.

⁹⁰ Ibid., p. 35.

⁹¹ GONÇALVES NETO, W. op. cit., p. 132.

categoria de país de primeiro mundo, talvez aqui já se estivesse exigindo do milagre uma permanência maior do que ele poderia suportar.

E é, justamente, em decorrência do fim do milagre que nasce o II PND, em 1975, estendendo-se até 1979 em *virtude das profundas alterações ocorridas no cenário econômico mundial, tendo como referencial a crise do petróleo, e na estrutura produtiva nacional com o esgotamento do “milagre”*, este segundo PND em muito se diferencia dos planos anteriores, a começar pelos objetivos, em que se recebe novo realce o problema do combalido balanço de pagamentos, e que estão assim apresentados: *manter o crescimento acelerado dos últimos anos; reafirmar a política gradualista de contenção da inflação; manterem relativo equilíbrio o balanço de pagamentos; realizar política de melhoria da distribuição de renda; preservar a ordem social e política; realizar o desenvolvimento sem deterioração da qualidade de vida e devastação dos recursos naturais. Dentro desse novo quadro a que o Brasil tem que se ajustar, é reservado à agricultura e pecuária um novo papel na estratégia de desenvolvimento que passa a exigir muito mais do setor agropecuário (que se reconhece no plano estar revelando dinamismo e capacidade de reação aos estímulos de preços)*⁹².

É importante sinalizarmos o caráter profundamente autoritário desse segundo PND. Na perspectiva de Gonçalves Neto, o plano vem contemplar uma nova realidade, forjada no exterior e que desestabiliza a economia nacional, de forma que as possibilidades de reações ao governo se fazem muito presente. Nesse contexto, podemos visualizar o plano como estratégia de controle do governo no que diz respeito à economia e, de forma mais ampla, à vida social e política. Isso significa que o governo tenta, a partir do controle interno, responder às demandas externas, forjando para o setor primordial da economia nacional uma diretriz única de desenvolvimento e modernização. O nível de inserção desses planos no campo avança segundo áreas estratégicas do país, no intuito de ocupá-las e fazê-las responder aos objetivos governamentais.

Segundo Pessoa, o plano (II PND) mostra a necessidade de definir áreas prioritárias, vinculadas a corredores de abastecimento e exportação, ao destacar o esforço de modernizar e de dotar de bases empresariais o setor agropecuário, principalmente no centro sul. (...) Destaca-se ainda como prioritário o fluxo de tecnologia da região Centro-sul para as demais regiões, gerando novos projetos de investimentos

⁹² Ibid., p. 134.

*como o POLONORDESTE, POLOAMAZÔNIA e POLOCENTRO e a participação de pequenas, médias e grandes produções nestes projetos, tornando viável a colonização privada como forma de investimentos empresariais*⁹³.

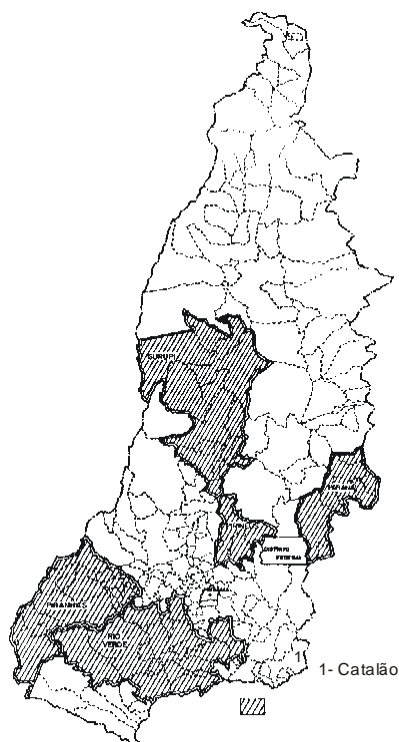
Assim, a iniciativa do governo com esses planos é uma tentativa de construir uma política para o campo, que torne possível o sonho do país do futuro. A implantação desses projetos se dá em varia regiões do Brasil, principalmente naquelas consideradas menos adequadas ao patamar produtivo necessário ao desenvolvimento da participação brasileira no mercado internacional. Em nossa discussão, interessa pensarmos, especialmente, o POLOCENTRO, haja vista o espaço ocupado pelo mesmo em várias regiões do Estado de Goiás.

De início, cabe-nos dizer que o município de Catalão esteve fora da área de atuação desse projeto. Como podemos observar no mapa das áreas de atuação do POLOCENTRO em Goiás, conforme o mapa 4, Catalão fica situado na micro região sudeste, a qual não foi alcançada pelo projeto. Isso, a nosso ver, explica, em certa medida, o “atraso” da região em vivenciar os processos da chamada modernização agrícola, que em outros lugares do Estado e, mesmo do país, se dão ainda nos anos 70, período em que tais planos são efetivados em vários espaços como o Sudoeste Goiano, Triângulo Mineiro, Alto Paranaíba (MG), entre outros. A especificidade de Catalão aparece-nos nesse ponto. O Município e todo o sudeste Goiano ficam circundados por áreas nas quais se dão os investimentos do POLOCENTRO, porém Catalão só conhece as lavouras produzidas via empréstimos e atuação do governo, como já salientamos, com a chegada de imigrantes vindos do sul do país, no início dos anos 80, sem, no entanto, estarem subsidiados desde o início pelas políticas governamentais.

Cabe-nos refletir sobre esse processo, considerando a localização do município no cerrado brasileiro. Criado para a região de cerrado, o POLOCENTRO, sem dúvida, foi um veículo de propaganda do centro do Brasil em outras regiões, nas quais a terra já não permitia a expansão das lavouras. O alto valor de mercado de suas terras, permitiu a muitos agricultores do sul e sudeste a venda das propriedades nessas regiões por valores que lhes possibilitava comprar, nas regiões de cerrado, extensões quase triplicadas. Nesse caso, até mesmo as regiões que não tiveram influência direta desses planos, como é o caso do município que discutimos, acabaram fazendo parte da política de incentivo da criação de novos parâmetros da produção agrícola.

Mapa 4 : Áreas de Atuação do POLOCENTRO- Goiás

⁹³ PESSOA. V. L. S. op. cit., p. 40.



Fonte: II Plano Nacional de Desenvolvimento. (1975 – 1979).
República Federativa do Brasil. POLOCENTRO. p. 6.

Em Catalão, o alcance dessa nova realidade da agricultura se deu de uma forma que podemos chamar de acanhada. Começa no início dos anos 80, com a chegada dos sulistas e só na década de 90 consegue dar mostras de seu significado no contexto agrícola do município. A chamada grande lavoura em Catalão aparece-nos como uma ilha, em um meio no qual a predominância ainda é da pequena e média propriedade com produção de alimentos para consumo interno. O estudo de Helena Angélica de Mesquita sobre a modernização agrícola em Catalão apresenta-nos essa ilha, ou seja, *o distrito (Santo Antônio do Rio Verde) se distancia um pouco mais e está a cerca de 60 km da cidade de Catalão e sua área de abrangência corresponde a toda parte norte e nordeste do município (...)* a região é formada por imensos chapadões cuja planura pode ser percebida claramente. (...)Essa topografia com declives suaves é muito favorável a utilização agrícola, pois permite mecanização total e, por outro lado, tornam mais compensadores os investimentos

*feitos para iniciar os cultivos, como também para manter os solos produtivos por mais tempo*⁹⁴.

Notamos, pois, que o município de Catalão, ainda que não sofra direta influência dos planos de desenvolvimento agrícola dos governos militares, estava circunscrito na área de atuação desses planos, não ficando isento de mudanças. Mudanças que consideramos se darem, não tanto por ação do governo, ainda que o mesmo, ao elaborar planos de desenvolvimento, tome para si a tarefa de controlar o processo produtivo. Nossa pesquisa, porém nos revelou que o grande movimento de mudança no mundo rural, especialmente naquele do município de Catalão, se dá em um processo que, em conjunto com as transformação econômicas ocorrem, também, mudanças outras que vão interferir no modo da pessoas que ali estão verem o mundo, porque incidem no seu cotidiano e nas práticas sócio-culturais que possuem.

Em Catalão, a modernização da agricultura, com suas máquinas e suas relações sociais, como era de se esperar, não alcançou ou não produziu uma homogeneidade na zona rural. Muito pelo contrário, as lavouras modernamente produzidas, que chamamos de ilha,

⁹⁴ MESQUITA, H. A. op. cit.,p. 47.

estão em um meio que ainda possui uma dinâmica estruturada em moldes antigos de produzir e viver. Um modo de vida que, a nosso ver, vem sofrendo alterações, não só por situações que lhe chegam de fora mas, também por situações criadas em seu próprio meio, revelando um movimento histórico de mudanças mais amplas que cria e recria valores, que permite transformações mas, também permanências. Nesse sentido, nossa investida pelo campo no Município de Catalão não se ocupa do “moderno”, mas sim

daquilo que faz parte da existência das pessoas que ainda têm o campo como espaço de vida, ainda que isso venha sendo negado, tanto por discursos governamentais quanto por discursos dos “novos homens do campo”, que não são mais homens da roça e sim “agro-negociadores”. Nossa intenção de compreender esse universo impõe-nos que não pensemos o campo apenas como espaço de produção, mas sim como espaço de cultura, espaço que ainda comporta específicas relações sociais com seus costumes e práticas.

Dessa forma, definimos como regiões de nosso estudo, aquelas onde ainda predomina a pequena e média propriedade, com produção para consumo próprio e basicamente trabalhada por uma família. São quatro as regiões escolhidas. A primeira situada ao sudeste do Município, composta por diversas comunidades rurais e dividida também em regiões, segundo o costume do lugar. Nessa região, desenvolvemos nosso trabalho de campo na Fazenda dos Casados, que se situa no município

de Cumari, limitando-se com Catalão, onde residem mais de 30 famílias, com propriedades variando de 10 a 50 alqueires de terra. A segunda região possui a denominação de Fazenda do Cruzeiro, antigamente também denominava-se Fazenda dos Casados, município de Catalão e que possui cerca de 20 famílias vivendo ali, em propriedades que variam de 8 a 40 alqueires de terra. Nossa terceira região é denominada Mata Preta e está ao norte do município, ali habita mais de 40

famílias em propriedades que variam de $\frac{1}{2}$ (meio) a 50 alqueires de terra. Temos uma quarta região de estudos que, no entanto, estaremos apenas nos referindo dentro das possibilidades de comparação, dada nossa dificuldade de acesso ao local para desenvolvimento de um trabalho de campo mais prolongado que é a Fazenda Tabatinga, distante mais de 120 Km do centro urbano, mas que nos oferece rico quadro de convivência entre duas realidades do mundo agrícola no Município.

Nessa região, ao lado das pequenas propriedades, se estendem os mares de soja, milho e sorgo das grandes e modernas empresas-lavouras. Através de contatos com o Sindicato dos Empregadores Rurais de Catalão pudemos, obter informações sobre essa região e pudemos, ainda visitá-la durante um trabalho de assistência rural dessa entidade.

Assim, tentamos situar a dinâmica do campo como espaço produtivo, abrindo o caminho para pensá-lo como espaço da atuação de sujeitos específicos, em um modo próprio de viver construído no constante desafio de suas existências

CAPÍTULO II

PERSISTÊNCIAS E TRANSFORMAÇÕES: NOVOS DESAFIOS DO CAMPO

Como vimos no capítulo anterior, o campo no Município de Catalão vem sofrendo nos últimos anos, especialmente na década de 80, algumas mudanças que vão alterar definitivamente a vida dos homens que nele estão. No presente capítulo propomos apresentar nossa discussão sobre o mundo rural, destacando específicas situações que, a nosso ver, deixam legíveis essas transformações e que, analisadas, nos permitem compreender não só o processo de mudança como também o significado que este terá na forma com que sujeitos elaboram seu mundo cotidiano.

No intuito de compreender esse mundo em transformação, nos valem de nosso trabalho de campo, feito a partir de entrevistas e da observação participante em estadas nas fazendas, anteriormente citadas. Esse trabalho possibilitou-nos compreender o processo de transformação na vida de homens e mulheres, cuja vida é marcada pela cultura construída no campo e que podemos denominar cultura popular rural. Tomando essa cultura como dinâmica e plural, a interpretação da mesma pode ser feita a partir do conceito de circularidade cultural⁹⁵, sobre o mesmo Ginzburg afirma que *o que foi dito até aqui demonstra com clareza a ambigüidade do conceito “cultura popular”*. *Às classes subalternas das sociedades pré-industriais é atribuída ora uma passiva adequação aos subprodutos culturais distribuídos com generosidade pelas classes dominantes (Mandrou), ora uma tácita proposta de valores ao menos em parte, autônomos em relação à cultura de classe (Bollème), ora um estranhamento absoluto que se coloca até mesmo para além, ou melhor, para alguém da cultura (Foucaut). É bem mais frutífera a hipótese formulada por Bakhtin de uma influência recíproca entre a cultura das classes subalternas e a cultura dominante*⁹⁶.

Assim, pensamos esse capítulo como o momento de discutirmos esse mundo rural em transformação, objetivando compreender como os sujeitos se vêem e como são vistos na rede de relações da qual participam.

⁹⁵ Cf. BAKHTIN, M. op cit.

⁹⁶ GINZBURG, C. *O Queijo e os Vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição*. São Paulo: Cia das Letras, 1987, p. 24.

Rede que interpretamos como espaço de atuação de diferentes bens culturais colocados em contato pela própria dinâmica histórica

Dividimos o capítulo em duas partes. A primeira busca compreender de que sujeito falamos e como o mesmo se insere em grupos de relação que, no período destacado, estão sofrendo um processo de transformação. Na segunda, analisamos a presença de algumas instituições no campo, tencionando refletir sobre as representações que essas instituições criam a respeito do homem que habita esse espaço, em uma economia basicamente de subsistência e tendo no grupo do qual faz parte o suporte que lhe permite viver.

2.1 Solidariedades Outras: os sujeitos, as comunidades e as associações no campo

2.1 .1 Sujeitos: de caipira a camponês

A primeira pergunta a fazer é: de quem estamos falando? Que sujeito é esse que ainda tem o campo como espaço de vida ou como referência de cultura? De que nos valem para definir o sujeito com o qual trabalhamos? Nossa perspectiva é pensar esse sujeito a partir de nossas observações, das histórias de vida elaboradas e das evidências documentais “oficiais”.

Sem dúvida, falamos de trabalhadores. Homens e mulheres que desde o raiar do sol estão comprometidos com um sem número de tarefas, isso “porque na roça cê sabe trabaia de sol a sol e tamém, assim, difícil, a noite geralmente tão cansado vão durmi”⁹⁷. Os cuidados com a casa, com a lavoura, com o gado, entre outras atividades, marcam um cotidiano, no qual a idéia do não trabalho se faz quase inexistente. Esse trabalho se destina à própria subsistência, ou a sua independência, frente a algum tipo de controle patronal, o que implica que focalizamos em nossa pesquisa não só o sujeito, que é proprietário de uma pequena extensão de terra e desta tira os meios básicos de viver, mas também de trabalhadores assalariados, meeiros, trabalhadores sazonais, bóias frias e outros que participam, podemos dizer, desse universo rural construído a partir da lida com a terra e das experiências que essa lida lhes permitem. No entanto, a nossa discussão trata, principalmente, de pequenos proprietários, homens que diante das transformações que vêm ocorrendo no mundo rural, ainda alicerçam suas identidades na posse da terra.

Notamos, em nossa pesquisa, que nas comunidades acessadas, os sujeitos que ainda permanecem no campo são aqueles que, de uma forma ou de outra, mantêm a posse da terra sem, no entanto, participarem de um circuito econômico que lhes permita manter junto ao grupo, sujeitos que não possuem terra, mas que trabalham nela. Nesse caso, não tratamos de proprietários que possuem força de trabalho externa, ou seja, não são empregadores rurais. Como dito, a pesquisa alcançou as comunidades: Fazenda dos Casados, no município de Cumari, na fronteira com Catalão e, neste último, a Fazenda Mata Preta, Fazenda Cruzeiro e Fazenda Tabatinga, conforme localização no Mapa 3.

⁹⁷ Entrevista com D. Conceição Pereira Fernandes, 53 anos, pequena proprietária e suas filhas Roseli Pinto Pereira, 34 anos, pedagoga, e Rosenilda Pinto Pereira, 27 anos, estudante, ex- moradoras da Fazenda Paraíso Município de Ouvidor, em Agosto de 1995, em Catalão.

É presente nas propriedades que alcançamos na pesquisa⁹⁸ um limite de terras e a característica de trabalho familiar. Assim podemos fazer um quadro de propriedades que trabalhamos: 1995 a 1997: alcançamos 6 propriedades rurais que variavam de 8 a 30 alqueires de terra, com trabalho familiar, produção para consumo próprio, com um ou dois produtos destinados à venda e dependentes, ainda, do grupo do qual fazem parte vizinhos e parentes, para execução de tarefas, sendo que não contam com trabalhadores contratados permanente ou temporariamente; de 1999 a 2001 a pesquisa alcançou 5 propriedades cujas extensões de terra variavam ente 14 a 50 alqueires de terra, com trabalho familiar e ou associativo, produção para consumo próprio, com um ou dois produtos destinados ao comércio local, sem mão-de-obra contratada.

Nesse sentido, podemos classificar esses proprietários de pequenos e médios produtores, se considerarmos que em Catalão a medida básica do alqueire é de 4,8 hectare, sendo que em nossas visitas não contatamos propriedade com menos de 8 alqueires de terra, ainda que saibamos da existência de inúmeras propriedades com extensões inferiores a estas. Segundo o IBGE, não há uma divisão rígida seguida pelos programas de senso rurais na definição do que seja pequena, média ou grande propriedade. Assim, talvez de forma até arbitrária classificamos as propriedades que pesquisamos em pequenas e médias levando em consideração o número de alqueires de cada uma.

Em levantamento de propriedades feito na Fazenda Mata Preta, visualizamos o seguinte quadro de propriedades:

Tabela 2: Propriedades da Comunidade Mata Preta.

Município de Catalão - 2001

⁹⁸ Como nossa temática de pesquisa já foi objeto de discussão anterior, no curso de graduação em História nos valem do conjunto documental composto no período de 1995 a 1997 que compreende entrevistas, fotografias, vídeos e mesmo de participação em demãos. Cf. SANTOS, Márcia Pereira. *O Trabalho na Demão: mãos solidárias em ação*. Catalão: CAC/UFG, 1997. (monografia)

Tamanho das propriedades	Nº de Propriedades
Não especificou	6
De 1 a 6 alqueires	19
De 6 a 10 alqueires	7
De 11 a 20 alqueires	5
De 21 a 30 alqueires	5
Mais de 30 alqueires	3
Total de Propriedades	45

Ainda que não tenhamos realizado quadros similares das outras fazendas alcançadas na pesquisa⁹⁹, a tabela nos mostra uma tendência visível nas áreas que acessamos: um número relativamente alto de pequenos e médios proprietários, de 1 a 30 alqueires, que podemos situar no grupo que na pesquisa nos interessou.

Nesse caso, a posse da terra é característica fundamental dos sujeitos com os quais lidamos. Ainda que alguns de nossos entrevistados, como o Sr. Tõe D’Olvina¹⁰⁰, há muito tenham deixado suas terras, através da venda da propriedade e vinda para a cidade, notamos que o mesmo não perdeu a ligação com o campo, dadas as relações estabelecidas com quem ainda está lá. Daí a pertinência em tratar esse sujeito como partícipe do quadro de referências culturais daqueles que ainda permanecem no campo, considerando que na cidade suas atividades decorrem daquilo que aprendeu na roça, capina de quintais e ajuda à esposa que é tecedeira.

Outros sujeitos como o Sr. Agenor Ferreira da Silva, que pudemos acompanhar mais detidamente com entrevistas e estadas em sua casa, situada na Fazenda Cruzeiro, vivem no campo e ali trabalham a sua terra. Numa propriedade de mais ou menos trinta alqueires, esse senhor conta diretamente com o trabalho da esposa, D. Maria Abadia da Silva e de um dos filhos que ainda mora na fazenda; os outros três vivem na

⁹⁹ Nosso acesso às fazendas restringiu-se na maioria das vezes à famílias que já tínhamos algum tipo de contato, o que não nos permitiu alcançar todas as propriedades das referidas comunidades rurais. No caso da Fazenda Mata Preta, o levantamento foi realizado por Sirlene Candido Rodrigues, moradora desta comunidade e aluna do curso de História CAC/UFG em janeiro de 2001.(digi).

¹⁰⁰ Sr. Antônio Arruda Martins, Sr. Tõe D’Olvina, 64 anos, ex-lavrador, aposentado, mora em Catalão com a esposa a mais de 10 anos.

cidade de Catalão e vão à casa dos pais apenas nos finais de semana, momento em que também assumem as tarefas ali executadas. Nessa fazenda, encontramos uma diversidade de afazeres que implicam a lida cotidiana com a terra e mesmo atividades que se destinam ao exterior da fazenda como tirar o leite para entrega à Cooperativa Agropecuária de Catalão. Nesta propriedade presenciamos, ainda, a produção de açúcar, a criação de peixes e outras atividades destinadas ao consumo próprio.

Também pudemos acompanhar o cotidiano de D. Ana Alves Rodrigues, que possui uma propriedade de 19 alqueires, na Fazenda Mata Preta; é viúva e reside com dois filhos, sendo que em propriedades próximas estão outros dois e, na cidade de Catalão, as três filhas estudantes e um filho casado. Nessa fazenda, a lida diária é controlada por D. Ana, que executa todas as funções de tirar leite e administrar a terra. Também encontramos aí uma pequena lavoura de alho, controlada por um dos filhos de D. Ana, cujo destino é a comercialização.

Na propriedade de Sr. Divino Ferreira da Silva, cognominado, Sr. Brinco, e D. Maurice, na Fazenda dos Casados, município de Cumari, encontramos apenas o casal, ainda que morando bem próximos a casa da filha. Nessa propriedade de 14 alqueires, o trabalho é desenvolvido pelo casal. Os netos de Sr. Brinco o ajudam, especialmente na atividade com o gado, que permite a essa família a venda de queijos na cidade. Já na propriedade da filha do casal, Maria Abadia, os 8 alqueires de terra são cuidados por ela, o esposo, José Diógenes da Silva e os filhos, Lívia, 17 anos, Davi, 15 anos e Paulo Henrique, 10 anos. As duas famílias plantam lavouras como o amendoim, reunindo as terras de um e outro, o que somam em torno de 22 alqueires de terras.

Encontramos, ainda, a senhora Aparecida José de Oliveira, morando na região da Tabatinga, viúva, com seus três filhos casados. O cuidado com a fazenda se dá com a ajuda de um dos filhos. Também aqui há atividade com o gado para entrega de leite à Cooperativa Agropecuária de Catalão e pequenas lavouras. Nessa propriedade de mais ou menos 30 alqueires, participamos de um curso de tratamento de madeira, em dezembro de 2000, oferecido pelo Sindicato de Empregadores Rurais de Catalão em parceria com o SENAR-GO¹⁰¹.

Em todas essas propriedades, alcançadas pela pesquisa, podemos observar algumas características mais evidentes: posse da terra, trabalho

¹⁰¹ Serviço Nacional de Aprendizagem Rural, Agência de Goiás.

familiar, existência de um grupo de vizinhança expressivo e, ainda, uma produção destinada ao próprio consumo, acompanhada de uma ou outra atividade, cujo destino é a comercialização. Essas características nos revelam de que sujeitos estamos falando. Mas como pensá-los? Poderíamos defini-los como sitiantes, camponeses, caipiras, pequenos proprietários, lavradores, homens da roça? O que tantas palavras têm a nos dizer?

Esses sujeitos que questionamos são, no panorama das ciências sociais sujeitos em discussão. Tanto o pensamento sociológico e antropológico quanto a história vêm dedicando inúmeras páginas a esses homens sem, no entanto, chegar a um ponto comum que permita uma definição dos mesmos. Em primeiro lugar, a dificuldade em se definir esses sujeitos decorre das próprias diferenças que marcam suas vidas. Chegar a uma definição, o que significaria tentar a formulação de um conceito, certamente colocaria disparidades em um mesmo “caldeirão”, encobrendo as diferenças e homogeneizando as semelhanças, como se em todos os lugares esses homens e mulheres se comportassem e pensassem da mesma forma. Outra dificuldade é que, às vezes, esses mesmos homens, que poderiam ser localizados em um determinado referencial conceitual, possuem vidas diferentes, articuladas por diferentes necessidades, ainda que habitem um espaço considerado uno, o campo. Notamos, nas discussões que tomamos contato, que a preocupação dos autores em definir minimamente esse sujeito, expressa a intenção em pensá-lo, retirando-o dos estereótipos construídos por outros autores que também analisaram o mundo rural ou que criaram, através da literatura, personagens que passaram a expressar uma dada visão de homem da zona rural. O mais famoso e mais controverso destes é o Jeca Tatu de Monteiro Lobato.

Antônio Cândido¹⁰², Maria Isaura Pereira de Queiroz¹⁰³ e José de Souza Martins¹⁰⁴ são autores clássicos na definição desse homem habitante do campo. Os dois últimos, lidando com a categoria camponês e, o primeiro, com a categoria caipira¹⁰⁵. Nesses estudos, notamos a

¹⁰² CÂNDIDO, A. op.cit.

¹⁰³ QUEIROZ, Maria Isaura P. *O Camponato Brasileiro*. Petrópolis: Vozes, 1990.

¹⁰⁴ MARTINS, José de Souza. *Os Camponeses e a Política no Brasil*. Petrópolis: Vozes. 1981.

¹⁰⁵ Sobre a categoria caipira, Cf. BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os Caipiras de São Paulo*. São Paulo: Brasiliense, 1983; YATSUDA, Enid. Os caipiras e os Outros. In: BOSI, Alfredo (org) *Cultura Brasileira: temas e situações*. São Paulo: Ática, 1992; HONÓRIO FILHO, Wolney. Algumas tonalidades sobre o homem do sertão: Cornélio Pires e Monteiro Lobato. In: *Boletim Goiano de Geografia*. Goiânia: UFG/Dep. De

perspectiva de integrar esse homem do campo em categorias de análise que o localizem sócio, econômica, política e, mesmo, particularmente em Cândido, em uma cultura. Nesse sentido, defini-lo significa torná-lo visível em uma sociedade de diferenças sociais. Os autores lidam com esse sujeito como fazendo parte de um grupo, com uma determinada posição na sociedade que lhe confere, pois uma definição.

Em Queiroz, a definição de homem do campo se estrutura a partir da percepção dos mesmos enquanto partícipes de um determinado sistema produtivo, no qual a forma de produção e o destino da mesma, dão a ele o nome de camponês, traduzido pela autora como sitiante. *A descrição das características do campesinato, vistas por diversos autores, e em regiões, diferentes faz chegar à uma conclusão de que certos traços o definem, sejam quais forem os detalhes que diferenciam os camponeses de regiões diversas do globo. Estes traços são os seguintes: o camponês é um trabalhador rural cujo produto se destina primordialmente ao sustento da própria família, podendo vender ou não o excedente da colheita deduzida a parte do aluguel da terra quando não é proprietário; devido ao destino da produção, é ele sempre um policultor. O caráter essencial da definição de camponês é, pois, o destino dado ao produto, pois este governa todos os outros elementos com ele correlatos*¹⁰⁶.

Na perspectiva dessa autora, o camponês aparece em função de sua produção ou de como a mesma se insere na sociedade. Nesse sentido, esse camponês estará submetido a função específica de sua produção, ficando a mercê do que é de fora e nunca de suas próprias demandas ou necessidades. Em crítica a essa autora, Cláudio Lopes Maia, diz que: *Maria Isaura seguindo uma orientação próxima à de Redfield, fará uma análise funcionalista do campesinato brasileiro. Verá este a partir da função que exerce em relação a sociedade que o envolve, tanto é que o próprio estilo de vida do camponês é definido pelo tipo de segmento social ao qual está subordinado, se aos fazendeiros temos um tipo de camponês, se a cidade teremos outro tipo e, no caso deste último, segundo a autora, as condições de submissão serão piores. Nesse caso, o processo de degeneração da vida do camponês se dá por fruto da mudança de seu algoz.*

geografia, 13. (1), jan./dez. 1993; CASSALHO, Walter. *Picando Fumo – Crônicas da Roça*. In Cultura Vozes. São Paulo: Ed. Vozes, v. 94, nº4, Ano 94, 2000.; NAXARA, Márcia Regina Capelari. A Construção da Identidade um Momento Privilegiado. In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo: Marco Zero, v.11, set.91/ago.92.

¹⁰⁶ QUEIROZ, op. cit., p. 29.

Segundo a autora, com o crescimento das cidades a necessidade que essas tinham de alimentos que, nesse caso, eram em grandes quantidades levou-as a recorrer a outros fornecedores e os sitiantes perdem assim, seu mercado e passam a dedicar à para seu próprio consumo conduzindo-o a um processo de isolamento que degrada a sua vida em grandes proporções. O que temos pois é que a vida do camponês sendo determinada a partir da função que este exerce para a sociedade, sendo visto a partir do sistema maior que o envolve esse sistema na análise da autora não inclui nenhuma referência ao capitalismo¹⁰⁷.

Concordando com Maia, ampliamos a crítica a Queiroz dada a sua insistência em ver o homem do campo, para ela, camponês-sitante, como um sujeito social submisso às questões externas. Nessa interpretação, há uma visão de sociedade marcada por uma diferença estanque entre os grupos sociais que dela fazem parte. Por essa ótica, nossa proposta de pensar o campo e os homens que nele estão, parte da idéia de um intercâmbio contínuo entre os diferentes espaços da vida desse sujeito. Isso, a nosso ver, situa o homem do campo em um espaço de relação do qual ele faz parte como sujeito ativo que responde às demandas externas, mas que também cria demandas. Se pensarmos em termos teóricos, nossa análise se envereda pela percepção da sociedade forjada por uma cultura dinâmica que contempla trocas e circulação de valores, concepções de mundo e modos de vida.

A definição desse sujeito, acreditamos, pede uma reflexão que o encare como um homem que vive a partir de determinadas referências que dão sentido a sua vida. Nesse caso, autores como Martins e Cândido abrem outras perspectivas de definições desse homem. Martins concebe esse sujeito elaborando uma historicização do conceito camponês: *as palavras “camponês” e “campesinato” são das mais recentes no vocabulário brasileiro, aí chegadas pelo caminho da importação política. Introduzidas em definitivo pelas esquerdas a pouco mais de duas décadas, procuram dar conta das lutas dos trabalhadores do campo que irromperam em vários pontos do país nos anos cinqüenta. Antes disso, um trabalhador parecido, que na Europa e em outros países da América Latina é classificado como camponês tinha aqui denominações próprias, específicas até de cada região. Famoso tornou-se o caipira, palavra provavelmente de origem*

¹⁰⁷ MAIA, Cláudio Lopes. *O Camponês, O Capitalismo e a Fronteira: uma discussão bibliográfica*. Goiânia: FCHL/UFG, 1997, (trabalho de final de disciplina) (digi.), pp. 5 – 6 .

indígena usada para designar o camponês das regiões de São Paulo, Minas Gerais, de Goiás, do Paraná e do Mato do Sul (...)

São palavras que desde tempos remotos tem duplo sentido. Referem-se aos que vivem lá longe, no campo, fora das povoações e cidades, e que, por isso, são também rústicos, atrasados ou, então, ingênuos, inacessíveis. Tem também o sentido de tolo, de tonto. (...) No conjunto são palavras depreciativas, ofensivas. Isso talvez explique porque tais palavras foram desaparecendo do vocabulário cotidiano, encontrando refúgio nos dicionários dos folcloristas. É significativo que a progressiva inutilidade dessas palavras tenha correspondido aproximadamente ao crescimento das lutas camponesas e à entrada da situação do campesinato no debate político nacional¹⁰⁸.

Como vemos, para Martins é a luta do homem do campo que traz para o mesmo uma definição, rompendo com a carga de preconceitos que outras definições possuem. No entanto, é preciso interpretarmos a postura de Martins à luz de um debate político sobre o campo que, não necessariamente, está saindo de um discurso desse mesmo homem. Talvez, a definição do mesmo como camponês responda a uma necessidade política de lidar com esse homem, sem conservar a maneira depreciativa que seus “nomes” possuem no meio social.

Antônio Cândido, porém, nos apresenta o homem do campo segundo a análise de sua cultura. Disso resulta a compreensão desse sujeito em um universo de vida chamado pelo autor de cultura rústica: *o termo rústico aqui é empregado não como equivalente de rural, ou de rude, tosco, embora os englobe. Rural exprime sobretudo localização, enquanto ele pretende exprimir um tipo social e cultural, indicando o que é no Brasil, o universo das culturas tradicionais do homem do campo¹⁰⁹*. Nessa linha de discussão, ainda que diferenciadas as perspectivas do autor e de nossa própria pesquisa, notamos a pertinência de Cândido ao pensar esse homem a partir do que ele mesmo revela de si. A interpretação desse homem do campo feita pelo autor é, antes de tudo, uma análise daquilo que permite a esse homem ser o que ele é, desde seu lugar de viver, modo de produzir e se relacionar socialmente até os valores morais e religiosos que possui.

Em nossa pesquisa, podemos afirmar que em nenhum momento os termos camponês ou campesinato foi ouvido, seja entre os próprios

¹⁰⁸ MARTINS, J. S. op. cit., pp. 21 – 22.

¹⁰⁹ CÂNDIDO, A. op. cit., p. 21.

homens do campo seja entre as instituições que contatamos. Isso nos informa que se esse homem possui a sua própria definição, não há porque criar um eufemismo, um enfeite teórico, para designar um sujeito que tem uma identidade forjada no meio em que vive. Ainda que a especificidade da denominação camponês apareça como forma de leitura sobre o outro, considerando as suas características e não as suas representações construídas, ela se situa também fora da percepção do sujeito como agente histórico. Falamos do homem da roça, do roceiro, do caipira, de um sujeito que pudemos acompanhar e que nos dizia que não queria ser outra coisa além do que era, ainda que tendo consciência das mudanças pelas quais passou. A terra, produto de seu trabalho, é seu traço de identidade e, terra trabalhada, nesse caso, entre essas pessoas, é roça.

Não podemos pensar na figura de Sr. Brinco ou Sr. Agenor como sendo outro sujeito senão um homem dedicado ao seu trabalho na roça, porque suas vidas estão alicerçadas nessa condição e, assim sendo, a referência de si que esses homens possuem se estrutura segundo o que vivem, o que experimentam e o que acreditam. O termo caipira, usado por Cândido, sugere um traço cultural de quem ainda participa de determinado espaço de relação, porém, dado o peso ideológico que o termo adquiriu depois da imagem do Jeca Tatu, de Monteiro Lobato, talvez não seja o melhor, porque não diz respeito a uma realidade, e sim a uma imagem construída que desconsidera a vivência e cultura dos sujeitos¹¹⁰. No entanto, definir o homem do campo como homem da roça, é defini-lo segundo suas ações cotidianas marcadas pelo trabalho, que sustenta a identidade do caipira. O grande fazendeiro, o agricultor capitalista, não se enquadra nessa terminologia, justamente porque a roça, a terra trabalhada, não é determinante de seu modo de vida e sim o meio pelo qual explora o trabalho de outro. Nas fontes produzidas durante a pesquisa o traço definidor dos sujeitos é o trabalho na terra.

Por alguns depoimentos, é possível perceber que o sujeito com o qual lidamos necessariamente se identifica pelo trabalho e lida com a terra:

¹¹⁰ Naxara, discutindo a forma com que se construiu a imagem do caipira ligada à preguiça, indolência e à barbárie diz que : *Operou-se uma separação entre o Brasil Civilizado / urbano e o Brasil arcaico / rural. Um que poderia ser projetado para o futuro, e outro fadado ao desaparecimento. Essa identificação levou a leitura que realçou o atraso do homem rural brasileiro, identificando campo e atraso, em contraposição ao urbano civilizado. Oposição que, transposta para um outro nível , diferenciava as elites brasileiras de seu povo, estando a elite identificada ao progresso e à civilização e o povo identificado ao atraso e a barbárie (não somente dois, mas diversos brasis). Cf. NAXARA. M. R. op cit., p. 185.*

Sr. Agenor: uai na época que eu era criança, eu era piquinim, nós era um punhado de irmão, meu pai, é, é tinha saúde. Trabeiava junto co'nóis, (...) tocava roça (...) o dia intero era guiano boi, era tudo. O pai levantava de madrugada, levantava nós tudo, plantava roça, cozinhava lá desde cedo¹¹¹.

Se para o Sr. Agenor a identificação com o trabalho é marcada desde a mais tenra idade, para o Sr. Brinco esse é um traço de toda a sua vida. Falando do seu cotidiano esse senhor nos conta:

Sr brinco: eu levanto cinco horas. Eu mais a Moriça, vô pro curral ela vai tamém, nós, vô pra roça bate pasto, eu venho amuçá, ajudo ela fazê queijo, ela me ajuda, eu ajudo ela tamém intão eu acho nós dois, dá a tarde nós tamo junto assistindo uma televisão, distraino um pôco¹¹².

Notamos, nessas entrevistas que ao pedirmos que os entrevistados falassem de si eles nos falavam de seu trabalho¹¹³. De certa forma, essa necessidade de falar o que faz aponta para a vida desse homem do campo organizada para e a partir de seu trabalho. As relações familiares, o casamento se estruturam na lida cotidiana com a terra. Sobre isso, Carlos Rodrigues Brandão observa que, *quando convidado a falar de sua vida o lavrador de Mossâmedes fala sobre o seu trabalho e, explica o autor em nota de roda pé: Camponês ou pequeno proprietário é o produtor agrícola dono de porções de terra de pequenas dimensões (...); trabalhador direto em regime de produção familiar e, em geral, não apropriador da força de trabalho. Camponeses donos ou proprietários muito pequenos e ou pouco produtivos, podem ser também meeiros ou lavradores durante, pelo menos, períodos anuais do ciclo agrícola da região¹¹⁴.*

A leitura de Brandão, considerando os fatores produtivos e apontando, ainda, para o tamanho da propriedade e tipo de mão de obra utilizada, nos dá a dimensão do significado que o trabalho na roça tem para esses homens. Assim, pensando com esse autor e, abrindo um pouco

¹¹¹ Entrevista com o Sr. Agenor Ferreira da Silva, 59 anos, proprietário de fazenda na região da Fazenda Cruzeiro, em Abril de 2000.

¹¹² Entrevista com o Sr Divino Ferreira da Silva, Sr Brinco, 73 anos, e D. Maurice Ferreira da Silva, 62 anos, proprietários de fazenda na região da Fazenda dos Casados, Município de Cumari em março de 2000.

¹¹³ Wootmann & Woortmann apontam para o trabalho do camponês como subsídio de toda a lógica simbólica que organiza o espaço, o grupo familiar e o grupo de vizinhança. Nesse caso o trabalho na terra é o alicerce identificador do camponês. Cf. WOORTMANN, E. F., WOORTMANN, K. *O Trabalho da terra..* Brasília: Ed. da Universidade de Brasília, 1997.

¹¹⁴ BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Plantar, Colher e Comer: um estudo sobre o campesinato goiano*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1981, p. 7.

mais a discussão, adentramos no que faz desse universo de trabalho o ponto de referência na vida de homens como o Sr. Agenor e o Sr. Brinco.

Partimos da idéia do homem como construtor de sua história e de sua cultura, dessa forma entendemos que interpretar um sujeito envolve pensar em que universo ele se localiza, em que coisas acredita e como pensa suas relações sociais, sua concepção de mundo, lição essa que aprendemos com Antônio Cândido.

Nesse caso, pensar esse sujeito social torna-se um exercício de pensar uma cultura. Cultura que interpretamos como dinâmica e em um constante movimento de construção\reconstrução de tudo o que possui significado para os homens, em determinado tempo e espaço. Essa leitura de cultura se molda na perspectiva da circularidade cultural, que contempla a intenção de pensar o homem do campo, vivendo um processo de transformação significando a necessidade de lidar com as mudanças que ocorrem tanto pelo que lhe chega de fora, quanto pela sua luta empreendida pela própria sobrevivência na terra, propriedade sua. Assim, se interpretamos a cultura como dinâmica, não perdemos de vista a diferença entre os grupos sociais e, ainda, as possibilidades de troca entre esses mesmos grupos.

A questão da mudança aparece nas falas, dando o tom do processo, no qual o ontem identifica-se com um passado recuperado pelo que não se manteve. O que nos permite dizer que a própria identidade do sujeito que procuramos desvendar está sendo continuamente recriada a partir de seu modo de vida que, como salientamos, sustenta-se sobre seu trabalho cotidiano.

Sr. Agenor: porque aqui na roça de qualquer jeito não tem serviço braçal, mão-de-obra (...)mais, tem mais! O povo não pode pagá. Hoje em dia a lavora tá tocando sem capinã sem nada, capina não faiz, é mata pasto, é ará o chão. Limpa cum cavalo, num tem mais, jeito de plantá não. Agora naquele tempo era tudo braçal, num tinha essas, coisa, máquina nem nada e o povo num tinha ilusão de i pá cidade (...) Nós vivia na roça, era gente da roça e era bão, sô!¹¹⁵.

Nesse trecho da entrevista, a identificação do Sr. Agenor com o seu espaço de trabalho é construída na recomposição de um passado, no qual tudo dependia das mãos dos homens que ali estavam. Nesse caso, a

¹¹⁵ Entrevista com o Sr. Agenor Ferreira da Silva. op. cit.

temporalidade histórica assume o direcionamento da própria identidade desse sujeito. A maneira com que o Sr. Agenor foi formado, a estrutura de vida que lhe permitiu ser homem da roça não existe mais, ele nos informa que seu universo já foi alterado por questões alheias a sua vontade, mas num processo irreversível. De forma que, ler a vida desse homem, partindo da dinâmica histórica que permeia sua existência, permite perceber que é no processo histórico da mudança de sua vida, do seu grupo de relação, de suas práticas e valores, que esse sujeito vai se explicando e se permitindo decifrar. Nesta linha de reflexão, é impossível crer na existência de um caipira, digamos original, de um homem do campo intocado pela mudança, haja vista que é na transformação do elemento definidor desse sujeito, ou seja, o trabalho, que vemos o mesmo se mostrando, se definindo. O que emerge das entrevistas analisadas é um sujeito em transformação, em constante acesso a outros bens materiais e culturais, que não faziam, até um certo tempo, parte de suas vidas.

A perspectiva que assumimos em relação à cultura dos sujeitos, que ainda possuem o campo como espaço de vida, nos permite definir o lugar de que estamos falando e de quem estamos falando. Partimos de um sujeito que não detém hegemonia política, social econômica ou cultural, mas que nem por isso deixa de ser produtor de cultura. Uma cultura diferente que, como já salientamos, não pode ser entendida a partir do que é hegemônico ou dominante, mas a partir de seus próprios mecanismos de existência, ou seja, uma cultura cotidianamente forjada pelos caminhos e astúcias de vida que as classes populares, no caso rurais, elaboram para sobreviverem frente às necessidades que possuem ou aos desejos que alimentam¹¹⁶. E, nesse sentido, esse homem do campo possui uma referência de si mesmo calcada no seu trabalho diário com a terra que, acreditamos, se negada, compactua com um discurso construtor ao longo da história de preconceitos e conceitos que se estendem não só à sociedade que está além dele, mas também à inúmeras interpretações acadêmicas.

Como vimos, o discurso progressista do Município de Catalão é um discurso conservador, cuja visão do homem do campo é a de um sujeito atrasado, aquele impede a chegada do desenvolvimento. Porém, em nossa pesquisa apreendemos um outro sujeito, que não se nega a mudança, mas que, a partir das demandas de sua própria vida, tenta construir seu

¹¹⁶ A referência de cultura popular cotidianamente forjada apreendemos de Certeau. Cf. CERTEAU, M. op. cit.

próprio ritmo de transformação. Daí, a pertinência de compreendermos esse sujeito e sua história na perspectiva da dinâmica cultural. Aqui a noção de circularidade cultural nos ajuda a explicar as novas realidades vividas por homens e mulheres na zona rural em Catalão. Tal perspectiva traz para o debate um movimento de trocas entre diferentes. Nesse caso, o homem do campo não aparece isolado em um mundo destituído de inovações, mas em contato com o que lhe chega, possibilitando-lhe escolhas das quais, apropria-se daquilo que condiz com seu modo de viver e com o que esse modo de viver tem de significativo. O rádio, a eletrificação rural, novos meios de transportes, a televisão, novos maquinários vão abrindo novos horizontes na vida de quem está na roça. As músicas, os programas televisivos e, mesmo instituições como a EMATER, são elementos que apresentam novos valores, novas dimensões de vida que, as vezes, são apropriados e inseridos naquele mundo que possuía sua própria dinâmica e que, frente ao diferente, se posiciona ora assumindo, ora negando o que lhe é estranho.

Primeiramente, dentre as características elencadas no início deste texto para os homens do campo, uma delas, a nosso ver, marca todo um conjunto de mudanças que vem ocorrendo na vida desses sujeitos: o grupo de vizinhança. O Município de Catalão tem, até a década de 80, predominância numérica e não de extensão, da pequena e média propriedade, conforme podemos observar na seguinte tabela:

Tabela 3, Distribuição de Propriedades em Catalão

Tamanho da propriedade	1970	1980	1998
Menos de 10 ha	211	180	149
De 10 a 100 ha	900	591	731
De 100 a 1.000 ha	604	617	528
De 1.000 a 10.000	58	60	54
De 10.000 a mais	0	0	1

Fonte : Levantamento de Dados Caixa Econômica Federal, Escritório de Anápolis, Município de Catalão, 1998.

Fonte: Censo Econômico IBGE.

Se pensarmos que lidamos com propriedades entre 10 e 50 alqueires e, fazendo as conversões em hectares, veremos que o grupo de proprietários que lidamos se situa entre as segundas e terceiras linhas da tabela, o que nos mostra um significativo número dessas propriedades.

Essa característica de predomínio numérico de pequenas e médias propriedades tem um significado específico. Considerando que o número delas diminuiu nos anos 80 e 90, notamos que essas propriedades passam, também, a conviver com um aumento no número de grandes propriedades. Isso significa que a tendência à concentração de terra se faz presente no Município e, podemos afirmar, numa outra perspectiva de agricultura que não aquela que alcançamos na pesquisa efetivada. Ou seja, é preciso levar em consideração que a nova propriedade, que produz para exportação com tecnologia e recursos econômicos que não são possíveis para os sujeitos que tratamos, dadas as condições de vida e acesso a crédito e tecnologia na vida destes, reordena o espaço, criando uma nova configuração da zona rural, na qual ainda estão os pequenos e médios proprietários.

No caso da Fazenda Tabatinga, a presença da grande propriedade ao redor de pequenas e médias dedicadas à produção para consumo próprio, não destruiu por completo essas últimas. O que pudemos observar em nossa visita a essa comunidade é a convivência dos pequenos sítios ao lado das grandes plantações. Nessa região conhecemos o Sr. Jaime que nos dizia produzir apenas para a sua subsistência, com o trabalho familiar e, nos informou ainda que parte de suas terras estavam arrendadas para outros e que nelas havia plantações de soja. Nesse caso, mais que a quantidade de terra, o fator de vida e de identidade desse sujeito é como ele está trabalhando seu espaço e produzindo a sua existência, ainda que economicamente valendo-se de arrendamento como forma de não sair do lugar. Esse é um caso singular pois como nos informou esse senhor, na região ele é o único a arrendar terras porque a tendência foi a venda das propriedades para os “gaúchos”, denominação dada indistintamente aos compradores de terra na região a partir da década de 80.

Não temos a temperança sociológica para criar um conceito específico para esse sujeito que encontramos na pesquisa. Porém, em nossas perspectivas se o situamos dentro de seu universo de trabalho, na rede de relações que estabelece, é possível pensa-lo como sujeito histórico partícipe de um referencial de cultura, cuja dinâmica se mostra no próprio entrecruzar de situações e condições, nas quais esses homens e mulheres que estão no campo experimentam a sua existência. Não é nossa intenção

lamentar a morte de um “caipira puro”, e a permanência de resquícios do que outrora identificava esse sujeito. Na realidade, percebemos, como muitos outros autores, que esse homem, cuja vida é marcada pelo trabalho na terra, alicerçado no conjunto de vizinhança, participante de um circuito de relações, possuidor de crenças, práticas e valores que dão sentido a seu mundo, está, historicamente se recriando e se reconstruindo, mediante o que viveu no passado e o que vivencia no presente. Daí, a sua própria consciência de que o “hoje” não é mais como o “ontem” e que mesmo o futuro já não mais é vislumbrado como se fazia a dez, vinte ou trinta anos atrás.

Compreender esse sujeito e sua vida em seu grupo significa participarmos de um processo de (re)elaboração de suas identidades. Como visto, no capítulo anterior, a partir da década de 70, a população do Município de Catalão e do país como um todo, começa a se tornar eminentemente urbana. Para o campo, isso significa a saída de muitas famílias das suas terras sem busca de outras oportunidades de vida¹¹⁷, mas significa também (re)elaboração de vida para quem ali permanece.

2.1.2 As Comunidades Rurais

O antes, recomposto nas histórias de vida alcançadas pela pesquisa, significava a existência de um grupo de vizinhança grande o suficiente para permitir a esse pequeno proprietário, que produzia em família, o sustento próprio e a continuidade de sua vida na roça. Esse grupo proporcionava o estabelecimento de relações de ajuda mútua no que era por eles denominado de comunidade rural, da qual se fazia parte. Um conjunto de moradores, com fazendas próximas, localizadas em uma região, cuja nomenclatura a diferenciava de tantas outras circundantes. Assim, vemos um mosaico de propriedades distintas, formando, por sua vez, um outro mosaico de regiões rurais que compunham e, compõem, o mundo rural em Catalão.

Observando o mapa do Município (Mapa 3 do capítulo anterior) podemos notar que as divisões da zona rural se fazem a partir das diferentes regiões de fazendas. Nem sempre essas regiões correspondem às

¹¹⁷ Se voltarmos à tabela 1 no primeiro capítulo, veremos que não há um decréscimo abrupto da população do campo como há em relação ao crescimento da população urbana, que no intervalo de dez anos dá saltos de até 50%, como ocorre entre os anos 80 e 90. Dessa forma, caberia uma discussão que considerasse o não crescimento da população do campo, levando em conta fatores que permitem à mesma uma variação mais lenta que a do próprio setor urbano. Nos limites de nossa pesquisa, dados que nos permitissem discutir sobre a questão, não foram encontrados.

comunidades existentes, porém elas nos dão a dimensão do que estamos falando. Tentando explicar essa comunidade rural, buscamos, novamente em Antônio Cândido, um exemplo que poderá auxiliar na compreensão da realidade tratada. O autor diz que a unidade social rural paulista aparece como: *grupos rurais de vizinhança, que na área paulista se chamaram sempre bairro. Este é a estrutura fundamental da sociabilidade caipira, consistindo no agrupamento de algumas ou mais famílias, mais ou menos vinculadas pelo sentimento de localidade, pela convivência, pelas práticas de auxílio mútuo e pelas atividades lúdico religiosas. As habitações podem estar próximas uma das outras, sugerindo por vezes um esboço de povoado ralo; e podem estar de tal modo afastadas que o observador muitas vezes não discerne, nas casas isoladas que topa a certos intervalos, a unidade que os congrega.*¹¹⁸

Observando algumas representações gráficas de comunidades rurais feitas por técnicos da EMATER, nos anos 80¹¹⁹, podemos dizer que Cândido descreve um cenário muito próximo ao Catalano¹²⁰. Consideradas as diferenças, geográficas e temporais, as comunidades rurais que temos acesso em muito se assemelham ao bairro rural paulista, descrito e estudado por Cândido¹²¹. Compartilhamos com o autor a perspectiva de entender esses bairros rurais, a partir de questões

¹¹⁸ CÂNDIDO, A. op. cit., p. 62.

¹¹⁹ Nos anos 80, mais especificamente 84 e 85, o escritório regional da EMATER, Empresa de Assistência Técnica Rural, desenvolveu um trabalho de acompanhamento de comunidades rurais do município de Catalão, em um projeto denominado “Inovação Tecnológica”, cujo principal objetivo era a transferência de tecnologia aos homens do campo, especialmente pequenos proprietários. As atividades constavam em várias ações desde cursos diversos, a vacinação de gado, acompanhamento escolar e outros. Tivemos acesso a 3 desses cadernos que nos apresentaram não só as comunidades, como ainda várias famílias que eram membros dessas comunidades. Infelizmente a maior parte desse material foi perdido pela agência o que poderia ser rica fonte de pesquisa tanto para historiadores quanto para outros cientistas.

¹²⁰ Tais semelhanças podem ser explicadas se levarmos em consideração a percepção de Antônio Cândido quando esse nos diz que: *Podemos considerar que a fixação generalizada do paulista ao solo, em seguida ao fim dos ciclos bandeirantes, no século XVIII, fez com que se espraiasse pela capitania, até os limites do povoamento, uma população geralmente marcada pelas características acima definidas. Um lençol de cultura caipira, com variações locais, que abrangia partes das Capitanias de Minas, Goiás e mesmo Mato Grosso. Cultura ligada a formas de sociabilidade e de subsistência que se apoiavam, por assim dizer, em soluções mínimas, apenas suficientes para manter a vida dos indivíduos e a coesão dos bairros.* Cf. CÂNDIDO, ^a op cit., p. 79.

¹²¹ Maria Isaura Pereira de Queiroz, faz um estudo, no qual compartilha com Antônio Cândido a definição de bairros rurais em São Paulo, ressaltando que *era o bairro rural um grupo de vizinhança de ‘habitat’ disperso, mas de contornos suficientemente consistentes para dar aos habitantes a noção de lhes pertencer, levando-os a distingui-lo dos demais bairros da zona. O ‘sentimento de localidade’ constituía elemento básico para delimitar a configuração do bairro, tanto num espaço geográfico quanto no espaço social. Tradicionalmente, uma capela marcava o núcleo central, e a festa do padroeiro constituía um dos momentos importantes de reunião para os componentes dispersos pelas cercanias, - momento em que se afirmava a personalidade do bairro em relação aos bairros vizinhos.* Cf. QUEIROZ, Maria I. P. op. cit., pp. 3 – 4.

concernentes ao modo de vida e de relações sociais e culturais. Ao sentimento de localidade, aliam-se formas de trabalho e entretenimento, como adiante mostraremos em relação aos mutirões e demãos, costumes e práticas religiosas que dão a esse grupamento um significado que transcende, a nosso ver, a proximidade geográfica ou a interação econômica. Acreditamos que essa comunidade constitui-se ao compartilhar também de determinadas representações de mundo ou, melhor dizendo, de uma determinada cultura. É preciso, ainda, considerar essa proximidade espaço-cultural em uma dinâmica que a perceba como fator de entrecruzamento de situações diversas que vão desde a solidariedade vicinal até a emergência de conflitos. Sobre a questão Maria Silvia de Carvalho Franco nos diz que a *focalização dessa área de relações sociais, nos estudos sobre populações camponesas, tem sido de molde a enfatizar o seu significado altamente integrador. O próprio procedimento de identificação desse setor da estrutura das relações sociais pode ser encarado como um recurso metodológico projetado justamente para captar e ordenar alguns dos fatores mais importantes para a persistência das pequenas comunidades: a organização de um suprimento regular de bens e de serviços, através da obrigatoriedade da contraprestação. Sem dúvida nenhuma, nesse nível de abstração, em que se procura explicar a realidade social mediante a descoberta das funções decisivas de determinados fenômenos em vista do sistema global, aquela conclusão é verdadeira. Mas não é de muita valia quando se tem em mira apanhar e compreender o sentido das próprias ações e relações que apresentam regularidade, tanto do ponto de vista de seu curso exterior, quanto da emergência dos seus motivos em razão dessa condição de vizinhança. Levando a observação para apreender as relações de vizinhança nesse nível, o investigador estará aparelhado para perceber que o sentido dessas ações não é essencialmente positivo, nem conduz fundamentalmente a fenômenos associativos. Na verdade, a mesma condição objetiva que leva a uma complementaridade nas relações de vizinhança – isto é, uma cultura fundada em mínimos vitais – , conduz também, necessariamente a expansão das áreas de atrito e a um agravamento das pendências daí resultantes*¹²².

Nesse caso, a comunidade rural não é um espaço apenas de relações que fundamentam a existência solidária do grupo e a sobrevivência individual de cada família que dela faz parte. A dinâmica desse conjunto

¹²² FRANCO, Maria Sílvia de Carvalho. *Homens Livres na Ordem Escravocrata*. 4 ed. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997, pp. 27/28.

se expressa, também, na emergência de disputas que marcam a própria vida em grupo. Aqui, mais que a dinâmica da cultura como um todo, é preciso estar atento à própria diversidade do grupo. Obtivemos vários relatos de disputas e até de crimes, envolvendo membros de uma mesma comunidade, ou seja, não há que se ter uma leitura ingênua desses grupos, desconsiderando esse espaço como palco de lutas¹²³. Em 1997 participamos de uma demão para bater pasto na Fazenda Barreiro, município de Ouvidor. O clima de tensão por nós notado foi explicado pela dona da casa, segundo a qual havia dois “cumpanhero” que não se falavam desde uma disputa anterior (não pudemos apreender o motivo) o que deixava todos apreensivos frente à possibilidade de um novo confronto entre os desafetos. Por fim, um dos homens acabou abandonando a demão.

Nossa intenção é pensar essa comunidade como espaço do diverso que compõe a cultura rural com a qual lidamos. Alguns valores como honra, honestidade transformam-se em esteios que ordenam as relações. No caso das demãos, o princípio da troca de trabalho marca o compromisso social estabelecido entre os membros da comunidade:

Rosenilda: - Convida, né mãe? As pessoa é pra ajudá, assim é quando tem muito pasto pra batê...

D. Conceição É às vez, ‘sim o serviço é muito grande, i as vez acontece que a pessoa, tá, num tem dinheiro.

Rosenilda: É es fala ‘sim fulano tá atolado, né? Tá atolado é que tem muito sirviço, né?

D. Conceição: Intão ês convida os cumpanhero, reuni lá tudo e vai trabaiá (...)

Rosenilda: Se fô de capiná, cada um leva uma inchada, né? E vai capinano.

D. Conceição: É vai umas 40, 50 . Só depende do tanto que chamá. Mas vai todo mundo porque depois quando fazê os ôtos vai tamém¹²⁴.

O trecho nos chama a atenção para pensarmos a comunidade rural como o mundo no qual estão os conhecidos, os quarenta ou cinquenta companheiros, que participam da demão e de um circuito de relações que os fazem também serem responsáveis uns pelos outros. Numa comunidade,

¹²³ Tivemos contato, já quando escrevíamos o presente texto, com processos crimes nos quais mutirões e pagodes na roça foram espaços de homicídios, brigas envolvendo lesões corporais e outros delitos. Essa descoberta abre outras perspectivas para pensar a dinâmica da vida em comunidades rurais que, nos limites de nossa pesquisa, não puderam ser contempladas.

¹²⁴ Entrevista com D. Conceição Pereira Fernandes e suas filhas Roseli Pinto Pereira e Rosenilda Pinto Pereira. op. cit.

num conjunto de famílias, no qual cada um depende do próprio trabalho para sobreviver, a formação de um grupo de relação constitui fator de sobrevivência. E a necessidade vai forjando as formas com que esses sujeitos encontram de minimamente manterem suas vidas. Essa relação vicinal é, de fato, sustentadora do grupo, que se articula mediante a necessidade de sobrevivência cada um. Nesse forjar de soluções a própria cultura vai sendo tecida assim como vão sendo gestadas as concepções de mundo, as representações que ordenam a vida e que dão sentido às práticas, valores e crenças ali vivenciadas.

Nesse sentido, a dinâmica da cultura rural é também uma dinâmica de representações, pois ela está em um contexto que, a todo momento, lhe exige tomada de posições frente aos desafios cotidianos, que o grupo vivencia, saídos ou não de suas ações.

As representações de mundo assim construídas, embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão são determinadas pelos grupos que as forjam (...) As percepções do social não são de forma alguma discursos neutros; produzem estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas) que tendem a impor uma autoridade a custo de outros por ela menosprezados, a legitimar um projeto reformador ou a justificar para os próprios indivíduos suas escolhas e condutas. Por isso, uma investigação sobre as representações supõe-nas estando sempre colocadas num campo de concorrências e competições, cujos desafios se enunciam de poder e dominação. As lutas de representação têm tanta importância como as lutas econômicas para compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe ou tenta impor a sua concepção de mundo social, os valores que são seus, e o seu domínio¹²⁵.

O recurso a Chartier, responde à intenção de compreendermos a comunidade rural como um grupo partícipe de um mesmo universo de representação. No caso, a comunidade constrói seus elementos de distinção de outras comunidades, seja por sua designação ou pelas festividades religiosas que realiza em louvor a determinado santo, expressando uma identificação construída pelos laços ali estabelecidos. A leitura desse sentimento de localidade, de pertencimento e identidade nos apresenta uma representação de mundo que identifica um espaço do qual se faz parte e do qual se tem pleno domínio. O trabalho coletivo, mútuo, recurso da maioria das comunidades rurais que a pesquisa alcançou, é exemplo dessa afirmativa.

¹²⁵ CHARTIER, R. *História Cultural : entre práticas e representações*. op. cit., p . 17.

Quando começamos nossa pesquisa tivemos uma certa dificuldade em compreender as divisões que estão presentes na zona rural. Tivemos situações constrangedoras de confundir os lugares, trocar os nomes ou atribuir determinada característica de uma região a outra. À medida, porém, em que buscamos compreender esse mundo rural na perspectiva da cultura, notamos que esse universo, em suas teias¹²⁶, nos apresenta uma realidade que não pode ser lida sem se ater ao que ela significa para quem dela participa. Por mais que o termo zona rural tente homogeneizar, ele não consegue encobrir a realidade de diferentes grupos que, de forma diversa, compõem esse espaço.

Anteriormente, apresentamos algumas das pessoas que encontramos em nosso trabalho de pesquisa. Dos nomes citados, à exceção de Sr. Tõe D’Olvina, os outros três moram em suas terras e se localizam em uma comunidade. Sr. Agenor mora na Fazenda Cruzeiro. Nesse sentido, é ali que situa sua existência dentro de seu grupo de relação. Acompanhamos a vida desse senhor estando em sua casa em dois momentos. Na primeira visita, em junho de 2000, participamos de uma demão para “limpa de rego d’água” .

Essa primeira visita a Sr. Agenor marcou uma das questões que aqui discutimos em relação à idéia da comunidade. Indagado sobre quem participava daquela demão Sr. Agenor respondeu “a comunidade”. Perguntamos, então, quem fazia parte dessa comunidade e ele respondeu que eram os vizinhos e parentes. Sabendo da participação desse senhor em Associações Rurais, indagamos se aquela demão era relacionada à associação, a resposta foi que aquele trabalho ali não tinha qualquer relação com a associação, era trabalho da comunidade, uma ajuda que o Sr. Agenor pediu aos companheiros e que estes estavam lhe dando; o trabalho da associação era outra coisa, pois era trabalho “contratado”, valendo para todos os membros. O que queremos explicitar é que a comunidade existe enquanto fruto de uma rede de relações construídas por esses homens de acordo com suas necessidades. No caso da demão, enquanto trabalho coletivo e solidário, ela expressa essa rede de relações porque, podemos dizer junto com Antônio Cândido que *um dos elementos*

¹²⁶ Uma das referências que temos para pensar a discussão com a cultura é Clifford Geertz quando este diz que: *O conceito de cultura que eu defendo, (...) é essencialmente semiótico. Acreditando como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significado que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa à procura do significado.* Cf. GEERTZ, C. *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Ed Guanabara, 1989, p 15.

*de sua caracterização era o trabalho coletivo. Um bairro poderia, desse ângulo, definir-se como o grupamento territorial, mais ou menos denso, cujos limites são traçados pela participação dos moradores em trabalhos de ajuda mútua. É membro do bairro quem convoca e é convocado para tais atividades. A obrigação bilateral é aí elemento integrante da sociabilidade do grupo, que desta forma adquire consciência de unidade e funcionamento*¹²⁷.

Dessa forma, podemos identificar essa comunidade rural como o grupo de relação no qual estão situados os homens do campo e, a partir do qual, resolvem seus problemas de sobrevivência, haja vista a característica desses sujeitos produzirem e se manterem com mão-de-obra familiar. Notamos que essa comunidade é o grupo de relação tradicional da cultura chamada por Cândido de caipira. Em outros lugares como São Paulo, Minas Gerais e mesmo outras regiões do estado de Goiás esses agrupamentos vão existir de longa data, tal como em Catalão podemos visualizar uma descrição da Fazenda dos Casados, feita por Saint Hilaire em 1818, citada no primeiro capítulo. A versão do Sr Agenor é assim descrita:

*Sr. Agenor: alembro do meu avô contá , ele contava pra nós, que aqui onde esse corgo aqui, esse corgo chama corgo do munjolo, então aqui era um arco de gente, iguale uma rua, de lá e de cá da rua. Ocê pode olhá aí que ocê vê o tanto de tapera que tinha aqui, cada um fazia, istocava o chão, quintal, furava o chão e fazia cerca. Daqui até na ponte hoje, contei os lote, cinco, tinha cinco moradô, só daqui ali na fonte, essa bera do corgo, de lá e cá era chei de moradô uns era dono da terra, ôtos não era, era agregado. O meu avô falava que essa rua aqui era a rua do monjolo e as veiz pricisava de uns cumpanhero amanhã pra faze, as veiz vinha de tarde, iscureceno, pegava o cavalo e vinha aqui na rua do munjolo. Tinha dia que arranjava quinze, dezoito cumpanhero, tudo bom de sirviço*¹²⁸.

Nesse caso, consideramos que em toda transformação vivida pelo homem do campo, a comunidade rural ainda é um ponto de referência fundamental na vida desses homens, tanto que ela ainda subsiste em alguns lugares como o que tratamos. Nossa atenção, se volta para a compreensão desta comunidade no passado e como ela se estrutura diante de uma nova realidade, marcada especialmente por um decréscimo da população que habita o campo:

¹²⁷ CÂNDIDO, A. op cit., p 67.

¹²⁸ Sr. Agenor Ferreira da Silva. op. cit.

Autora: porque que o senhor acha que o povo da roça foi embora? Quem não tinha terra?

Sr. Agenor: uai eu acho que isso aconteceu porque é coisa do governo. Eu não posso por um pião. Mais eu ponho um pião aqui pra trabaia se eu não assiná a cartera pra ele, arrumá tudo, quarqué ele põe eu até na cadeia ou toma um pedaço de chão. É quarqué coisa ele tem direito, né? É ruim até pra quem qué trabaia a gente num dá sirviço. Fica trabaiano muitos dia tem (direito). O direito atrapaiô tudo e outra coisa é que aqui na roça, do jeito que era num tem trabaia dô braçal mais. Tem, mais o povo não pode pagá¹²⁹.

Segundo Sr. Agenor tudo era diferente. Um maior número de pessoas na roça garantia o trabalho que era todo braçal. Duas questões se colocam entre presente e passado. Mais pessoas na roça significava trabalho garantido. Nessa mesma entrevista Sr. Agenor nos dizia que seu pai já tivera até seis agregados em suas terras, ou seja, aquelas famílias não proprietárias participavam do circuito de relações estabelecido dentro dessa comunidade. No seu presente, ao dizer que não pode mais manter um peão, ele lembra da inserção da legislação trabalhista no campo que, se por um lado, se garante segurança ao trabalhador, resguardando seus direitos, por outro, para esse homem pequeno proprietário torna-se um elemento de dificuldade, pois o mesmo, não tem condições de custear a presença de trabalhadores em sua terra. Outra questão é que as mudanças tecnológicas estão chegando, o “antes” em que tudo era braçal ficou para trás.

Em nossa segunda visita à fazenda de Sr. Agenor, em 28 de agosto de 2000, acompanhamos a produção do açúcar. Destinada ao consumo próprio, o trabalho era executado pelo Sr. Agenor, sua esposa, Dona Maria Abadia, e os três filhos que ali estavam. Enquanto mexia o caldo de cana fervente, Sr. Agenor nos contava que agora era mais fácil fazer açúcar, porque podia moer a cana com máquina elétrica. Antes, era no engenho movido por tração animal – o velho engenho ainda permanece defronte ao novo, como a vigiar o que se faz – o que era muito trabalhoso e desgastante. Mostra-se feliz com a inovação e garante que continuará fabricando açúcar por muito tempo. Mas, ao lado do novo engenho, outras formas do moderno inserido na roça, vão se fazendo uma constante. O novo diz respeito à introdução de máquinas, que foi possível dada a eletrificação rural – no Município de Catalão, segundo dados das Centrais Elétricas de Goiás, a eletrificação rural atinge cerca de 80% das

¹²⁹ Idem.

propriedades rurais – que agilizam o trabalho diário e coloca o homem do campo em contato mais estreito com as transformações que a sociedade vem conhecendo através dos meios de comunicação de massa – em todas as propriedades alcançadas pela pesquisa ao lado do rádio, companheiro de mais de quarenta anos, a televisão ocupa lugar de destaque – através de estradas, por onde circulam mercadorias e capital, mas que também permite que as pessoas se desloquem em busca de outras alternativas de vida. No caso da educação, a melhoria das estradas significou a possibilidade de estudar na cidade e continuar morando na roça, como ocorre com os netos do Sr. Brinco e de D. Maurice.

No entanto, mesmo considerando essas mudanças, o que torna interessante o lugar pesquisado é o fato de os sujeitos sociais que ali vivem, ao contrário de outros lugares em que houve a desintegração das antigas relações, terem sido capazes de apropriarem-se do que para eles era importante, em termos práticos para suas vidas, mas ao mesmo tempo preservarem costumes e tradições que pudessem, ainda lhes dar uma identidade enquanto pessoas do lugar. Nesse sentido, é possível afirmar que o avanço do capitalismo na zona rural no sudeste goiano, expresso por novas perspectivas de produção agrícola e exploração de trabalho, em alguns lugares modificou completamente a paisagem social e física. Em outros lugares a associação entre o moderno e o tradicional permitiu a determinados homens do campo, pequenos e médios proprietários, produzindo basicamente para consumo próprio, sobreviverem e resistirem a um esfacelamento do mundo no qual foram criados.

A consciência da mudança implica em perceber que não é só a chegada de uma máquina ou da eletrificação que redimensionam a vida. É fundamental percebermos que estas inovações vão se mesclando ao que se tem. Isso, a nosso ver, é o que faz a cultura do homem do campo se evidenciar como dinâmica. Ao lado do engenho elétrico, na terra do Sr. Agenor, estava o velho carro de boi carregando a cana para a moagem. Vemos assim, uma interpenetração de universos que se combinam no sentido de manter uma vida e uma referência de mundo. O que é moderno pode ser assimilado, sem, necessariamente, implicar a negação total do que é antigo.

É, nesse sentido, que descobrimos uma nova dinâmica das comunidades rurais, proporcionadas por novas relações criadas pelo grupo. Até os anos 80, as comunidades que acompanhamos possuíam uma organização tradicional, nos moldes do que anteriormente definíamos,

acompanhando a leitura de Antônio Cândido. Com seus limites definidos por suas práticas de trabalho ou religiosas, pela própria localização, pela vizinhança, que era um dos fatores que possibilitava a integração, sociabilidades e preservação do coletivo. De certa forma, é possível dizer que a necessidade de estar na terra seja o ponto de partida para a emergência de mudanças que, por seu lado, mantém a vida dentro da maneira que ali ela fora estruturada. Isso vimos na comunidades da Fazenda dos Casados (Cumari), na comunidade da Fazenda Cruzeiro, na comunidade da Mata Preta e, ainda que de forma menos acentuada, na comunidade da Fazenda Tabatinga, na qual a presença da grande lavoura criou um quadro de diferentes que convivem.

As comunidades rurais, assim entendidas estão presentes, podemos afirmar, por toda uma região eminentemente de pequenas e médias propriedades que é parte do Sudeste Goiano, considerando que a sua sobrevivência se deve em parte à assimilação de novas tecnologias e formas de trabalho. Em Municípios próximos a Catalão, podemos constatar a presença dessas comunidades. No Município de Davinópolis conhecemos alguns membros de uma comunidade rural denominada “Tainha”. Em Ouvidor, conhecemos algumas comunidades rurais, inclusive acompanhando demãos e realizando entrevistas em três delas: Paraíso, São Miguel e Barreiro. No entanto, é particularmente das comunidades Catalananas que vemos emergir um novo tipo de organização que transforma, em certa medida, o caráter dessas comunidades, sem, todavia, destruí-las enquanto espaço de relação fundamental para a sobrevivência de quem ainda está no campo.

2.1.3. As Associações Rurais.

As Associações Rurais em Catalão que surgem, a partir de meados da década de 80, passam a compor o universo rural no Município. Essas Associações trouxeram para dentro do mundo do homem do campo formas institucionalizadas de relações, que até então se desconhecia. Não se é mais apenas vizinho, amigo, compadre, agora se é também associado, um compromissado a responder por sua participação na Associação. Nesse sentido, a Associação Rural se forma como um grupo, surgido da própria comunidade, coordenado por uma diretoria, liderada por um presidente e regido por um estatuto. Suas funções são estabelecidas segundo as necessidades dos associados, assim, podem reger os trabalhos coletivos, ser ponte de diálogo entre os membros e o poder público, realizar compras ou comercialização de produtos de associados, promover festividades e outras atividades em benefício destes e, às vezes, de todo o conjunto de vizinhos, mesmo aqueles não pertencentes ao quadro de sócios.

Tivemos contato com membros de quatro Associações Rurais. Em relação as Associação dos Lourenços ou Associação de Pequenos Produtores da Fazenda dos Casados e Associação de Pequenos Produtores da Mata Cachorro, ressaltamos o pertencimento dessas Associações ao Município de Cumari. Nos sentimos, a vontade em lidar com essas Associações que têm, no Município de Catalão, o centro de referência e de contatos via escola e via comercialização de produtos. As duas outras associações alcançadas na pesquisa são: a Associação de Pequenos Produtores Rurais da Mata Preta e Associação dos Moradores da Fazenda Cruzeiro, ambas pertencentes ao município de Catalão. Faz-se necessário

observar uma característica que diferencia tais Associações. As Associações pertencentes ao Município de Cumari e aquela da Fazenda Mata Preta, são Associações de pequenos produtores. Nesse caso, a condição de participação na Associação é ser pequeno produtor, sendo, portanto, proprietário. A Associação da Fazenda Cruzeiro é, diferentemente dessas, uma Associação de moradores, que se estruturará não segundo uma iniciativa dos proprietários, mas respondendo a uma política Municipal de associativismo, estabelecida em Catalão, como mostraremos adiante.

Nossa primeira questão foi entender a formação dessas Associações e sua função dentro da comunidade rural. Sobre a formação da Associação Rural da Fazenda dos Casados obtivemos o seguinte depoimento:

Autora: (...) enfim porque vocês formaram a associação, quando ela surgiu?

Sr. José Diógenes: ela surgiu assim, meu irmão pensou... aí começô vê que tinha uma no Cruzeiro de Catalão e intão eles inventaram e o meu irmão ouviu o comentário e me chamou. Só que na época era fraco, né? Tinha 14 associado e daí foi vino, foi aumentando, ele foi presidente, nesse tempo era novo, num tinha consciência com essas coisas de ata, istatuto, daí pra cá que começô. O Laurentino era bom pá elabora ata e daí, foi dano continuidade e foi, nós foi gostano e tinha mutirão e ce pode vê (...) e depois de ano em ano, fazia eleição e mudava a diretoria. Eu tive a oportunidade de dirigi a comunidade ficando por dois ano (...) fiquei por dois ano aí eu aumentei o pessoal da associação, convidei mais pessoas, aí aumentou bastante e foi pa 25 associados.

Autora: esses associado, assim, é só o pessoal que tá morando aqui, ou tem pessoal que mora em outros lugares?

Sr. José Diógenes : é importante que a maioria, eu num sei quantos, que tem que num é famia. Somos aqui o conjunto, o grupo que pertence, na época era Associação dos Lourenços, nós somo a famia de Lourenços e aí depois modificou. Meu irmão Luís sempre falava toda reunião que nós tinha que tê uma sede pá a associação. Intão foi passano o tempo, passano o tempo e agente, nós conseguimos ali, o centro comunitário, nós compramo aquela área.

Autora: ah, foi a associação que comprô? A área é da Associação?

Sr. José Diógenes : é pertence a Associação. Não tem nada a vê cum Paróquia, com Diocese de Ipameri(...) ela é da Associação, foi aí que nós conseguimos e ta¹³⁰.

¹³⁰ Entrevista com José Diógenes da Silva, 45 anos, proprietário de fazenda na região da Fazenda dos Casados, Município de Cumari, concedida em 16/04/00.

Segundo a entrevista citada, o surgimento da Associação parece nascer da própria iniciativa de seus membros, a partir do exemplo de uma outra Associação formada próxima a região. Característica importante a ser pensada é que a Associação se forja no grupo familiar, tal questão sugere que a ligação entre essas pessoas não perde a dimensão da proximidade consanguínea, compadrio ou vizinhança. O que nos parece é que a Associação vem a ser uma somatória de uma unidade que é anterior, porque marcada por laços de identificação, construídos na história desses homens.

Nos intrigou, porém, o fato do entrevistado tentar desvincular a Associação de qualquer relação com a Paróquia ou Diocese ¹³¹. Mais tarde, em conversas informais, descobrimos que um grupo de missionários católicos estiveram na região e deram incentivo à formação dessa Associação. Obtivemos poucas informações sobre o grupo, haja vista sua curta passagem pela região. Tanto que o mesmo nem é mencionado na entrevista, talvez aqui o silêncio conte mais que o dito ¹³².

Relatando a formação da mesma associação, D. Maurice, sogra do Sr. José Diógenes, nos conta que:

D.Maurice: é a comunidade, levantô a comunidade aí, depois que surgiu essa associação. Quem implantou a associação de trabalhadores foi um pessoal de São Paulo, dois paulista, eles levantou esse negócio de associação

Autora: ah, o Zé e o João, foi os dois?

D. Maurice: foi os dois, eles que começô, feiz o estatuto, registro, feiz tudo, eles participava. Eles num trabalhava não, mas todo mutirão que tinha, na hora do almoço, eles ia, ficava até a hora do lanche, passava lá junto dos cumpanhero, depois eles largô, porque eles num para, né? Fica numa comunidade em outro lugar, aí eles deixou, mas o povo continuou.

Autora: a associação, gostaram, né?

¹³¹ A região sul do município de Catalão é assistida pela Paróquia São Francisco de Assis da Diocese de Ipameri, a época o padre responsável por essas comunidades rurais era o padre Luís Schiavo.

¹³² Alessandro Portelli, nos chama atenção para os silêncios e esquecimentos na fonte oral, alertando que os mesmos são tão significativos quanto as palavras: *Mas o realmente importante é não ser a memória um depositário passivo de fatos, mas também um processo ativo de criação de significações. Assim a utilidades específica das fontes orais para o historiador repousa não tanto em suas habilidades de preservar o passado quanto nas mudanças forjadas pela memória. Estas modificações revelam o esforço dos narradores de buscar sentido no passado e dar forma às suas vidas, e colocar a entrevista e a narração em seu contexto histórico(...). Neste caso, a informação mais preciosa pode estar no que os informantes escondem e no fato que os fizeram esconder mais do que contaram.* Cf. PORTELLI, Alessandro. Forma e Significado na História Oral. Pesquisa como um experimento em Igualdade. Tradução de Maria Therezinha Janine Ribeiro. In: *Projeto História..* São Paulo: EDUC, nº 14, Fevereiro\97, pp. 33 – 34.

D. Maurice: gostou da idéia, gostou mesmo, eles achou que valeu a pena. É porque se fô pagá cumpanhero pra faze tudo num dá não, se fo trabaiá, a união faiz a força, foibom dimais.

Sr. Brinco: a prefeita (Cumari) deu a máquina de arroz, chega o tratô tamém. O Padre Luís deu a moto serra¹³³.

Nas atas de reuniões da Associação de Pequenos Produtores da Mata Cachorro, temos referências a Associação da Fazenda dos Casados como Associação do Sagrado Coração de Maria, o que nos informa da presença da Igreja Católica na referida associação, pois o grupo de Missionários que ali atuava era denominado “filhos de Maria”. Na realidade, encontramos uma questão delicada que, pelo que pudemos apreender, foi objeto de tensão entre a comunidade, o grupo missionário e a própria Igreja¹³⁴. Em uma outra visita que fizemos a essa comunidade, em Junho de 2001, D. Maurice nos contou, sem que gravássemos, que houve uma desavença forte entre a comunidade e o grupo de missionário, que era formado por religiosos sem ordenação sacerdotal, ou seja, não eram padres, que ali viviam na época em que fora fundada a Associação. Quando os missionários deixaram o lugar, onde havia sido construída a sede, venderam o mesmo, o que obrigou a Associação a acionar o poder público, no sentido de recuperar o prédio e o terreno que haviam conseguido para viabilização da própria Associação. Depois de meses de tensão, a Associação, através da realização de eventos para a arrecadação de verbas, finalmente, conseguiu a posse da sede da Associação, porém tendo que comprá-la de volta.

No entanto, retomando o depoimento de Sr. José Diógenes, podemos ver que o mesmo reconstrói a formação da Associação, enfatizando a participação direta dos membros da comunidade. A leitura que fazemos dessa ênfase é a busca de ter na associação uma nova referência de identificação da própria comunidade. Nesse caso, a associação surge como ação desses sujeitos no intuito de solucionar problemas, melhorar suas

¹³³ Entrevista com Sr. Brinco e D. Maurice, na Fazenda dos Casados. op cit.

¹³⁴ Procuramos a Paróquia São Francisco de Assis, para questionar sobre os missionários e sua ação na Fazenda dos Casados. A informação que obtivemos da secretária é que entre os anos de 1987 e 1992, a paróquia possuía um trabalho mais intenso junto a zona rural, coordenado pelo Padre Luís Schiavo. Porém a ligação da paróquia com esses missionários não ficou clara e a secretária não soube dizer como fora. Depois que o padre Luís foi embora de Catalão a paróquia não pode continuar o trabalho de assistência na zona rural, voltando a restringir-se às questões litúrgicas. Assim, não pudemos precisar as informações sobre os missionários. Em outras entrevistas feitas na região, por mais que questionássemos o grupo de missionários não foi mencionado.

condições de produção e de vida como um todo; o elemento estranho que interfere no processo perde relevância frente ao fato, claro pelas duas entrevistas, que quem realmente deu sustentação à associação foram seus próprios membros.

Aqui voltamos à percepção da cultura como dinâmica. A idéia de Associação é apropriada e ordenada segundo as necessidades do grupo. A ação direta consiste em fazê-la baluarte de uma nova condição, posta por novas necessidades.

Esse fato nos chama atenção para pensarmos o tipo de influência que a formação de tais associações revelam. Aqui vemos a interferência da Igreja, que se faz provisória, e talvez elemento de tensão. Em outras Associações, vimos surgir outros elementos, que revelam uma outra dinâmica de associativismo rural, engendradas por propostas políticas de estruturação de associações rurais e urbanas no Município. Essa presença verificamos na Fazenda Cruzeiro, na qual a criação da associação é fruto de uma política desenvolvida pelo prefeito municipal de Catalão, no ano de 1986, o Senhor Haley Margon, eleito pelo PMDB. Segundo Adriana José Ciríaco, a *formação das associações de moradores em Catalão foi incentivada e efetivada, segundo Antônio Paulino, por um projeto de democracia participativa do PMDB, no final da década de 1970, através do então candidato a prefeito Haley Margon, com objetivos gerais de organizar a sociedade brasileira para ampliar a sua participação social. Não sendo desprovida de interesses políticos como por exemplo a tentativa de organizar suas bases eleitorais*¹³⁵.

Essa política, proposta não só para a zona urbana, mas também para a zona rural será responsável pela criação de mais de quinze associações de moradores de comunidades rurais. Segundo informações que obtivemos junto ao CAMOC (Conselho das Associações de Moradores de Catalão) essas associações, por ele dirigidas, têm a vantagem de congregar não apenas proprietários, mas todos aqueles que estão dentro de uma comunidade rural.

Na ata de fundação da Associação da Fazenda Cruzeiro, vemos a primeira assinatura ser a do prefeito, Haley Margon:

Ata da assembléia geral de fundação da Associação de Moradores da Fazenda Cruzeiro Município de Catalão – GO. Aprovação do estatuto, eleição de diretoria, conselho fiscal deliberativo e posse

¹³⁵ CIRÍACO, Adriana José. *Práticas Políticas de Moradores de Bairros Periféricos de Catalão na Década de 1980*. Catalão: UFG \ CAC, 1999. (monografia)

automática (aos) recém eleitos: Às 18 horas do 29 de Outubro de 1988, na residência do Sr Bráulio José de Rezende, fazenda Cruzeiro município (sic) de Catalão - GO, cumprindo a ordem do dia, sitado (sic) no cabessalho (sic) desta, deu início após verificação do coron (sic) mínimo de 30 pessoas, sobre a presidência dos trabalho de Paulo César Machado presidente do CAMOC (Conselho das Associações de Moradores de Catalão) que seguida (escolheu) para secretariar os trabalhos a mim, Wando de Rezende, antes porém Paulo César Machado fez um histórico sobre a existência do movimento de Bairro em Catalão. Com a palavra o Sr Prefeito Haley Margon Vaz, não deixam dúvidas quanto a importância do movimento de associações em Catalão e praticou todo apoio a este movimento, também presente o secretário do CAMOC, Antônio Paulino da Costa que também aprova esta iniciativa pelos desta região os demais presentes achando de muita valia a criação desta associação na informação não deixam dúvidas quanto a importância desta iniciativa, em seguida foi apresentado o estatuto que em seguida foi aprovado por aclamação, passando a outro item da pauta que é a eleição (...) foi apresentado uma única chapa¹³⁶.

A partir desse documento, a leitura a fazer da fundação dessa associação toma um rumo bastante específico. Notadamente, a figura política do prefeito e toda sua estratégia partidária se tornam fundamentais no processo de formação de uma nova realidade de grupo social para a zona rural. Nesse caso, o elemento essencial não é a ação direta da comunidade rural, mas a necessidade da administração municipal em criar mecanismos que, no seu entender, facilitariam a comunicação entre a prefeitura e a comunidade rural¹³⁷. Porém, podemos perceber que há uma distância entre o pretendido pelo governo municipal e o que essas associações significaram na vida desses homens.

Quando nossa proposta de análise do mundo rural se fundamentou em uma leitura da cultura como dinâmica, isso decorria da possibilidade de entender que essas interferências sofridas pelo homem do campo não eram assimiladas de forma passiva. O que chega a esses homens pode vir a ser um projeto estranho, no entanto, a forma de apropriação desse

¹³⁶Livro de Atas de Reuniões da Associação de Moradores da Fazenda Cruzeiro, 1989 – 1997. p. 1.

¹³⁷No que diz respeito à “democracia participativa” podemos afirmar que ela tem como anteparo teórico a social democracia que no Brasil faz sua estréia com Franco Montoro em 1972 em discurso na Senado Federal. A partir disso, em quase todo o país esta prática política é implantada com a justificativa de uma maior participação da sociedade na vida coletiva. Cf. CHAUI, Marilena “Democracia e socialismo: participando do debate”. In: *Cultura e Democracia: o discurso competente e outras falas*. São Paulo: Ed. Moderna, 1982; HERMANN, J. (org) *Democracia Feita em Casa*. Brasília: Câmara dos Deputados, 1984; ALVARENGA, Nízia M. Movimento Popular, democracia, participação e poder político local: Uberlândia 1983/1988”. In: *Revista história e Perspectiva*. Uberlândia: UFU, nº 4, 1991.

projeto estranho se dá dentro de um campo de representação comum, marcado pela identificação cultural .

Nesse sentido, a formação dessas associações via Igreja, Prefeitura ou mesmo empreendida pelo exemplo de outras associações, constrói uma nova experiência na vida desses homens, que passam a entender essas associações como obras suas, porque só se efetivam mediante a sua adesão. Dessa forma, ainda que se tente controlá-las, e o fornecimento de um estatuto único para todas as associações do Município de Catalão, elaborado pelo próprio CAMOC, mostra a perspectiva de associativismo que o órgão constrói segundo a política que efetiva. No entanto a associação passa a ser instrumento de conquistas referendada pela comunidade com a intenção de melhorar a vida no campo e garantir a permanência na terra.

Sr. José Diógenes: É isso aí, antes era uma coisa depois da Associação era outra. Igualmente eu tava falando pro cê sobre a família que é da associação ainda tem uma certa quantidade de gente que mora na cidade, mais foi nascido e criado aqui (...) intão é dedicado, assim, interessa que as coisas evoluam, ajuda, é, é muito boa nossa associação, portanto que deva ter lá por dez anos que ela... ela nunca para. Sempre lá vem caminhando (...) E aí através da associação nós conseguimos uma máquina de beneficiar arroz, conseguimos moto cerra e nós conseguimos o centro que é sede comunitário, centro comunitário e também o trato, que é uma patrulha agrícola, num tá bem equipada, mas tá conseguindo.

Autora: Mas cê tá equipando ... e cê sempre fizeram essa coisa da lavoura comunitária?

Sr. José Diógenes: Foi, a lavoura comunitária foi através da associação. Até ... a lavoura comunitária foi eu que dei ... no meu mandato. Surgiu uma ideia lá de Cumari um vereador e a prefeita e aí nós adotamos a ideia, por aí¹³⁸.

O relato é bem significativo. A Associação realiza atividades, consegue máquinas, adubos, planta em forma de lavoura comunitária e beneficia seus associados. Nesse caso, a ideia de comunidade, de grupo de relação reaparece, não nos moldes dos laços afetivos, mas (re)elaborados em laços de associativismo. Ao longo das atas das associações que

¹³⁸ José Diógenes da Silva. op. cit.

analisamos, descobrimos que as mesmas estão sendo gestadas em um processo de mudança da vida desses homens. No que se refere à técnica, haja vista a possibilidade de se adquirir um trator através da Associação, no que se refere às discussões políticas, há em todas as atas visitas de políticos e candidatos a cargos públicos, dialogando com os homens da terra e, ainda, no que se refere à instrumentalização profissional, a associação será o meio de acesso aos cursos oferecidos pela EMATER.

Dessa forma, vemos a constituição dessas associações remodelarem, em certa medida, as relações sociais do homem do campo. Elas não substituem as comunidades, entendidas como o grupo de vizinhos e parentes, nem são o que rege toda a vida desses homens. A nosso ver, se tornam tática, expressando a capacidade de criação e recriação de uma cultura popular que *se formula essencialmente em “artes de fazer” isto ou aquilo, isto é em consumos combinatórios e utilitários. Essas práticas colocam em jogo uma ratio “popular”, uma maneira de pensar investida numa maneira de agir, uma arte de combinar indissociável de uma maneira de utilizar*¹³⁹. de melhoria das condições de vida no campo e, por isso, são apropriadas com esse intuito, mesmo sendo elas fruto de políticas ou ações que venham de fora desse grupo.

Quando indagamos qual o papel da associação a alguns entrevistados esses diziam ser reger os trabalhos coletivos. Na ata da associação da Fazenda Cruzeiro encontramos o seguinte calendário de trabalhos:

(...) foi realizada a reunião, cujo local foi a capela do Cruzeiro com a participação da parte dos membros da associação expondo os trabalhos feitos até o presente através de mutirões (sic). Foram feitos os sorteios dos mutirões a serem realizados duas vezes por semana, na Terça-feira e nas(sic) Quinta-feira .

O primeiro mutirão foi realizado na Quinta feira do dia 29 – 9.

Jamil Alfredo Ferreira =

(capina destocar)

O 2º mutirão será no dia 13 –10 = Dimas Alcante

O 3º mutirão será no dia 17 – 10 = Wilson Ferreira

O 4º mutirão será no dia 19 –10 = Antônio Manuel

O 5º mutirão será no dia 24 – 10 = Marinho Ferreira

O 6º mutirão será no dia 26 – 10 = Gustavo Ferreira

O 7º mutirão será no dia 31 – 10 = Floriano Carlos

O 8º mutirão será no dia 02 –11 = Ivam Ferreira

O 9º mutirão será no dia 07 – 11 = Artur Dias

O 10º mutirão será no dia 09 – 11 = Agenor Ferreira

¹³⁹ CERTEAU, M. op. cit, p. 42.

*O 11º mutirão será no dia 14 – 11 = Artur Antero
O 12º mutirão será no dia 16 – 11 = Bráulio José¹⁴⁰.*

O calendário nos informa da dinâmica de organização de trabalho. O que apreendemos disso é a fundamental importância do trabalho coletivo constante. Ora, esses homens não têm como contratar mão de obra, como já dissemos os encargos trabalhistas estão além de suas posses. O recurso a diaristas, que vez ou outra ocorre é muito dispendioso, e o próprio dono da terra não dá conta de tudo, pois, como anteriormente expomos com a fala de Sr. Agenor, até os filhos foram embora. Nesse caso, a solução é reavivar uma prática costumeira e esporádica, os mutirões e demãos, em forma de trabalho da Associação. Aqui vemos a interseção entre o que se tem com o que chega. E esse movimento pode ser lido como uma forma de resistir na terra.

Solidariedades diferenciadas, as comunidades e as associações rurais foram e são mecanismos utilizados pelo homem do campo para permanecer na terra. Assim, notamos que o grupo de relação forjado pela cultura desses homens possuem uma dinâmica que, se entendida historicamente, nos revela como esses homens vão, dia-a-dia, enfrentando as mudanças em sua vidas e em suas leituras de mundo.

O ponto de mudança aparece, portanto, na (re)invenção da comunidade rural em Associação Rural. A garantia de maquinário, de mão de obra, de lavouras comunitárias através das associações expressam formas de lutar contra as dificuldades para se manter na terra diante das novas formas de produção que, aos poucos, vão se inserindo no mundo rural. Ou seja, podemos pensar a constituição dessas associações como estratégias de manutenção da terra e do próprio grupo. Isso nos permite dizer que, de uma forma ou de outra, o sujeito com o qual lidamos tem no grupo, do qual faz parte, o centro de referência de sua vida. Nesse caso, se a antiga organização, digamos espontânea, do grupo não responde mais às necessidades a sua (re)elaboração em laço associativo cumprirá a função daquela.

Daí que a cultura forjada pelo grupo de pequenos produtores que tira da terra pouco mais que a própria subsistência, está num movimento de recompor-se diante das situações vividas pelo grupo. Assim, podemos dizer que as associações rurais incorporadas no modo de vida desses pequenos e médios proprietários revelam, por um lado as ações e reações

¹⁴⁰ Livro de Atas Associação de Moradores da Fazenda Cruzeiro, op. cit, p 05.

do grupo frente ao universo que lhe cerca e, por outro, a dinâmica histórica vivida pelo Município de Catalão especialmente na década de 80. Nesse caso, recompor laços, recompor ações significa interagir com essa dinâmica.

É preciso, pois, desconstruir a idéia de purismo rural ou imutabilidade da cultura que chamamos cultura caipira. Tanto quanto seus pares urbanos, o cotidiano rural é feito pelo movimento dialético de trocas, apropriações e esquecimentos, o que nos impõe pensar os sujeitos que podem e estiveram participando dessa dinâmica de transformação, além dos próprios membros das comunidades rurais.

2.2 - Representações Invertidas : A Ação do Sindicato de Empregadores Rurais de Catalão e da EMATER em Catalão

A discussão até aqui empreendida pautou-se por pensar o homem do campo em Catalão a partir da leitura de seu mundo feita através de suas falas e da experiência de transformação que vivenciaram desde meados do século passado. A tônica dessa leitura se constituiu, basicamente, da percepção de como esses sujeitos (re)elaboram suas vidas, especialmente no que se refere a seu grupo de relação, tentando compreender ações, táticas e estratégias cotidianamente forjadas para continuarem sobrevivendo na terra.

Tomamos as mudanças ocorridas no mundo rural como partes de um movimento maior da história do Município de Catalão, quiçá do país como um todo. Nesse momento, abordaremos um conjunto de discursos forjados por instituições que atuaram no campo, no período destacado e que, a nosso ver, participaram ativamente da nova configuração que a zona rural vem apresentando em Catalão, a partir da inserção desses discursos na vida de quem ainda está no campo. Pensamos a transformação histórica como resultantes das ações de apropriação e recusa dos sujeitos históricos, a partir das demandas de seu espaço, seu tempo e seu grupo de relação.

A pesquisa realizada revela a presença efetiva de instituições na zona rural catalana. Desde a Igreja, Sindicatos, órgãos governamentais e, até mesmo, de empresas privadas, vemos emergir projetos e propostas para alcançar o homem do campo, procurando interferir em sua vida,

produzindo para isso discursos ora assistencialistas ora educadores, revelando uma necessidade desses órgãos e instituições em tirar o homem do campo de sua “ vida insignificante”, trazendo-o para dentro da modernidade e mesmo civilidade¹⁴¹. Nesse sentido, a concepção expressa nessas atitudes é que a cultura do homem do campo é inadequada ao mundo civilizado e moderno.

Tentando decifrar essas leituras expressas sobre o campo, acompanhamos a presença da EMATER, escritório regional de Catalão, e do Sindicato de Empregadores Rurais de Catalão, instituições das quais não só obtivemos preciosas informações como, ainda, pudemos acompanhar algumas de suas ações na região pesquisada.

É perceptível a atuação de outras instituições no campo, porém, nos dos limites da pesquisa, o acesso a documentos escritos, entrevistas e, mesmo, participação em eventos não foram possíveis em relação à Cooperativa Agropecuária de Catalão¹⁴², ao Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Catalão¹⁴³, ou mesmo a empresas privadas ligadas à assistência rural. Nesse sentido, fomos felizes na pesquisa junto ao Sindicato dos Empregadores Rurais de Catalão e à Agência Rural Goiana que, no ano

¹⁴¹ Discussões sobre cultura e civilidade ajudam-nos a pensar a referência de mundo que possuem essas instituições e órgãos e como se empenham em promover o homem do campo a um patamar de cultura e civilidade que reforça a leitura discriminatória que fazem desses sujeitos e de seu espaço de vida. Sobre cultura e civilização: Cf. ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., v. 1, 1994; sobre as imagens do homem do campo como arcaico e fora da civilidade: Cf. NAXARA, M. R. op. cit.

¹⁴² A COACAL- Cooperativa Agropecuária de Catalão, fundada em 1968, dedica-se ao trabalho com leite. É receptora da maioria dos produtores de Catalão e região. Segundo informações obtidas via internet, essa instituição possui um quadro de 2.800 sócios, sendo que destes apenas 700 ativos. Possuindo uma estrutura física que comporta assistência técnica-veterinária, assistência médico-odontológica, posto de gasolina, armazém de produtos agrícolas é a única empresa que, mantém-se no município beneficiando o leite. Segundo Seu Presidente, Manoel Silva a COACAL, reforça a necessidade do cooperativismo como fundamental para o homem do campo, haja vista o descaso governamental com o campo que é na realidade, segundo esse senhor, o espaço fundamental da sociedade já que é onde se produz alimentos. **Histórico**. Disponível em: <http://www.coacal.hpg.com.br> Acesso em: 30 março 2001.

¹⁴³ Em mais de uma ocasião tentamos contato com o Sindicato de Trabalhadores Rurais de Catalão e não obtivemos disposição de funcionários e presidente em nos dar informações sobre a instituição. Das poucas informações obtidas apuramos que há um quadro de 3.931, sócios porém, segundo o Presidente desse sindicato, esse número comporta falecidos, pessoas que não mais estão na região e sócios inativos. Fundado em 1968, por decreto do ministério do trabalho o sindicato liga-se a outras instituições estaduais e nacionais de trabalhadores rurais. A recusa em fornecer-nos informações nos pareceu derivada do trabalho que fizemos junto ao sindicato patronal, o que parece ter gerado desconfiança em relação a nossa intenção de pesquisa. Quando conversamos com o presidente desta instituição ele disse-nos que não dava entrevista porque o sindicato estava vazio dado o fato de que menos de 30 pessoas participavam das reuniões. Indagado sobre quem fazia parte do sindicato ele nos afirmou que era todo trabalhador do campo, independentemente se era proprietário ou não. Não tivemos acesso a atas, ofícios ou outros documentos que esclarecessem a atuação dessa instituição no campo.

de 2000, formou-se a partir da incorporação de vários órgãos do governo estadual ligados a agricultura numa única instituição. Desse órgão pudemos acessar às ações da antiga EMATER, inclusive utilizando documentação pouco trabalhada por pesquisadores¹⁴⁴.

Primeiramente, a necessidade de pensar essas instituições surgiu da pesquisa realizada junto à zona rural. Ora era mencionado um curso, uma visita, ora uma ajuda prestada, entre outras, o que expressava a presença dessas instituições na vida de quem estava no campo. A análise dessas instituições nos permitiu compreender como as suas ações traduzem um discurso que, como dissemos, reafirma uma condição de homem do campo, cuja mentalidade prejudicaria o desenvolvimento sócio econômico do país.

A leitura de documentos, as conversas e entrevistas com funcionários e acompanhamento de eventos promovidos pelas instituições destacadas, possibilitou-nos o acesso ao discurso e perspectivas dessas instituições para com o campo, o que nos permitiu questionar, também, como os sujeitos que ali estão se apropriam do que lhes chega de fora. Sem dúvida, essas instituições levam ao homem do campo muitas informações, técnicas, práticas e pensamentos que não fazem parte do seu cotidiano e que, sendo assimiladas, passam a compor sua vidas. Todavia, as recusas também se fazem presentes, apontando para um processo que é duplo e que implica na coerência, ou não, de determinados procedimentos na vida de quem é alcançado por esses órgãos.

¹⁴⁴ Luciana Alves Aleixo utiliza dois dos Cadernos de Convivência que utilizamos na pesquisa, sendo o Caderno de Convivência da Comunidade de Martírio e o relativo a Comunidade de Contendas. Cf. ALEIXO, Luciana Alves. *Gente da Terra*. Catalão: CAC/UFG, 2000. (monografia)

2.2.1 O Sindicato de Empregadores Rurais de Catalão

O Sindicato de Empregadores Rurais de Catalão possui toda uma organização burocrática ligada ao Ministério do Trabalho, à Secretaria Estadual de Agricultura e à Federação Goiana de Agricultura. Esse sindicato inicia sua atuação no Município de Catalão em 1949, quando é fundada a Associação Rural de Catalão:

Aos seis (6) dias do mês de fevereiro do ano de mil novecentos e quarenta e nove (1949) reuniram-se, das treze (13) às dezesseis (sic) horas, na sala de projeção do cine MetrÓpole, à rua Goiânia, sem número, nesta cidade de Catalão, sede do município de igual nome, Estado de Goiás, os senhores Sr Joaquim Marcos de Arruda, juiz de direito da Comarca de Catalão, João Netto de Campos, prefeito municipal, Tharsis Campos, advogado, Antônio Ribeiro, fazendeiro, Dr. Lamartine Pinto de Avelar, médico, Pedro da Costa Netto fazendeiro, Sílvio Netto de Campos, pecuarista, Antônio Ferreira da Silva, lavrador, (...) Pompeu Guimarães Leite, boiadeiro (...) Geral do Mathias Nunes, vereador, (...) Sabino de Oliveira Gomide, agricultor, (...) foi após esclarecimentos e debates, deliberada por unanimidade de votos dos interessados presentes, a fundação, com sede (sic) e fôro (sic) nesta cidade, comarca de Catalão, da “Associação Rural de Catalão”, e bem assim que em acordo com as disposições legais em vigor (sic) sobre a “organização da vida rural”, deverá ser pleiteado o seu reconhecimento pelo ministério da Agricultura para que possa gozar das vantagens e prerogativas (sic) correspondentes¹⁴⁵.

A Associação Rural de Catalão surge como projeto das elites políticas e econômicas do Município. Essa característica anuncia uma organização voltada para os interesses de proprietários e políticos, membros da “classe rural” que, em Catalão, na metade do século XX, compõem a classe

¹⁴⁵ Livro de Atas do Sindicato de Empregadores Rurais de Catalão, 1949 – 1973. p 1.

dirigente. A associação terá, dessa forma, como principal função defender os interesses desses grupos, tornando-se assim mecanismo de controle produtivo no Município. Suas principais funções são, além da defesa dos interesses da classe, assistir aos associados que por ventura estejam em dificuldades.

Duas questões surgem dessas observações iniciais. Primeiro, o caráter profundamente conservador dessa instituição. Defendendo a propriedade privada, o desenvolvimento do setor agrícola a associação assumirá, em alguns momentos, posicionamentos denunciadores de seu conservadorismo.

Aos cinco dias do mês de abril de mil novecentos e sessenta e quatro na residência do consultor jurídico desta Associação, Dr. Tharsis Campos, presentes os membros associados que subscrevem, reuniu-se a diretoria da Associação em seção extraordinária, com fim de se manifestar a respeito dos últimos acontecimentos políticos verificados no país e tomar atitudes julgadas necessárias e condizentes com os sentimentos (e) ideais da classe ruralíssima, digo ruralista, de Catalão. Expostos os fins da reunião, pelo presidente, pediu a palavra o sócio Marciano da Costa, que propoz (sic) fosse lançado um manifesto desta associação de inteiro apoio e solidariedade aos chefes, civis e militares que desfez o governo de tendência comunista para restaurar a democracia, o respeito à constituição e a ordem pública no país, fazendo sentir que a classe rural não é contrária a uma reforma agrária que respeite os princípios do cristianismo e que não se limite a uma partilha de terras sem garantia de assistência governamental, técnico financeira, educativa e de assistência aos lavradores¹⁴⁶.

O apoio expresso desta associação ao governo militar, instalado no país em 1964, revela o medo de uma reforma agrária. Na realidade, esse medo traduz-se, como já dissemos, na defesa da propriedade privada e, além disso, acreditamos, na defesa de manutenção de uma estrutura agrária e econômica no país que garanta privilégios e poder aos mesmos homens e seus objetivos. Neste momento, esta estrutura parece ameaçada não só por “um governo de tendência comunista”, mas também por um movimentação social, especialmente no campo¹⁴⁷, que punha em evidência as contradições vividas pelo país. Como parte da elite os membros dessa

¹⁴⁶ Livro de Atas do Sindicato de Empregadores Rurais de Catalão. op. cit., p. 30.

¹⁴⁷ Em estudo sobre os camponeses goianos, Duarte faz um histórico das lutas camponesas em Goiás que nos anos 50 radicalizam com a explosão da Revolta de Trombas e Formoso. Cf. DUARTE, Élio Garcia. *Do Mutirão à Ocupação de terras: manifestações camponesas em Goiás*. São Paulo: USP, 1998, (tese de doutoramento).

associação possuem um ideário de ordem que corresponde ao discurso nacionalista do governo militar. E esse apoio revela que o recurso à força e à repressão não são recusados se se prestam à manutenção do “status quo” da sociedade de então.

A segunda questão que nos foi colocada pela fundação dessa instituição se refere ao caráter assistencialista da mesma. Visando defender os interesses de classe, a associação desenvolverá ações com o objetivo de melhorar as condições produtivas dos associados. Será uma instituição que compra produtos agropecuários em grande escala, segundo as necessidades dos membros; desenvolve programas de crédito junto ao Banco do Brasil, subsidiando a produção; estabelece parcerias com instituições de apoio a agricultura, como a ACAR¹⁴⁸, e ainda promove assistência técnica e social aos membros. Como é perceptível, essa associação se torna um ponto de referência das elites locais ligadas a agricultura. Ou seja, a fundação da associação não está ligada a um movimento geral do campo, mas de um grupo que se auto-nomeia classe ruralista, mas que não comporta a todos os que vivem no meio rural, talvez responda àqueles que vivem do meio rural.

Em 1966 a Associação Rural de Catalão transforma-se no Sindicato de Empregadores Rurais de Catalão. Mantendo o mesmo quadro de membros e de objetivos, as alterações no estatuto da instituição são mais de caráter de adequação do mesmo a nova denominação de Sindicato de Empregadores Rurais de Catalão. No geral, nesse estatuto, citado em ata, permanecem as disposições da antiga associação.

Segundo dados de 2000, esse sindicato possui cerca de 1.300 associados registrados, sendo que ativos o número desce a 600, tanto do Município de Catalão, quanto de Três Ranchos, Davinópolis, Ouvidor, Cumari e Goiandira, Municípios que também são congregados pelo sindicato. As atividades dessa instituição, em sua maior parte, são de caráter assistencialista. Essa característica nos foi evidenciada em dois momentos: no acompanhamento de dois eventos promovidos por esse sindicato e, também, em uma entrevista que fizemos com um dos diretores do sindicato.

Os eventos a que nos referimos são cursos de aperfeiçoamento rural. Destinados a transferir tecnologia e formas de associativismos aos homens e mulheres do campo, os cursos nem sempre atingem as metas desejadas. No curso de associativismo, realizado em maio de 2000, a intenção era,

¹⁴⁸ ACAR – Associação de Crédito e Assistência Rural de Goiás.

além do incentivo a formação de associações rurais, preparar um documento explicitando os principais problemas dos pequenos produtores de Catalão para ser enviado para o “Congresso da Cooperação para Prosperidade na Agricultura”, a ser realizado em Julho de 2000, na cidade de Silvânia/GO. Nesse curso, presenciamos o debate entre os palestrantes e alguns dos produtores que ali estavam. As discussões giraram em torno da “distância” entre o discurso ali colocado e a vida do homem no campo, que segundo uma produtora presente *não era levada em consideração pelas políticas governamentais e a fala dos técnicos apenas reforçava a sua convicção de que os pequenos, continuariam na mesma situação*. De certa forma, o que o debate deixava evidente era um descompasso entre um ensinamento vindo de cima e a própria vida de quem ali estava. Os produtores presentes, inclusive encontramos o Sr. Agenor Ferreira da Silva, tiveram dificuldade em preencher os formulários distribuídos, cuja intenção era conhecer a realidade das comunidades rurais de Catalão em relação às iniciativas de associativismo, porém, expressando a própria idéia do que deveria mudar no homem do campo. Assim, as principais questões de tais questionários se referiam à: 1) Agronegócios; 2) Integração (associativismo); e 3) Gestão/Planejamento Municipal e Regional. Tais questionários, ao todo foram trinta e seis respondidos, apontam para questões que preocupam entidades governamentais em relação a produção agrícola. A forma de ver a atividade agrícola a partir da idéia do agronegócio explicita a dimensão de campo e produção que o discurso dos técnicos possuem, bem como a preocupação em creditar a melhoria das condições de produção agrícola aos próprios homens do campo que *necessitam se organizar em associações para produzir melhor e poder participar mais do mercado*. No entanto, a leitura das respostas dadas pelos produtores aos questionários nos deixa claro que, contrariamente a posição dos técnicos, estes acham que as dificuldades por eles vividas são fruto do descaso governamental para com a agricultura pequena e média, ou seja, aqueles que produzem para subsistência e comercializam um ou dois produtos no mercado local.

Em 97% dos questionários o governo municipal e estadual são apontados como responsáveis pela falta de investimentos na estrutura produtiva do município, sendo que fundamentais seriam a construção de estradas, diminuição de tributos, incentivos a comercialização, garantia de créditos com juros subsidiados e implementação de uma política agrícola que melhor tratasse da legislação trabalhista e posse da terra. Por outro

lado, 75% acham necessária a organização de associações e grupos de produtores para a melhoria de suas condições de produção.

A leitura desses números deixa perceptível como os homens do campo se posicionam em relação aos governos e, mesmo, em relação às entidades que de alguma forma o representam: não há uma política que beneficie os produtores que destinam seu trabalho a escalas pequenas de comercialização ou a seu próprio sustento. Em Catalão, a produção da maior parte dos produtores presentes nesse evento são alimentos, sendo que questionados em relação aos produtos que devem ser prioridades na agricultura catalana pudemos elaborar o seguinte quadro: em primeiro lugar, o leite mencionado em 100% das respostas; em segundo, o milho, mencionado em 69% das respostas; em terceiro, o alho, mencionado em 61% das respostas, em quarto, o arroz mencionado em 20 % das respostas; e, em quinto, o gado de corte mencionado em 15% das respostas; em números menores apareceram, ainda, produtos como feijão, soja, hortaliça, mandioca e a criação de aves. Ou seja, é dentro desse quadro produtivo que assumir novas condições de produção, seja aquisição de tecnologia ou formas de associativismo, teria significado na vida desses sujeitos, caso houvesse, ainda, a contrapartida governamental em subsidiar essas modificações produtivas.

A tensa discussão entre produtores e os técnicos que ofereciam o curso, a nosso ver, explicita a insatisfação de quem ali estava em ser “acusado” de não se adequar aos moldes de uma produção moderna. Os questionários tendem a pensar o que os produtores devem ou não fazer para melhorar sua atividade. Nesse caso, há uma cobrança em relação a própria vida do produtor, que se vê na condição de sujeito quando as mazelas que vive são creditadas as suas próprias ações muito mais que a uma política agrícola que não responde aos seus anseios .

Uma questão, presente nos questionários nos chamou a atenção: *Quais as práticas costumes, hábitos e atitudes das pessoas e organizações que não mais servem para os próximos anos?*. Dos trinta e seis questionários respondidos temos o seguinte quadro: dentre as mais de dezessete respostas diferentes as coincidentes apontam que 49, 9% acham que a degradação ambiental deve ser combatida; 28% acham que a falta de tecnologia atrapalha a produção; 22% não respondeu e 50% apontam outros fatores que vão desde o analfabetismo até a corrupção política. O que temos é que a nova realidade da agricultura pesa mais na dificuldade vividas por esses sujeitos que seus próprios hábitos e costumes, ainda que

tenham consciência de que práticas como queimadas não são adequadas a produção, porque degradam a natureza, sabem que outros fatores como exclusão de créditos, falta de estrutura produtiva e mesmo falta de “vontade política” promovem um contexto de quase impossibilidade de permanecer no campo. Em um dos questionários temos o seguinte desabafo cobrando que o governo deve *dar atenção a classe rural minorando seu sofrimento, arrumando estradas, distribuindo máquinas, dando melhor assistência técnica, devolvendo ao homem da terra, sua dignidade*. Dignidade que é ter condições de trabalhar e manter a terra.

O que pudemos apreender é que o curso foi uma oportunidade de embate e discussões, nas quais mais que adquirir técnicas de associativismo os homens da campo reivindicavam condições de produzir. A forma de lidar com o discurso dos técnicos aponta para a caráter político das lutas que nas propriedades desses homens e mulheres, presentes no evento, parecem ser apenas de manter a vida, mas que nesse espaço apontaram para uma visão mais ampla, na qual pesam também questões que dizem respeito a vida como um todo e não apenas aquelas referentes a produção econômica.

O segundo curso que participamos, oferecido pelo Sindicato de Empregadores Rurais de Catalão, em dezembro de 2000, destinou-se a assistência técnica para produtores que lidam com madeira. Realizado na Fazenda Tabatinga reuniu onze plantadores de eucalipto. Nesse evento a intenção era adquirir conhecimento que permitisse um melhor uso de madeiras consideradas frágeis ou pouco resistentes ao tempo e às pragas. A postura de aprendiz marcava todos os presentes .

A participação nesses eventos revelou-nos a postura das instituições envolvidas – no caso do curso de associativismo, além do Sindicato, estavam presentes a Agência Rural e a Cooperativa Agropecuária de Catalão – em relação ao campo e ao homem do campo. O primeiro é entendido fundamentalmente como espaço produtivo, por isso toda ação a ser nele desenvolvida se volta para incremento produtivo e melhoria no uso da tecnologia e do trabalho racionalizado. O homem do campo é aquele que precisa conhecer, que precisa adquirir conhecimentos que os tornem mais capazes de administrar suas propriedades, tornado-as mais produtivas. Na realidade, esse discurso está subentendido em um conjunto de ações, que vão explicitando uma leitura desse homem do campo, cujo modelo ideal, adequado a esses discursos seria daquele homem que observa a legislação trabalhista e, ainda que produz objetivando a

inserção no mercado. Aqui podemos lembrar a postura de Maria Isaura Pereira de Queiroz, do início do capítulo em relação ao homem do campo: ou seja, a função de sua produção ou os meios pelos quais ela se dá constroem uma dada visão de homem do campo, que, a nosso ver, não possibilita pensar esse sujeito como ator de sua história e cultura. Seus valores, suas crenças e, mesmo, sua identidade assumem importância menor, pois muitas vezes não condizem com a proposta dessas instituições de modernizar o campo tornando-o adequado às demandas do comércio.

Também, a entrevista que realizamos com um funcionário do sindicato nos informa das ações dessa instituição para com seus membros:

Rubens: olha, o sindicato como entidade procura defender, brigar pelos interesses dos seus associados, além dos serviços primordiais internos que a gente presta ao associado como declaração de renda, ITR, CCIR, informações relativas ao Ibama, a, a legislação trabalhista rural...

Autora: aposentadoria?

Rubens: aposentadoria, isso é uma coisa nova, é, que não estamos prestando mas que a federação conta como meta de trabalho, fazeno um convênio com o INSS, com mais de trinta unidades no estado de Goiás e o nosso já tá encaminhando pra também formar esse convênio para dá assistência ao produtor na parte relativa ao INSS.

Autora: e as pessoas procuram o sindicato?

Rubens: as pessoas procuram o sindicato. E o sindicato orienta pra eles chegarem no INSS como processo já pronto. Intão, essa é mais uma vantagem para o associado que a gente tem e depois conseqüentemente a gente vai levar do associado (interrupção da entrevista) (...) Então o, a gente, o sindicato rural procura é além de prestar todos os serviços necessários a todos os seus associados que pagam a anuidade, mas também desenvolve um trabalho de âmbito da categoria não só aqueles associados, essas pessoas que pagam a sua anuidade todo ano, eles são beneficiados na prestação de serviços internos como o INCRA, CCIR, ITR, né? Como já disse antes, e, mas o sindicato também junto com a federação da Agricultura do Estado de Goiás, que nós somos filiados e, que por sua vez, é filiada a Confederação Nacional de Agricultura, desenvolve trabalhos que beneficiam toda a classe produtora rural, toda a categoria. Então essa é a importância de um sindicato atuante, um sindicato forte¹⁴⁹.

¹⁴⁹ Entrevista com Rubens Rodrigues de Cássia, 37anos, proprietário de fazenda, Fazenda Pires, administrador de empresas e diretor do Sindicato de Empregadores Rurais de Catalão, concedida em 27\ 10\ 2000.

A entrevista sugere um sindicato que tem um papel de facilitador da vida de seu associado. Nesse caso, há uma função de sindicato que resolve a vida do associado, todas as suas instâncias e ações estão a serviço desse objetivo. Talvez aqui apareça um elemento a mais em relação aos objetivos dessa instituição na época de sua fundação. Além dessa função, digamos técnica do sindicato, de instrumentalização, ele busca ser também um órgão de educação do homem do campo. O sentido é torná-lo, na perspectiva do sindicato, condizente com o ideal de homem do campo: o empreendedor rural.

Com essa visão, o Sindicato de Empregadores Rurais revela a sua própria auto leitura, como distribuidor de benesses e conhecimentos. É preciso também compreender como o mesmo é apropriado pelos sujeitos que não ocupam o direcionamento de sindicato e que, ainda que não sejam empregadores rurais compõem o quadro de sócios dessa instituição. Em entrevista o Sr Brinco e sua esposa D. Maurice, dizem:

Sr. Brinco: o sindicato vê a maneira do produtor. Inda mais depois desse negócio de terra, ta faltano muito. Lá no sindicato porque eles arruma tudo pra mim, e assim é os outros e otos. Tudo é o sindicato, a gente paga uma mensalidade.

D. Maurice: Faiz muito bem, ele emprega muito o povo e uma coisa e ota, então quando nós num tem, num sabe, vai no sindicato. Quando é uma coisa que o sindicato vê que não pode pagar (ou) que ele deve pagá. Mas tem algum que o sindicato vê que pode pagá aí eles paga. Porque se fô pagá tudo que vié é muita coisa

Sr. Brinco: É a respeito, a assistência rural, o sindicato é muito bõo pra nós, então o sindicato é bõo¹⁵⁰.

A leitura feita pelo Sr Brinco e sua esposa, de certa forma, não diverge da própria postura do Sindicato em relação a seus membros. Ele é instrumento de participação de um universo de legislação que o homem do campo não domina ou mesmo não participa. Nesse caso, a participação no Sindicato possui uma função prática na vida desse casal. É claro o Sindicato torna-se esteio de acesso a informações não possuídas.

Durante uma visita que fizemos na sede desse Sindicato observamos a presença de muitos produtores em busca de informações sobre aposentadoria, impostos rurais, questões referentes ao IBAMA e outros. Ou seja, a postura assistencialista que o Sindicato assume é apropriada

¹⁵⁰ Entrevista com Sr Divino da Silva, Sr Brinco e D. Maurice. op. cit.

também pelos sujeitos que dele fazem parte, usufruindo assim, minimamente, de uma série de informações que eles não possuem.

Dessa forma, é o Sindicato de Empregadores Rurais de Catalão um instrumento de mão dupla. De um lado, resguarda para si a função de “melhorar e auxiliar a vida do homem do campo”, por outro, passa a ser apropriado dentro das necessidades de cada membro. Nesse caso, é preciso percebermos uma certa transformação nas ações desse Sindicato desde sua fundação no final de 1940 até a sua presença no campo, nas duas últimas décadas desse mesmo século. Porque se ele surge como projeto político das elites locais ligadas à agricultura, a partir de um novo contexto de produção no município, especialmente na década de 80, esse grupo, já não é mais detentor de poder econômico derivado da atividade agrícola, haja vista, nesse momento, se formar um novo grupo de grandes produtores e proprietários na região, vindos do sul e sudeste brasileiro, produzindo para exportação e não filiados ao Sindicato. O Sindicato passa à responder a essa nova realidade que tirou de suas mãos a supremacia econômica no lugar. Ou seja, a instituição passa a ser composto por membros que já não são mais a única elite do lugar. Essa passagem, a nosso ver, garante que membros como o Sr Brinco e D. Maurice possam ter lugar garantido nessa instituição, ainda que aliados de funções dirigentes, pois, estas conservam-se nas mãos de seus antigos donos.

2.2.2 A EMATER: O Projeto de Inovação Tecnológica em Catalão

A formação da Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural em Goiás data de 1973, quando da instalação da EMBRATER – Empresa Brasileira de Assistência Técnica e Extensão Rural – que vinha ao encontro de políticas de aperfeiçoamento da técnica rural e qualificação da mão-de-obra no campo. Sobre a instalação da EMATER em Goiás, Duarte diz que *em Goiás o serviço de extensão rural foi instituído em 1959, com a criação da Associação de Crédito e Assistência Rural de Goiás (ACAR-GO) , ligada a Associação Brasileira de Crédito e Assistência Rural (ABCAR) (...) Mais tarde em 1973, é que foi fundada a EMATER – GO, ficando sob a coordenação da Empresa Brasileira de Assistência Técnica e Extensão Rural (EMBRATER), até sua extinção no governo Collor . Naquela ocasião, foram criadas empresas correlatas também em todos os estados, formando o Sistema Brasileiro de Assistência Técnica e Extensão Rural (Sibrater). Formou-se, assim, um sistema com a finalidade de disseminar o uso de insumos, máquinas e implementos agrícolas, facilitando, conseqüentemente, a expansão do capitalismo no campo. Essa difusão tecnológica, modernizando o processo produtivo, só seria possível através do crédito rural. Daí a necessidade de órgãos de orientação, de assistência técnica e de projetos, afim de garantir o retorno dos créditos liberados*¹⁵¹.

Dessa forma, a criação da EMATER responde à política nacional de desenvolvimento da agricultura. Um desenvolvimento cuja premissa básica é modernizar a produção, modernizando também o responsável por ela. Assistir ao homem do campo, nesse caso, significa transformá-lo em um sujeito mais produtivo e, quiçá, mais moderno. Esse discurso, refletirá na postura de educadora, assumida por essa instituição em seu trabalho com o homem do campo. *Em síntese, os Programas Extensionistas como projetos educativos para as zonas rurais, a partir de sua propostas teóricas, demonstram estar entre aqueles programas educacionais que politicamente buscam uma conciliação aparente entre o capital e o trabalho, para que a sociedade possa diluir no seu todo o fantasma da*

¹⁵¹ DUARTE, É. G. . op cit, p. 220.

*desigualdade, fazendo com que os problemas sociais sejam assumidos por todos em comum-idade, adiando, assim, mais uma vez o embate entre aqueles que fazem as leis, detém o poder político, controlam e regulam o mercado de trabalho e de produtos e aqueles, que na verdade, são donos só da força de seus braços*¹⁵².

Da leitura de Fonseca, compartilhamos a premissa de compreender o extensionismo como um projeto de educação. Uma educação que busca moldar o homem do campo, segundo uma forma capitalista de ser produtor, baseada em posturas que vêem a atividade agrícola dentro da designação de agronegócios e agroindústrias. Se aliarmos o pensamento da autora às posturas de Duarte, anteriormente citado, veremos que o grande desafio é transformar o homem do campo em algo condizente com a nova sociedade brasileira. No início, a década de 1970, nos discursos dos militares o Brasil caminhava a passos largos ao desenvolvimento. No entanto a crise do petróleo e seu impacto no Brasil explicitam a fragilidade da sociedade frente às demandas internacionais, expressando, ainda, como o país está aquém dos patamares produtivos desejados pelo governo que o deixariam imune a esse tipo de acontecimento. Assim, é preciso entendermos que os objetivos desta empresa se ligam a uma política maior que concebe o campo como espaço de produção econômica, não o percebendo como espaço, também, de vida de uma população cujos anseios nem sempre são condizentes com as políticas governamentais

E a própria EMATER explicita esse discurso educador do homem do campo, ao difundir seus objetivos,

*Missão : a missão da EMATER-GO é gerar conhecimento científico e tecnológico, prestar assistência técnica agropecuária e classificar produtos de origem vegetal. Assim, deverá avaliar, adaptar, difundir, e transferir tecnologias agropecuárias, gerenciais e de promoção social, com estímulo às habilidades e aos processos modificadores de atitudes e valores, tudo voltado para o desenvolvimento auto-sustentável da agropecuária e do meio ambiente em benefício da sociedade como um todo*¹⁵³.

¹⁵² FONSECA, Maria Teresa Lousa da. *A Extensão Rural no Brasil, um projeto educativo para o capital*. São Paulo: Ed. Loyola, 1985, p. 54. Sobre o extensionismo rural como projeto de educação ver também: PORTILHO, Maria Sibebe Brasileira. *Extensão Rural: o fio e a trama na construção da representação social do pequeno produtor*. Uberlândia : UFU, 1998. (dissertação de mestrado) .

¹⁵³ Informações sobre a EMATER-GO – 1998 . Anexo ao ofício de nº 035, do escritório central da EMATER-GO. Goiânia, 1998.

O discurso não poderia ser mais revelador. A extensão rural seria o suporte de desenvolvimento e, desenvolvimento em sua leitura é transformação de mentalidade, de valores e atitudes. Isso nos revela a concepção de homem do campo que essa instituição possui e, ainda, como tenta alterar o suporte de sua concepção que é, segundo suas próprias palavras, *organizações rurais, pequenos e médios produtores, famílias e jovens rurais*¹⁵⁴. Temos, portanto, uma instituição criada dentro de um discurso político cuja intenção seria modernizar o campo, tendo que, para tanto, transcender ao atraso, ao tradicionalismo e, ousamos dizer, a ignorância identificada no meio rural. Aqui não falta apenas a compreensão desse homem como possuidor de uma cultura que, por seu lado, possui uma dinâmica própria expressa em suas atitudes, práticas culturais e valores, falta o respeito a essa cultura e a consideração da mesma como significativa, pois se se propõe mudá-la é porque a mesma não responde aos anseios dessas políticas e, sendo assim, pode sofrer todo tipo de intervenção.

A dimensão que esse discurso assume, enquanto prática, resulta de um embate entre sujeitos diferentes. Se a ação da EMATER, como de outros órgãos, visa mudar o homem do campo, esse, por seu lado, não sendo receptor passivo, terá em relação a essa instituição a sua própria leitura, o que remete-nos à proposta de entender o universo rural em um processo de transformação gestado pelo encontro do que o homem do campo possui com o que lhe chega. Nesse sentido, nosso trabalho tenta apreender como o homem do campo lida com as propostas educativas da EMATER, ora assimilando-a ao seu mundo, ora resistindo a uma interferência que, muitas vezes, nega a validade de seu saber.

Para refletir sobre o discurso da EMATER, a respeito o campo e sua função, valemo-nos de uma documentação produzida pelos técnicos da EMATER – GO, Escritório Regional de Catalão. Essa documentação consta dos “Cadernos de Convivência”, relatórios produzidos durante o desenvolvimento do projeto Inovação Tecnológica, instituído no município no ano de 1984 e estendido até 1989. Infelizmente, a maior parte desse material foi perdida, assim só alcançamos três desses cadernos que relatam todo o trabalho desenvolvido pelos técnicos.

¹⁵⁴ Idem.

A estrutura desses documentos é a seguinte: na primeira parte¹⁵⁵ é feito um histórico da comunidade assistida, apresentando os membros da mesma, bem como representando graficamente a região. A segunda parte seria a “convivência” que consta da descrição de cada visita feita pelos técnicos às diferentes famílias da comunidade. Não há nos cadernos uma conclusão dos trabalhos. No entanto não podemos dizer que essa não conclusão deriva de um abandono do projeto ou de uma documentação incompleta. Como a única funcionária que participou do projeto e que continua trabalhando na Agencia Rural não nos concedeu entrevista, alegando ter pouco a falar, ficamos sem ter como saber mais sobre o projeto e sua atuação no município de Catalão, haja vista a não existência de outros documentos sobre o mesmo.

O histórico das comunidades é feito no sentido de explicitar as características sócio econômicas da região. No caderno 1, encontramos um histórico, no qual o técnico, além de apresentar a comunidade, fazia uma avaliação das ações do ano anterior desenvolvidas naquele lugar

A comunidade Pires (grupo Cedro) é composta por mais de 20 famílias. Dista +- 40 Km de Catalão e para chegar na comunidade, o roteiro, via Br - 050 . +- (sic) 34 Km virando a direita, a 1 Km +- (sic) do povoado de Pires Belo, segue pela estrada + (sic) cortada e após 4 Km descemos (?) e entramos na comunidade. O trabalho ali iniciado em 84, quando de fase de visitas de convivência para conhecimento da realidade das famílias. Mais de 80% moram em suas propriedades, como constatamos em nossas visitas. Após a setorização dos trabalhos dividindo as diversas comunidades trabalhadas, demos então seqüência ao trabalho de extensão rural com este grupo de produtores. Durante o 2º semestre de 1984 e de acordo com os problemas levantados, foram montadas ali duas uds¹⁵⁶, uma de milho e outra de aliment. (sic) do gado na seca (uso de uréia no volumoso), e foi nestes dois trabalhos, de forma grupal que nós tivemos noção do potencial do grupo, pois parte deles se reúnem (sic) com facilidade. Em algumas reuniões tivemos 50% dos produtores da comunidade. Hoje em 1985, podemos fazer uma análise do trabalho desenvolvido no grupo em 1984 e é com satisfação que hoje constatamos em nossas visitas de rotina (convivência) que muitos produtores já fazem uso da uréia na mistura mineral, resultado do trabalho de conscientização (sic) feito através da UD (na prop. [sic] do Sr. Edson M. Borges) que serviu de exemplo e motivou os produtores que hoje adotam a prática. Também a UD de milho trouxe resultados positivos, tanto na produção obtida como na

¹⁵⁵ Dividimos esses cadernos em partes diferenciadas no intuito de facilitar a análise desses documentos. Também partindo de nossas necessidades definimos uma forma de diferenciação desses documentos, sendo o Caderno 1, aquele relativo a Comunidade Pires (grupo Cedro); Caderno 2, aquele relativo à Comunidade Tabatinga; e o Caderno 3, aquele referente a Comunidade Contendas.

¹⁵⁶ UD: unidade demonstrativa.

participação dos produtores nas várias fases da cultura e muitos destes prometeram plantar o milho idêntico ao plantado na UD. Neste ano além da vacinação de brucelose feita em abril e maio estamos continuando a incentivar ao produtores a fazerem uso da uréia, tanto no sal mineral, como também no volumoso¹⁵⁷.

Em primeiro lugar, o documento expressa a concepção de comunidade rural que a instituição possui: a comunidade é um grupo de trabalho formado a partir da proximidade que existe entre as famílias (ver figura 6). No histórico da comunidade não vemos as características que denotem o grupo ser uma comunidade, no sentido anteriormente exposto nesse capítulo. Então, a relação com essa comunidade se dá a partir da organização da mesma como grupo de trabalho. O saldo positivo do trabalho técnico é a aprendizagem. O intuito do projeto e de suas atividades se mostram dentro do que dizíamos, anteriormente, de ser, a prática extensionista, distribuidora de tecnologia e fomentadora do desenvolvimento produtivo. Para tanto, a necessidade de estabelecer um trabalho altamente organizado e racionalizado, de forma a alcançar o maior número possível de produtores, dentro da referida comunidade.

Nesses cadernos, a parte de convivência destina-se a apresentar as várias famílias com as quais se tem contato. Na leitura dessas convivências destacamos algumas características que, a nosso ver, traduzem a concepção que esse projeto possui do homem que tenta atingir

No caderno 2, vemos a seguinte descrição de uma propriedade e da família ali residente:

(...) a propriedade (...) localizada na Fazenda Tabatinga/Martírio. Predominando uma topografia plana / ondulada com solo de média e baixa fertilidade(...) quanto ao aspecto moradia, possui uma casa sede, recém construída, com 6 cômodos sendo 3 quartos, 1 sala e 1 copa e banheiro. Piso cimento vermelho. Paredes de tijolos e pintura bem feita, mas já apresenta rachaduras nas paredes.

A família somente dorme na casa nova, durante o dia ficam realizando os trabalhos de casa como: fabrico de queijo, refeições são realizadas na casa velha (...)

Existe ao lado da casa chiqueiro conjugado com paiol, muito desorganizado, precisando ser recuperado.

A higiene quanto pessoal e ambiental é regular. Existe aos arredores amontoados de lixo (entulho).

No quintal há apenas algumas fruteiras como: bananas e 1 pé de mixirica (sic). Pelo visto essa família ainda não foi despertada pela importância de ter um pomar. Visto que já moram nesta propriedade a 18 anos.

Possui filtro, mas não possui privada higiênica.

¹⁵⁷ EMATER, Caderno 1, p.1.

Ao lado da casa velha possui uma área muito pequena cercada de telha. Onde possui alguns pés de couve, esta área não adequada. Sombreada.

A água servida vem de um córrego que passa ao fundo do quintal (mangueira). Quanto a criação de aves. São criadas soltas, sem nenhuma medida de Controle Profilático. Inclusive disse que quase acabou com a criação de aves. Muito piolho atacam os ninhos. Precisa urgente de Orientações sobre como combater os piolhos.

Aspecto social da família :

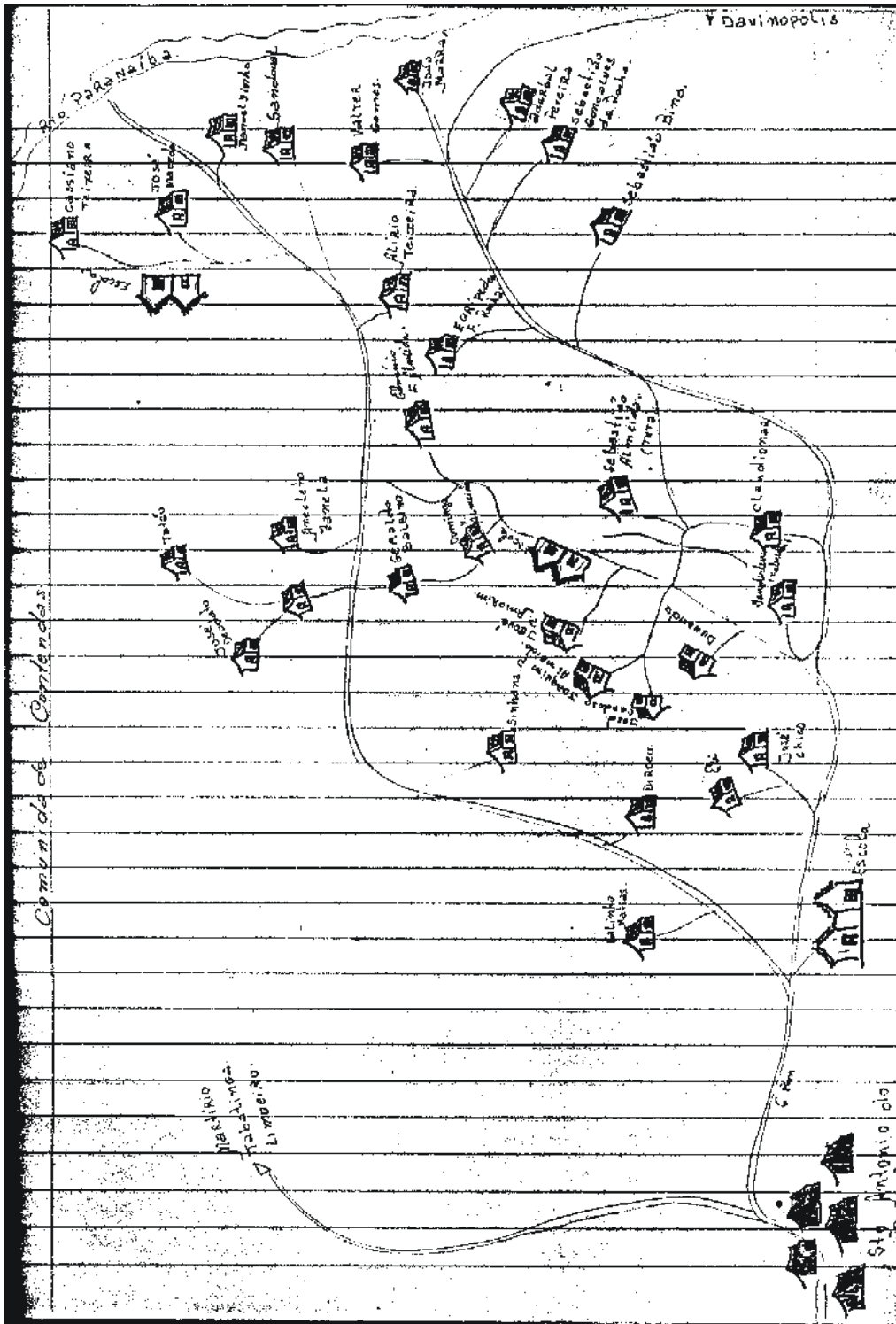
A família é bem tradicionalista, as moças quase não conversam, tem vergonha. A mãe diz que elas são meias (sic) acanhadas. As filhas participaram uma vez da reunião com os jovens . Só vão se os pais as acompanharem. A família é muito retraída¹⁵⁸.

O relato tem como perspectiva produzir um quadro sobre a família visitada, tentando identificar-lhe os problemas para serem empreendidas medidas que os resolvam. Tem-se uma casa nova, mas inexplicavelmente a família não vive nela. Não existe pomar, a higiene pessoal e ambiental é regular, não se tem privada higiênica, não se tem água de qualidade, não se criam as aves corretamente. Evidente é a forma com que tais informações vão sendo elencadas compondo, assim, um diagnóstico para posterior tratamento. A famosa imagem criada por Monteiro Lobato sobre o homem da roça parece ter expressão nas linhas do referido caderno, imagem essa construída no país por um discurso que tentava identificar os males do Brasil visando a posterior eliminação. Naxara dirá que *essa capacidade de cristalização (da imagem de Jeca Tatu) foi possível, acredito, porque havia um ambiente cultural predisposto a materializar a idéia da desqualificação e inaptidão do brasileiro para a vida civilizada e para aceitar como parte da natureza das coisas a marginalização e a miséria de grandes parcelas da população brasileira*¹⁵⁹.

¹⁵⁸ EMATER, Caderno 2, p 39.

¹⁵⁹ NAXARA, M. R. op. cit. p. 189.

- Figura 1 : Comunidade Contendas: representação gráfica.



Fonte: EMATER, Caderno 3, p. 57.

Concordado com Naxara, podemos dizer que o quadro traçado pelos técnicos da EMATER expressa a propensão de políticas que se formam nos quadros do governo sem ter uma preocupação com o que esses homens e mulheres do campo esperam. O discurso deste órgão realça uma mentalidade sobre o homem da roça, cultivada no Brasil, na qual o ideário de progresso e modernidade não se coaduna com a realidade de uma grande parcela da população do país. Mas como vimos nos discursos dos historiadores locais a idéia de progresso e modernidade sustenta ações e pensamentos que respondem a um projeto que não é fruto de todos os sujeitos do lugar, mas apenas de parte desses sujeitos. Na realidade esse discurso traduz o sentido que tais projetos possuem para os órgãos que os coordenam. Na lógica desses projetos o atraso e o despreparo do homem do campo precisam ser extintos e as medidas educativas e sanitárias seriam, pois, as melhores formas de estar adequando esse mundo às novas demandas da sociedade brasileira, elaboradas nesse momento por diretrizes governamentais, cuja preocupação central é alinhar o país às diretrizes do capitalismo global. Quer-se criar um ambiente produtivo, adequado à modernidade de outros países e, nesse caso, é evidente a preocupação com o pequeno produtor que apesar de estar alijado das produções para exportação, é quem garante a oferta de alimentos no mercado interno.

A realidade de vida da família acessada pela EMATER é construída pelo técnico a partir do que lhe falta. O sujeito acessado é um carente. Mas a carência não é pensada dentro da necessidade de uma política agrícola que integre esse sujeito com toda a sua história e experiência de vida na realidade vivida por seu Município, Estado ou País. As medidas dessas políticas de assistência rural partem de uma idéia de que é preciso reformar o homem e não a estrutura de mundo na qual ele se encontra

Sobre essa questão, a partir da análise de documentos produzidos pela EMATER, Portilho identifica nesses documentos a visão que a instituição possui desses homens e mulheres do campo, apontando que *mais uma vez temos a representação estereotipada do órgão central de Assistência Técnica e Extensão Rural, que vê a população rural, notadamente o “pequeno produtor e sua família”, como carente das condições mínimas para se organizar e fazer frente aos seus interesses. Com essa representação do universo rural constitui-se em levar a estas populações carentes as benesses da sociedade capitalista. É um trabalho assistencialista e de promoção humana, que contribui para reforçar a*

submissão do “pequeno produtor agrícola e sua família” às diretrizes de grupos que são “donos do poder” e que têm seus interesses representados pelos aparelhos do Estado. A prática extensionista, através da educação informal, incute novos valores, novos conhecimentos que passam a ser validados e cooptados pelos produtores rurais, os quais vêm nesta ação educativa informal a ajuda, o apoio que buscam para lidar com as dificuldades enfrentadas no dia a dia¹⁶⁰.

A leitura de Portilho incide sobre o que anteriormente foi dito sobre o caderno 2. O produtor, pequeno e carente que o discurso de EMATER expõe, é o homem cuja característica maior é a necessidade. Assim, visualizado, esse homem deveria receber passivamente o que lhe chega, porém como sujeito de sua existência nem sempre é o que acontece. Porque a forma com que esse homem se apropria do que lhe chega não responde aos anseios de quem leva. Pelo contrário, a apropriação é feita mediante aquilo que faz sentido dentro da vida desse homem. Se o técnico do caderno 1 ficou satisfeito com o nível de aceitação da técnica de alimentação de gado ensinada, ele mesmo revela que metade da comunidade não aceitou e, nesse caso, quem aceitou possuía, a nosso ver, um espaço em suas vidas para essa novidade. No entanto, como não pudemos acompanhar o que aconteceu, no máximo, podemos supor que por motivos diversos as pessoas não responderam a esse trabalho. O que nos parece é que muitas famílias não têm condições econômicas para participar desses projetos, a medida em que eles exigem investimentos que a maioria dos pequenos produtores não são capazes de arcar. Ou seja, a contradição fundamental permanece pois estes produtores continuam excluídos de um processo produtivo que, baseando-se em coisas que ele não possui, exige do mesmo condições para dele fazer parte.

No Caderno 3, vemos a seguinte afirmativa:

Várias vezes orientamos a família de Estelita, sobre o plantio da horta caseira tbem (sic) escolar, participando de cursos ministrados aos professores do município sobre as técnicas agrícolas na Escola primária e através de visitas e reuniões com os escolares e a professora. Participou na parte de saúde sobre verminose, paralisia infantil, doenças de chagas, Hanseníás levados através do Dr. Eduardo Rossi médico da OSEGO¹⁶¹. Das várias visitas, Reuniões (sic) e contatos feitos à família, sentimos ser uma família que não responde às orientações¹⁶².

¹⁶⁰ PORTILHO, M. S. B. op cit., p. 64.

¹⁶¹ OSEGO: Organização de Saúde do Estado de Goiás.

¹⁶² EMATER, Caderno 3, pp 35 – 36

Ao não responder às orientações a família de Dona Estelita foge ao padrão esperado pela empresa de assistência. Podemos interpretar a recusa como resistência a um modo de vida que é estranho e que, portanto, não faz sentido no mundo dessas pessoas. Mas, também, como dizíamos antes, a recusa pode ser ainda falta de possibilidades econômicas de responder à orientação da EMATER. Na leitura dessa instituição, isso muitas vezes é interpretado como ignorância ou como falta de disposição à mudança. Mas será que o homem do campo não quer viver melhor?

Voltamos ao pensamento de Chartier. A recusa nos informa mais que uma resistência material. Ela revela uma luta entre representações de mundo que são diferentes e que, às vezes, expressam um conflito não de interesses, mas de significados e de condições de participação no universo do outro. Para aquela família, talvez, mais que ter conhecimentos sanitários ou tecnológicos seja importante ter condições de permanecer na terra, conservar aquilo que tem ressonância na sua vida diária e, mesmo, ter o acesso a técnica, sem que para isso tenha que romper com suas próprias demandas de vida.

Não há que se acreditar que o homem do campo é resistente à melhoria da sua vida. O trator é bem vindo, a irrigação é bem vida, isso constatamos em nossa pesquisa de campo. O que, porém, não é bem vindo é a negação da vida desse homem, de seus costumes e práticas.

Portanto, vemos esses discursos que chegam ao campo esbarrar na firmeza com que o homem que ali está defende sua identidade e mesmo o lugar que a sustenta. O trabalho dos técnicos expressos nos documentos ou, ainda, aqueles que pudemos acompanhar se redimensionam frente ao que presenciam, porque seu trabalho os coloca em contato com outras pessoas, que possuem uma dinâmica diferente de vida, mas que demonstram na própria vida que seu mundo possui um ordenamento elaborado por suas famílias e vizinhança. De um lado esse discurso vindo de fora tenta recriar o campo, com suas técnicas, seus princípios sanitários, seus horários e sua pretensa neutralidade, de outro, no entanto, vemos, taticamente, o homem do campo se apropriando de algumas coisas que lhe chegam, através dessas instituições, mas recusando-se a perder o que dá sentido a sua vida, mesmo que seja uma casa velha ou um mutirão, mesmo que estes permanecem através de uma recriação de seus sentidos e funções.

Capítulo III

TRABALHAR E FESTAR, FESTAR E TRABALHAR: A CULTURA POPULAR RURAL RECOMPOSTA PELAS MEMÓRIAS

muié

**“A foia do mato cai,
furmiga carrega e come
tá chegano o tempo das
tratá dos home”
(Cantiga popular)**

Recompondo as histórias de homens e mulheres que habitam o campo, este capítulo tem como matéria prima as memórias que nos foram contadas, esperando que os elementos de significação, nelas contidos, possam ser alinhavados num sentido que suas existências possuem e que nos informa a maneira desses sujeitos pensarem o seu mundo em transformação.

À semelhança do detetive, detivemo-nos nos detalhes, nos sinais¹⁶³, nas cores, nos gestos, cheiros, canções, lamentos e nostalgias que nos foram apresentados. Para a pesquisa, o campo, nesses relatos, assume uma feição múltipla e salpicada pela consciência de que tudo se transforma e que o relembrar reconstrói o sentido do passado, à medida em que o presente lhe oferece um quadro de significação para o que passou. As experiências contadas nos remetem a um modo de enfrentamento das dificuldades da vida nas roças que não possuem uma linha de tempo, com datas e marcos, mas sim um tempo do que é significativo, daquilo que pode, de certa maneira, permitir que esses sujeitos sejam o que são, pensem e sintam o mundo à sua maneira..

O objetivo é refletir sobre a cultura popular rural no intuito de compreender o que chamamos de uma racionalidade própria dessa cultura. Esse objetivo, em parte, responde à nossa perspectiva de avançar

¹⁶³ Emparamos de Ginzburg o termo sinais e toda a referência teórico-metodológica que ele implica, na perspectiva de o historiador permitir-se, a partir do banal e do considerado insignificante, tecer sua trama histórica. Cf. GINZBURG, Carlo. *Mitos, Emblemas e Sinais: morfologia e história*. São Paulo: Cia das Letras, 1989. pp. 143-217.

pelo cotidiano rural recomposto pelas memórias dos homens e mulheres do campo que a pesquisa alcançou. Como já foi dito, o trabalho do historiador com a memória, via fonte oral, requer, a nosso ver, um cuidado. Por que não nos ocupamos da memória como se fosse um depositário de fatos a nos serem relatados. Pelo contrário, nossa postura é entender o relato que nos é feito dentro de um embate de temporalidades. O passado lembrado é recomposto pelas esferas de experiências e situações vividas pelo narrador, que dão sentido ao que conta e, mesmo, àquilo que não conta, que resguarda do outro.

No caso do sujeito em discussão, compreender como recorda o seu passado é apreendê-lo vivendo num presente de necessidades diversas, acessadas por novas realidades. O rádio, a chegada da energia elétrica, a melhoria no transporte, que implicou em maiores facilidades de contato com as regiões vizinhas, inclusive e principalmente com os núcleos urbanos, o acesso mais direto à escola, a televisão e outros, fazem o mundo do “hoje” parecer muito diverso do que fora o “ontem”. Porém, as referências de mundo, a própria percepção do outro e de si mesmo foram construídas num conjunto de práticas, costumes, valores e crenças que dia a dia enfrentam também a mudança. No entanto, essas “marcas de cultura” não são aniquiladas ou dominadas inexoravelmente pelo que chega aos que ainda têm o campo como espaço de vida. Pensamos a cultura desses homens e mulheres num processo contínuo de trocas, ou seja, estão participando de um contexto maior e estabelecendo com este uma relação de recíprocas influências.

Valemo-nos inicialmente do conceito de circularidade cultural¹⁶⁴, entendendo que o espaço pelo qual avançamos é de uma cultura plural, nas suas relações com o novo. A cultura popular rural, estando inserida num contexto de trocas com outras referências de cultura, a própria cultura da cidade, a cultura via rádio, via televisão e outros, ora se apropria¹⁶⁵, ora recusa o que lhe chega e, nesse movimento, compõe um universo de novos valores, novas práticas, novos costumes que, muitas vezes, são recriações feitas em cima do que se tinha. Assim, a cultura popular deve ser pensada na sua dinâmica e pluralidade, na constante (re)produção de sentidos que a experiência e a história dos sujeitos permitem.

¹⁶⁴BAKHTIN, M. op. cit.

¹⁶⁵Tomamos aqui o conceito de apropriação tal como o mesmo é formulado por Roger Chartier. Cf. CHARTIER, R. op.cit.; “O mundo como Representação” [1989], *Estudo Avançados*, 11(5), 1991, pp.173-191.

No texto *Notas sobre a Cultura Popular*¹⁶⁶ Marilena Chauí convida-nos a pensar a cultura popular a partir da análise do que essa terminologia define, o que ela significa e, como a mesma deve ser pensada fora da idéia da alienação, comumente atribuída ao que se denomina por cultura popular. Essa mesma autora, em *Conformismo e Resistência*, analisando a cultura popular entende-a *como um conjunto de práticas, representações e formas de consciência que possuem lógica própria (o jogo interno do conformismo, do inconformismo e da resistência)*¹⁶⁷. A perspectiva da autora responde à nossa intenção de pensar a cultura de grupos situados no campo, como um espaço que, dentro da tradição de separação entre campo e cidade¹⁶⁸, vem sendo interpretado de diversas maneiras: ora negado porque espaço do atraso e ignorância, ora sobrevalorizado por uma visão romântica, como *locus* da pureza e ingenuidade, o que, de certa forma, parece-nos também uma “negação”¹⁶⁹.

Segundo Chauí, nas referências citadas, a categoria povo e, mesmo, popular, são expressões carregadas de indefinições e julgamentos. Campo, homem do campo e cultura popular rural são expressões que também vêm marcadas por uma leitura que os concebe como espaço, sujeito e modo de vida, respectivamente, inferiores. Desde a figura de Jeca Tatu, imortalizada por Lobato como emblema das populações rurais no Brasil¹⁷⁰, até os planos governamentais formulados sob o discurso da necessidade de modernizar o país, notamos a perspectiva que a sociedade brasileira assume em relação às populações camponesas, cujo modo de vida se estrutura em torno da família e dos grupos de vizinhança, com costumes, práticas, crenças, representações de mundo balizadas por uma perspectiva própria, que responde a seu universo de vida e não à lógica de mercado que pretendem esses discursos modernizantes.

A pesquisa, por nós empreendida no Município de Catalão, alcançou um mundo de práticas e costumes marcadamente rurais. Não só no ambiente da “roça”, mas na própria cidade, vemos um mundo organizado

¹⁶⁶ CHAÍ, M. “Notas sobre a cultura Popular”. op. cit.

¹⁶⁷ CHAÍ, M. *Conformismo e Resistência: aspectos da cultura popular no Brasil*. op.cit.

¹⁶⁸ WILLIAMS, R. op cit.

¹⁶⁹ A perspectiva para com o campo como lócus da pureza, da ingenuidade e, por isso, lugar da verdadeira cultura popular é discutida por Burke ao analisar o “boom” da busca pelo povo pelos intelectuais europeus no séculos XVIII e XIX. O autor contextualiza essa busca mostrando como a mesma refletia uma necessidade, em alguns países da Europa, como a Alemanha, em se estabelecer uma identidade nacional ou mesmo origem, que criam estar nas “artes do povo”. Cf. BURKE, Peter. *Cultura Popular na Idade Moderna*. São Paulo: Cia das Letras, 1989, pp. 31-49.

¹⁷⁰ HONÓRIO FILHO, W. op. cit.

segundo a sua funcionalidade imediata na vida das pessoas. Particularmente no campo, espaço privilegiado na pesquisa, a configuração cultural se vê marcada pelo que foi passado de pai para filho, porém, como já frisamos, interpenetrada por novos elementos forjados no movimento histórico, anteriormente apresentado, que criou demandas e exigiu dos homens e mulheres que ali estão novas respostas. Nesse sentido, justifica-se nossa linha interpretativa para com a cultura popular rural: é preciso ter claro que é dinâmica, plural e que está em constante movimento de apropriação/recusa/(re)apropriação/aceitação.

O ponto de partida deste capítulo, destinado à cultura popular rural, é a percepção da mutabilidade da vida dos homens que ainda partilham de referências dessa cultura. Quando ouvimos os versos: *a foia do mato cai / furmiga carrega e come / tá chegado o tempo / das muié tratá dos home*, entendemos que expressam a consciência da mudança, a leitura de que a existência não é mais como era antes e essa certeza se torna a tônica de recomposição das memórias que tomamos como subsídio de nossa discussão. Memórias que, como já salientamos, nos falam mais de sentidos de mundo que de fatos e acontecimentos. Nesse caso, ao tentarmos recompor referências dessa cultura popular rural, partimos de recriações da mesma que se dão num movimento de tempos, passado, presente e futuro se interpondo no que foi, no que é, no que poderia ter sido e no que será da vida de cada um daqueles que compartilharam conosco suas lembranças da roça.

3.1. Trabalhar e Festar, Festar e Trabalhar: cotidiano rural no sudeste goiano.

Marcada por costumes, valores, práticas e representações a cultura popular rural compõe-se fundamentalmente do que é mais imediato e corriqueiro: o trabalho para a sobrevivência:

D. Dina: o meu pai era fazendero, era, (...) nós tinha um chãozim, mais nós trabaiava muito, sim mesmo, nós, ele num tinha fio home. E quando ele foi ganhá fio home foi cum essa muié, a terceira. Aí as coisa tava mió um pôco, né? Mais nós que era fio cum a minha mãe, trabaiô dimais. Trabaiava pra ele, trabaiava pra ela tamém.

Autora: tinha que trabalhá na roça também?

D. Dina: tinha que trabaiá na roça! Nós levantava, minha fia, de madrugada, quando começa a clariá, nossa, gente sofri dimais!(...) Foi muito difucudoso, nossa vida. Muito difucutos!. E levantava de madrugada ia pá roça trabaiá e quando o sol levantava um poquim ia pá casa, cuida das coisa de casa. Arrumá a casa, cuidá e, e, depois hora qui cuidava um pôco da casa vortava pra roça, novamente. Quebrá mio, rancá feijão, só, só, num fiz batê arroiz (...) quando minha mãe morreu eu num tinha nem três mês direito (...) é desde de criança. Nossa, é panhá agudão, tudo nós fazia lá. Depois do, do, de tudo que tocava pra nós, nós panhava agudão, trazia pra casa, era nós qui tinha que mexê cum agudão, era nós. Talvez nós ia iscaroçá, se contá ninguém credita, ia iscaroçá o agudão, né? Depois ôta hora, o dia qui num tá, num ia iscaroçá ia cardá . (...) tinha iscola igual essa terceira isposa de meu pai ela foi pra lá de ruim pra mim, era um inferno, né? Num tinha iscola fácil, não. Quando tinha iscola era o d'intirim, pur isso qui ela num dexava a gente istudá¹⁷¹.

A exposição de D. Dina nos fala do princípio básico que rege a vida dos homens do campo: seus afazeres cotidianos. Tudo gira em torno da lida com a terra, as plantações, o roçado, o trabalho convergindo para a satisfação de suas necessidades. Nesse caso, as pessoas que ali vivem se organizam e são organizadas, segundo as necessidades que precisam atender.

A vida na roça começa cedo. O ciclo do dia começa de madrugada, com o tirar do leite, o apartar dos bezerros, a ida para os roçados, o cuidado com as criações¹⁷², o fazer dos queijos, a lida dentro da casa, o preparar do almoço e outras tarefas que ocupam homens e mulheres até o pôr-do-sol. No ciclo da vida, o aprendizado de viver da terra começa na infância:

¹⁷¹ Entrevista com D. Bernardina, D. Dina, 60 anos, pequena proprietária, moradora em Catalão onde exerce a atividade de ajudante de serviços gerais, em 08/10/97.

¹⁷² Assim são definidos porcos, galinhas, patos e outros animais criados próximos à casa.

Sr. Joaquim: é meu avô gostava demais, né? De fazê mutirão, intão acunticia muito, né? A gente vivia lá. Agora nesse tempo a gente era minino ainda, né? Num ajudava mais tava no meio, ali veno (...) E tava veno o que tava acunteceno, né? A gente ia lá no sirviço dos home e tamém vortava pra casa, lá onde tava as muié trabaiano, intão a gente sabia, né?

D.Arminda: intão reunia né? Pra saí mais rápido a plantaço, né? Que teve que, cada plantaço tem uma épua certa de plantá, passano as veiz num dá, né?

Sr.Joaquim: é, e o povo parece que tinha mais união, assim, né?(...) Às veiz tava muito apertado, assim, no tempo da capina, né? Aquelas pessoas, assim mais fraca, mais pobre, que tava cum a roça no mato, que tava apertado, intão riunia num dia de domingo e limpava a roça dele¹⁷³.

O trânsito feito pelas crianças entre o trabalho dos homens e mulheres era um processo de aprendizagem. No acompanhar das funções de pais e mães, as crianças adquiriam o saber-fazer necessário a sua vida de homens e mulheres da roça¹⁷⁴. Era, ainda, nesse participar do trabalho, das práticas, que se adquiria os valores e costumes que regiam a vida de cada um nas comunidades rurais:

D. Ana: qué vê? O pai morreu era, cê sabe, eu nem cunhici ele, quando ele morreu. Aí, a mamãe ficou cum quato fii piquininim, né? Intão ela trabaiaava, ela ticia pos'ôto, lavava goma, é direto, pra cuidá de nós. Intão depois, aí nós já trabaiaava, aí cada um cuidava de si, né? Fazia o seu, aí eu peguei aprendi a tecê, depois aprendi a lavá goma, depois torrâ farinha, depois lavá rôpa pos'ôto (...) aí fui panhá café, aqui era só cafezal pra todo lado, né?(...) depois nós ficô moça aprendi a fiar, fiava, desfiava, agudão, agudão pos'ôto, de primero era uma vida custosa, Deus me livre¹⁷⁵!

O aprendizado de que nos fala D. Ana é de trabalho. Acompanhando a mãe, a menina ia aprendendo os afazeres que, em pouco tempo, comporiam o seu universo de mulher da roça. A lida com o algodão, fundamental para todas

¹⁷³ Entrevista com Sr Joaquim Pereira, 75 anos, e D. Arminda Pereira, 70 anos, proprietários de fazenda, na fazenda São Miguel, Município de Ouvidor-GO, em 01/02/1997.

¹⁷⁴ Garcia e Scamaral a partir de pesquisa em Goiás, analisam o saber rural como advindo da experiência de vida dos grupos, especialmente, naquelas travadas pela família rural. GARCIA, O.C. & SCAMARAL, E. "Saber e Cultura na Família Rural" In: MEIRY, José Carlos Sebe. (Re)Introduzindo História Oral no Brasil. São Paulo: Xamã, 1996. Série Encontros. (Encontro regional de História Oral – Sudeste/Sul, 1995.)

¹⁷⁵ Entrevista Com D. Ana Alves Rodrigues, 65 anos, proprietária de fazenda, na Fazenda Mata Preta, Município de Catalão em 20/ 05/00.

as famílias, formava um conjunto de saberes que, passados de mãe para filha, era um componente da vida dessas mulheres, envolvendo um longo processo de fabrico de vestimenta para todos. Segundo Sr. Agenor:

Sr Agenor: A mãe fiava e ticia (...) Meu pai nunca uso rôpa de loja. Nem carça, nunca vistiu uma carça qui num fosse de tiar. Não adiantava comprá que ele num vistia, não. As rôpa do pai, tem dois terno de rôpa do pai aqui guardado. O modelo da rôpa, era, do pai, a rôpa dele, ó, a carça num tinha arça não, marrava uma prisía, aqui atrás tinha uma laçada, marrava um currião pur cima, mais num tinha arça não e a camisa era fechada até aqui, ó (mostra na altura do peito) (...) era tudo de manga cumprida e era tudo tecido tamém, tinha as grossura fiava pá fazê carça, fazê camisa, fazê cuberta, né? E tinha todo tipo de fiado. A mãe até hoje fia(...) as minina tudo aprendeu fia (...) até eu¹⁷⁶!

A indústria caseira do algodão era necessária, pois era o único meio de vestir a família. Espaço feminino por excelência – o fato de o Sr Agenor afirmar que até ele sabia fiar nos parece uma forma de dar ênfase a importância do processo na vida do roceiro - o saber lidar com o algodão era, geralmente, controlado pela mãe com o auxílio das filhas. O enxoval, fundamental para a moça poder casar, era confeccionado na própria casa materna. O sortimento de lençóis, toalhas, forros, cobertas e outros, cabia à noiva providenciar, às vezes, desde a infância a menina começava a formar seu enxoval.

O cimento de formação da vida dessas pessoas era um aprendizado cotidiano, a infância era o momento de ir aos poucos aprendendo a viver, a participar de tudo o que compunha o mundo no qual se encontrava. Nesse contexto, acompanhar a mãe ou o pai era o principal meio de educação.

Sr. Agenor: Nós carriava era cum carrim de boi. Ia na cidade era de cavalo. Ia na cidade de carro de boi, fui muito na cidade de carro de boi. Ia im festa inchia o carro de boi, cama, trem de cumida, é levava de tudo, tudo,tudo! Até água pá tomá no camim! Doce, biscoito, tudo, e o carro de boi chegava lá, incostava o carro de boi, colocava, o boi no pasto lá, chegava a hora de vim imbora pegava o boi e trazia. E, naquele tempo, tinha muita gente, era aquela coisa. Nós ia de a pé, catano fruta no cerrado, pegano mangaba tudo de a pé e ôtos dento do carro. Cansava entrava dento do carro. Ficava lá semana. É a condução, o transporte era o carro de boi e o cavalo, nem uma carroça a gente tinha. Na hora que tirasse muito leite, fazia requejão. Dava fim de semana, levava requejão de cavalo. Depois pegô comprô disnatadera e tirava creme, né? Levava na

¹⁷⁶ Entrevista com o Sr. Agenor Ferreira da Silva, op.cit.

*cidade de cavalo tamém, dois latão, eu era piqeno quando eles iam e punha eu no cavalo e aqueles latão na garupa*¹⁷⁷.

A vida exigia um constante acompanhar de todas as atividades dos pais pelos filhos. O carro de boi, o cavalo tornam-se, nesse contexto, objetos do rememorar como se pudessem traduzir ruídos e sentidos de tudo o que se fazia. Durante a entrevista, Sr. Agenor dizia poder ouvir o barulho, para seus ouvidos uma música, do carro de boi. Acompanhar o pai era o meio de estar se inteirando de tudo, do que se vendia, do que se comprava, dos homens que se encontravam, dos negócios a ser feitos quando se tornassem adultos. O contexto familiar colocava a criança no circuito de relações necessário a sobrevivência. O ir à cidade, quase uma aventura, era o momento de estar também tomando contato com o que não era cotidiano:

*Sr. Agenor: É, e tamém não ia na cidade toda semana não. As veiz, ia duas veiz por mês depois, passô, eles o caminhão pra puxá o creme. Passava de oito im oito dia, passava ai pegano. Naquele tempo não tinha istrada direito, a istrada era feita de inchadão, num tinha patrola, esses trem num tinha não. Tudo era diferente, tudo! Trabaiava numa dificuldade e aquilo era bão demais! Muito mió do que é hoje. Era bão, porque tinha muita gente, né? Pra ajudá. Hoje nós ficô suzim na roça. O povo foi tudo imbora pra cidade, né? Até os fii! O Juin fica ai só no fim de semana, sábado e dumingo, o mei da semana eu tô suzim*¹⁷⁸.

A consciência de estar sozinho na roça traduz a distância de um tempo em que ter a família, pais e filhos, dentro de casa era fundamental para a sobrevivência, pois o trabalho era realizado por estes, ainda que tivesse muita gente na roça, como nos diz o Sr. Agenor, não se tinha condições de ter mão de obra contratada. Nesse caso, era no seio da família que a provisão de braços tinha que se estruturar. Pensando com Antônio Cândido, percebemos *que no regime de economia de subsistência, é possível exercer as atividades da lavoura em base exclusivamente familiar – cada família bastando-se a si mesma e podendo, em consequência, viver relativamente isolada, sem integrar-se noutra estrutura mais ampla. Trata-se, porém de fato raro, e quase sempre transitório*¹⁷⁹.

¹⁷⁷ Idem.

¹⁷⁸ Idem.

¹⁷⁹ CÂNDIDO, A. op. cit. p. 65.

Ou seja, para além da família, é o grupo de vizinhança que garante a esses sujeitos alternativas para atender as suas necessidades. Observamos que o grupo no qual se inserem essas famílias, a já analisada comunidade, torna-se elemento fundamental, à medida que é esteio da elaboração de práticas sociais em que um conjunto de famílias se ajudam mutuamente. A estratégia fundamental desses grupos é o trabalho coletivo¹⁸⁰:

D. Santília: Êze avisa, sim as pessoas sim, uns 15 dias antes convidano o pessoal pá dá a dimão. E aí, no, chega no dia, junta aquele pessoal tudo pá dá aquela dimão. Assim, muita das veiz as pessoas necessita daquilo porque num tem dinheiro pá pagá, né? Intão ali trabaia o dia todo, fazeno a dimão. É trabaiano prês, e logo vem o almoço, êse almoça, depois mais tarde tem o lanche, lancha e quando é ali das três hora indiante aí tá tudo dispensado, né? E a maiuria das pessoas que faiz dimão é pur necessidade (...) É, limpa de roça, sim quando a roça tá muito suja, né? Faiz dimão pá limpa, é siivoço que es mais faiz é esses, é bateção de pasto¹⁸¹.

Do trabalho coletivo, mutirão ou demão, emerge uma marca fundamental da cultura popular rural: a relação de solidariedade que une as famílias num contexto de troca de trabalho, ou seja, troca de ajuda nas tarefas em que os braços da família não são suficientes para atender suas necessidades. Geralmente as tarefas realizadas durante o dia de demão necessitam de muitos braços, como é o caso da demão para bater de pasto.. Relembrado como uma festa, o mutirão assume um sentido especial nos relatos, à medida que trabalho e festa tornam-se a mesma coisa ou melhor dizendo, entrelaçam-se num momento único, rompendo a dicotomia trabalho/festa – festa, nesse caso, entendida como momento do não-trabalho¹⁸² – e que em um mesmo momento atendem tanto a uma necessidade material

¹⁸⁰ Sobre mutirão ver CÂNDIDO, A. op cit, pp. 67/69; FRANCO, Maria S. C. op cit.; SANTOS, Márcia P. op.cit.

¹⁸¹ Entrevista com D. Santília José Pires, 43 anos, ex-moradora e proprietária de fazenda, na Fazenda Tainha, Município de Davinópolis, em Agosto de 1995.

¹⁸² Pensamos a categoria festa a partir de alguns autores. Cf. ABREU, M. “Festas e Cultura Popular na Formação do Povo Brasileiro. In: revista Projeto História. São Paulo: Puc, (16), fev/98; ALMEIDA, J.A. “Todas as festas, a festa?” In: SWAIN, T. N. (Org.) História no Plural. Brasília: Ed. UNB, 1994. MAGNANI, José Guilherme Cantor. Festa no Pedço: cultura popular e lazer na cidade. 2ª Ed. São Paulo: HUCITEC \ Ed. UNESP, 1998; FREIRES, Aparecida Cândida. O momento Festivo da Prática da demão. Catalão : UFG\ CAC. 1987. (monografia); GUIMARÃES, Rosângela. Festas: Um espaço da prática social nas localidades rurais. Catalão: UFG\ CAC, 1997. (monografia); BAKHTIN, M.op cit.

quanto a uma necessidade lúdica. Nesse sentido, o trabalho é re-elaborado como diversão, o que, a nosso ver, produz um sentido de trabalho distinto do que comumente entendemos por trabalho¹⁸³. Nos relatos que temos sobre o trabalho no dia de mutirão sobressai o aspecto de festividade:

Roseli: também, Marcinha, as veis nem era pra, pra'sim, só pra vê aquele serviço pronto, as veiz era o único dia, porque na roça cê sabe, trabaia de sol-a-sol e também, assim, difícil, a noite, geralmente, tão cansado vão durmi, intão as veiz, num tinha nem, nem igreja pá i à missa. Era uma festa de Nossa Senhora d'Abadia, sim, muito raro acontece. Intão eles num encontram, sim, o pessoal daquela região ali, todo mundo junto. Intão, eles fazem isso pra'proximá, sim, pra vê cumé que tá indo a família do vizinho, cê entendeu? Porque, as vezes, alguém até casa, tem filho e o pessoal dali mesmo num fica sabeno, porque as vezes, eles moram, sim, um pôco distante, num tem tempo de, intão, quando eles fazem isso, as vezes, também, é pra, pra, sabe? Uma manera de aproximá de, de, incontrá, cê entendeu? De matá a saudade. Pur'isso a vontade que eles tem de i, cê entendeu? É aí que ninguém num falta, quando convida, eles vão pra isso (...) é uma manera de, é de confraternização, cê entendeu¹⁸⁴?

O momento de sociabilidade, de encontro com o outro marca, nesse relato, a idéia de comunidade que o trabalho coletivo expressa. A ajuda ao outro é elaborada não apenas no que concerne ao universo material de troca de trabalho. O mutirão é também o espaço do lúdico, da brincadeira, da licenciosidade que a conversa, durante o bater do pasto, ou junto ao fogão de lenha permite. Segundo o Sr. Tõe D'Olvina o mutirão era festa:

Sr. Tõe D'Olvina: levei a pinga lá pá casa, num podia leva pá casa dele, ele num sabia (...) um dia antes, na sexta-fera, a dimão era no sábado. Aí vei no sábado, o Juaquim falô: "ó de madrugada o sinhô trais

¹⁸³ Jacques Le Goff ao discutir as concepções de trabalho na Idade Média chama-nos a atenção para o peso que, na tradição do pensamento ocidental, tem o trabalho. Identificado com a escravidão pelos gregos e romanos, o mesmo será visto na Idade Média ora como penitência, paga-se os pecados através da atividade física, ora como forma de aproximação com Deus, o trabalho assumindo a feição de oração e, portanto, sendo necessário como sacrifício diário. O autor, ainda que não trate do mundo capitalista, permite-nos refletir sobre o trabalho enquanto esforço que impede o homem de viver plenamente, ou seja, a idéia do não trabalho, responde ao ideal de felicidade na sociedade capitalista à medida que só está livre do trabalho quem dele não precisa, no capitalismo seria a classe dominante, a burguesia. Cf. LE GOFF, Jacques. *Para um Novo Conceito de Idade Média*. Lisboa: Ed. Estampa, 1986. Sobre o significado da palavra trabalho ver também: BAITELLO Jr, Norval. "O trabalho entre a vida e a morte" In: *Revista Projeto História*, São Paulo: Educ, (16), fev. 1988.

¹⁸⁴ Entrevista com D. Conceição Pereira Fernandes e as filhas Roseli Pinto Pereira e Rosenilda Pinto Pereira. op. cit.

2 litro, dexa três litro lá pus companheiro, pá turma tomá no outro dia, 2 litro pá ocêis bebê na chegada, na madrugada”. (...) podia sê di madrugada, isso eu era sortero, no tempo da minha mãe. Eu levantei, minha mãe gostava, era festeria demais da conta! Tava cum idade de, de, quando meu pai morreu, nós ficô mais ela, ficô cum 7 fio e tinha um, cuidava dum (...) o caçula, né? Cuidava, ela ficô grávida, ela ficô grávida de 4 meis(...) Aí, né? Eu medi os dois litro, nós vinha de carrim cum meu irmão. Era três hora da manhã, nós sortano fuguete, tocano sanfona, tocano violão, a turma cantano(...) ele levantô e a barguia tava pá trais (risos) (...) Vei todo mundo pá butua a carça dele atrais deu um trabai! Naquele tempo usava, era, num é aquilo, coisa, que fala hoje não, era cumé que fala, é (...) ciroula (...) tudo tizada nu tialo (...) Aí nós pegava ele, derrubava ele, jogava pá riba, rastô ele, pegava pus pé, levava ele pó terrero, fazia farra, depois foi dançá, o resto da noite, até o dia. De manhã cada um pegô as inxada e rapô pa roça! Nós era uma turma de 30 pião, nós limpô três quarto de mio. (...) essas lata de 20 litro, cheim de mio plantado. (...) ele ficô satisfeito demais! Aí, no, no, aí juntô a turma no sábado foi o pagodão (...) pagode, falava pagode hoje fala é baile, forró (...) tava dançano, o solão raiano e nós tava dançano¹⁸⁵!

O relato da demão, feita em forma de “treição” – que era uma demão feita de forma surpresa para alguém da comunidade – informa-nos de como eram estabelecidos os momentos em que era a comunidade, e não um indivíduo, o solicitante do trabalho coletivo. Isso porque como todos se conhecem, todos sabem como vive seu vizinho, por isso a interferência na casa de cada um. Esse laço de vizinhança (re)afirma o elo entre um e outro¹⁸⁶. Nesse caso, o elemento festa é a essência, ainda que intrinsecamente ligada ao elemento trabalho, explicativa do encontro com o outro. Esse momento, entendido como de (re)afirmação de laços, torna-se espaço de (re)criação tanto da solidariedade vicinal, fundamental para a vida desses sujeitos, quanto da necessidade humana do festejo, pois, segundo Bakhtin, *as festividades tem sempre uma relação marcada com o tempo. Na sua base, encontra-se constantemente uma concepção do tempo natural (cósmico), biológico e histórico. Além disso, as*

¹⁸⁵ Entrevista com Sr. Tõe D’Olvina, op. cit.

¹⁸⁶ No estudo *Costumes em Comum*, Thompson discute alguns costumes e práticas culturais populares da Inglaterra nos séculos XVIII e XIX, chamando a atenção para o aspecto de comunidade que muitos costumes e práticas expressam e que devem ser lidos como característica dos grupos no sentido da sua própria lógica de organização de condutas no conjunto social do qual se faz parte. Isso significa um elo de intervenção do grupo no interior das famílias se estas estão fora dos padrões ou se comportam de maneira não condizente com os próprios costumes. No caso da demão em forma de “treição”, vemos a intervenção do grupo se dar no sentido, essencial, de ajudar o companheiro que necessita de força de trabalho extra e que, por algum motivo, não tenha solicitado a intervenção da comunidade. Nesse sentido, construir esse momento como festa significa mostrar que é uma homenagem, mas que se dá em forma de trabalho material. A oferta, nesse caso, é uma via de mão dupla. Cf. TOMPSON, E. P. *Costumes em Comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

*festividades, em todas as suas fases históricas, ligaram-se a períodos de crise, de transtornos na vida da natureza, da sociedade e do homem*¹⁸⁷.

O autor ajuda-nos a pensar a demão como esse duplo: responde a uma necessidade, digamos material, que significa que se faz uma demão como resposta social para as dificuldades da vida cotidiana, seja bater um pasto, fazer uma colheita, fiar algodão e outros; e, também, celebra o encontro social como momento de festividade. A oferta da comida, da pinga, as brincadeiras, a dança, a “farra”, são formas de agradecimento, ou celebração, da própria prática¹⁸⁸.

Roseli: hoje é mais difícil por isso, né? Porque num tem quem trabalha. Mais é bom porque num tem separação, também, não. Aí vai, até mesmo os menino piqueno ajuda, cê precisa de vê! Geralmente a festa é maió, sabe porque? É porque quando o vizinho vai, ele não vai sozinho, ele leva a esposa e a fiarada toda, minha fia! Os menino um pôco vai ajudá, um pôco vai atentá. Mulher, mulher, nem qui seja pra comê, elas vão, cê, cê entendeu? (...) Os tachos, um tacho de feijão, uns dois de arroz (...) uma cumida'sim que todo mundo agrada. Porque carne e mandioca é pôcas pessoas que num come, né? E, geralmente, leite cum canjica, biscoito, na roça é isso mesmo que eles come.

*Rosenilda: Doce, biscoito no formão, vai assano e encheno os jacá. Enche uns quatro ô cinco jacá de biscoito*¹⁸⁹.

Dessa forma, apreender a importância desse tipo de prática para as comunidades rurais envolve pensar como cada solução para os problemas diários se constrói dentro de um conjunto de significação das práticas e fazeres desses sujeitos. A demão, ainda que momento especial dentro do cotidiano dessas pessoas, expressa uma visão de mundo, um estilo de vida que se construiu a partir de costumes que são, ao mesmo tempo, resposta ao dado imediato, mas elaborado por gerações anteriores, ou seja, pela cultura que pais e avós construíram. Segundo Antônio Cândido, um velho caipira lhe disse que fazer mutirão vinha de Deus¹⁹⁰, semelhante justificativa construiu uma senhora que dizia-nos de onde surgiram os mutirões:

¹⁸⁷ BAKHTIN, M. op. cit, p 08.

¹⁸⁸ Algumas discussões da Antropologia explicam as formas de agradecimentos recíprocos dentro dos grupos sociais a partir do conceito da dádiva, do dom e do contra-dom. Cf. MOUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. Vol II, São Paulo: Epu/ Eduspe, 1974; BRUMANA, F.G. *Antropologia dos Sentidos: introdução às idéias de Marcel Mouss*. São Paulo: Brasiliense, 1983. e GODBOUT, J & CAILLÉ, A. *O Espírito da Dádiva*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1999.

¹⁸⁹ Entrevista com D. Conceição Pereira Fernandes e suas filhas Roseli Pinto Pereira e Rosenilda Pinto Pereira, op. cit.

¹⁹⁰ CÂNDIDO, A. op cit., p 68.

D. Irenita: as demão veio dos meus pais. Desde minina eu fiava nas demão. Coisa bunita de vê nas dimão é a união, divertimento, um dia muito festivo de amizade. É muito animado, o pessoal é muito animado. Isso vei de Maria, era uma festa de Jesus, uma tradição. Isso nunca pode acabá, é muito bunito porque é feito cum'as mão¹⁹¹.

A referência à religiosidade amplia a dimensão que as práticas de trabalho coletivo assumem na vida na roça. A solidariedade comunitária passa, nessa concepção, a ser meio de agradar a Deus, de cumprir com valores construídos na prática de uma religiosidade que se organiza muito mais pelas mãos dos que ali estão, do que por uma ação direta da religiosidade oficial, tendo em vista que na roça o padre vai pôco. Nesse caso, podemos falar de outro traço dessa cultura que é a construção de seus próprios ritos e práticas que, não necessariamente, correspondem a princípios religiosos oficiais, mas respondem às necessidades das pessoas no seu próprio meio:

D. Ana: de primero ia muita gente a missa. Era só uma veis por méis (...) ela começô quando ele vinha de trem, num tinha asfalto não, aí ele vinha, fazia a missa, batizado. É, antigamente ele fazia até casamento aqui.

Autora: a senhora casou aqui?

D. Ana: eu casei em Catalão é, mais fazia casamento aqui, fazia batizado, faz até hoje

Autora: e as novenas?

D. Ana: de primero era só um festero, agora parece que é três, é três casal.

Autora: a senhora já foi festeira?

D. Ana: ah! Minha festa foi uma das mais movimentadas (...) o véio que fazia, né? Os festero nunca mais foi. Antes a Igreja lá, os andoro era de papel, quando eu fui festera, a minha cunhada ela mixia cum esses negócio de fazê rosa de pano, compraava tudo nova pegô aquelas rosa tudo nova, feiz os andoro tudo de pano, gastou dinheiro dimais, o dinheiro da festa num deu pra cubri a dispesa, depois que passou, né? O Horácio que tomava conta falô: “olha o dinheiro da festa não deu pra cubri as dispesa, gastô muito”. Ah! Mais nunca mais nós foi festero. Esse tal de andoro ficô disbotadim, teve que fazê ôto, ficô nem sei quanto tempo ficô (...) nunca mais feiz porque a festa num deu lucro. Mais a festa foi boa (...) pá gente fazedô de roça, custurar os trem do andoro, aquele trem é custoso de fazê, né? Lá na Igreja dava comida, tudo por nossa conta, né? Mais nós num cobrava não, nós só cobrô o que nós gastô. Agora as prenda né? Levava as prenda, então não deu pra cubri as dispesa (...) A

¹⁹¹ Entrevista com D. Irenita Moreira Félix, 54anos, proprietária de fazenda na Fazenda Barreiro, Município de Ouvidor, em 30/01/1997.

*Igreja ficô muito bunita né? As bandera, né? Tudo diferente. Fazia tudo de papel, nósis comprô tudo rosa*¹⁹².

A novena na roça marca uma característica fundamental da vida dos que ali estão. Feita de um envolvimento particular das pessoas entre a devoção, as promessas, e também a necessidade da diversão, depois da “reza” sempre ocorre o baile, essas práticas vão compondo um mundo de sentidos que diz respeito à aliança entre o sagrado e o profano, que muitos desses eventos expressam. Conforme Machado, (...) *independentemente da Igreja Romana e de seus dogmas ou da racionalidade do saber acadêmico, a religiosidade popular possui uma lógica própria. Permeada por um discurso, em que aparentemente há uma espécie de ignorância que confunde ensinamentos teológicos e realidade, essa lógica expressa intrinsecamente uma maneira de dar sentido ao universo, de o espírito dominar a matéria. Enfim, um modo particular das classes populares organizar o caos, dar coerência às suas existências, entender e explicar as injustiças sociais de seu cotidiano. A fé no imponderável pode, muitas vezes significar, não apenas aceitação, sublimação ou alienação do real vivido. A fé no imponderável pode revelar uma forma de sobreviver à exploração, à espoliação, quanto pode ser uma tática de recusa à ordem estabelecida, às estratégias impostas. A graça que se obtém pela fé pode significar no imaginário popular apenas uma maneira encontrada pelo Criador para amparar a criatura em suas aflições terrenas como pode ser um estratagema, quem sabe inconsciente, dos dominados, numa tentativa de inverter as regras do jogo. Em outras palavras, se concretamente não é possível inverter a lógica do poder, a religião é o espaço em que, “as vezes”, é possível reparar, por meio da graça alcançada, as injustiças sofridas por toda uma vida*¹⁹³.

A religiosidade popular assim interpretada, expressa a sua capacidade de recriação de uma lógica própria a partir de suas instâncias. O imediato, a necessidade, dá a tônica do prometer e do cumprir o prometido. A festa de santo aparece, nesse sentido, como uma resposta à graça, ao milagre, a ajuda prestada pela entidade de crença ao necessitado, podendo a necessidade refletir uma falta de condições de, por outros meios, alcançar um desejo. No caso da saúde em que não se tinha à disposição recursos de cura, a promessa era meio de se resolver um problema. O Sr. Joaquim Pereira, falando sobre a festa de santo diz que, muitas vezes, estas eram o cumprimento de promessas e, ainda,

¹⁹² Entrevista com D. Ana Aves Rodrigues, op cit.

¹⁹³ MACHADO, M. C. T. op cit. pp. 176-177.

realizavam-se nas casas onde haviam pessoas com o nome do santo, isso quase sempre, resultado de promessas feitas pelas mães:

Sr. Joaquim: é, lá na minha região e, eu fui criado ali perto do Ouvidor, intão lá tinha, o meu pai era, tinha um tii que era João também, né? E tinha um tii por nome de Antõe e ôto por nome de Pêdo. Naquele tempo as famia morava tudo assim, né? Os fio ia casano e ficano ali perto do pai, intão morava todo mundo assim. Agora cumeçava Santo Antõe, né? 13 de juim, depois no dia 12, aí juntava, esse era sortero, era lá no meu avô, fazia fuguera, comprava fuguete, né? Levantava a bandera de Santo Antõe, juntava a famia toda, os vizim de perto, né? Como se fosse um mutirão pá trabaiá. Agora num é pra trabaiá não, vamo divirti, né? Intão riunia né? E levantava a bandera: Viva Santo Antõe! Iguale êse faiz lá na Igreja, êse faiz im casa. (...) tinha a fuguera, punha fogo, e depois de levantá a bandera, agora vamo lá pá dento, agora vamo tomá café, copo na mesa assim, né? Mais um monte de biscoito, assim, feito no tale de formão quêse fala (...) Isso era todo ano, depois do dia 13 era a de Santo Antõe, depois, 24, é de São João, não, 23 é na véspe. Agora tinha dois lá na casa do meu pai e o ôto tii que morava lá em cima, cumè que fazia? Cumbinava qualé que vai sê o primer. Na mesma noite, levantava a bandera numa casa (...) depois ia pá ôta, ripitia a mesma mesa de biscoito (...) tinha muita fartura (...) e quando era o dia de São Pêdo, tinha ôto tii que chamava Pêdo, a mesma coisa fazia de novo (...) era bão o ano todo (...) É hoje isso também tá ficano pa trais, iguale mesmo essas tradição, vai dá boa noite, hoje o povo que é modernidade, é modernismo¹⁹⁴.

Vemos no relato que há uma rede de festividade que entrelaça família e vizinhança num contínuo de costumes e práticas. Festejar o santo torna-se, também, momento do encontro comunitário. Entendendo essa festa de santo, por meio dos historiadores citados, podemos inferir que elas são, ao mesmo tempo, espaço de construção da festividade como resposta aos desafios cotidianos, que ambos os autores ressaltam como a necessidade da festividade e, uma forma própria de culto religioso. Elaborado dentro das iniciativas do grupo, os festejos de santo seguem muito pouco a normatividade da Igreja Católica Romana, ainda que desta derive todo o conjunto de orações, ritos, cantos e alegorias.

As novenas que marcaram, e marcam, a vida das comunidades rurais eram e são, também, elemento de coesão do grupo e, mesmo, elemento que expressa uma identidade social, diferenciando a comunidade de outras. A novena, nove dias de oração, compõe-se fundamentalmente da reza do terço¹⁹⁵

¹⁹⁴ Entrevista com Sr. Joaquim Pereira, e D. Arminda Pereira. op. cit.

¹⁹⁵ Soubemos que no passado havia o terço cantado por homens, num gesto de penitência e adoração, pois era feito de joelhos aos pés do altar. Apesar de freqüentemente mencionado não presenciamos o terço cantado. Segundo informações na Comunidade Mata Preta durante a festa de São João o terço voltou, nos últimos três

e, no último dia, logo após a reza, segue-se um baile, ou forró, com leilões de “prendas”, geralmente pratos de quitutes, doces, quitandas diversas, bebidas e outros.

Em nossa pesquisa, durante o ano de 2000, pudemos participar de algumas novenas na Comunidade dos Lourenços, na Fazenda dos Casados e outra na Comunidade da Fazenda Mata Cachorro. Levantamos, em relação às comunidades alcançadas pela pesquisa, as seguintes festas:

Tabela 4: Festas Religiosas nas Comunidades Rurais Pesquisadas:

Festas Religiosas – Sudeste Goiano/ 1990-2000	
Comunidade	Santo e período.
Fazenda Cruzeiro	1 – Nossa Senhora de Lourdes/ Maio 2 – Santa Cruz/ Setembro
Fazenda dos Casados	1 – São Sebastião / Abril 2 – São Pedro/ Junho 3 – São João Batista/ Junho
Comunidade da Fazenda Mata Cachorro	1 – São Pedro / Junho 2 – São João / Julho
Comunidade Mata Preta	1 – São Sebastião / Maio/Junho 2 – São Geraldo / Julho 3 – Nossa Senhora da Abadia/ Agosto

No caso das novenas, a dimensão que elas assumem para as comunidades, enquanto espaço de sociabilidade, possui um alcance maior. Enquanto local do encontro a festa era, talvez ainda o seja, um ponto de convergência de mais pessoas, além da própria comunidade, haja vista que atingia um grupo maior de pessoas, pois tanto outras comunidades, como os moradores da cidade iam/vão para os festejos. Assim a “grandiosa festa” em louvor a um santo era o momento de atendimento a um círculo maior de relações.

Nesse sentido, a festa, ao aumentar o conjunto de participantes, era palco de situações nem sempre amistosas as moças sendo motivos de alguns conflitos entre os rapazes do lugar e os chegados de fora:

anos, a ser cantado, mas apenas em alguns dos dias de novena e não mais nos nove dias como era feito no passado.

Sr. Agenor: aqui de primero fazia baile as moça daqui não precisava ficá cum rapaiz de fora não. Chegava rapaiz de fora num dexava dançar não. Mesmo! É que os rapaiz que vinha de fora, nós tratava de correr co'queles¹⁹⁶!

Num conjunto social unificado por laços de solidariedade recíproca, os momentos de encontro eram também momentos de disputas. Não se “corria com os de fora”, senão como defesa desse próprio conjunto social. As “moça daqui” já tinham seus pares, “os daqui”. Isso é sintomático da percepção de unidade que esses homens participantes da comunidade rural possuíam. Há, a nosso ver, uma relação de interação de sentidos do lugar onde se encontram e do que faz desse lugar um espaço de pares.

Daí a importância de se pensar esse grupo sem desconsiderar os conflitos dentro do mesmo. De uma simples troca de verso, de um desafio, criava-se uma disputa que, às vezes, resultava em morte ou desavença para o resto da vida. Foi-nos relatado, e o entrevistado pediu que não gravássemos, que em um mutirão dois camaradas brincavam trocando verso e fazendo troça um do outro. De repente, um deles grita “ *De onde venho só tem home/ Muié num sai porta pra fora/ Aqui nessa casa que chego quem manda num é o sinhô/ é a sinhora*”, ouvindo o verso o outro camarada que, no instante anterior brincava também, tomando da foice com a qual batia o pasto, partiu para cima do que fora seu agressor, matando-o.

Maria Sylvia de Carvalho Franco, analisando as formas de violência dentro de práticas de trabalho coletivo da cultura caipira, diz: *a observação de situações particulares em que o mutirão é convocado confirma esse ponto de vista. Em primeiro lugar, a técnica de incentivo ao trabalho e de controle da produtividade não traduz a vigência de normas que orientem as relações entre as pessoas no sentido de sua integração. Essa técnica também não indica que a cooperação esteja assegurada pela sua qualidade comunitária, de modo tal que uma identidade de atitudes e sentimentos orientasse o comportamento dos participantes do grupo para a concórdia e a harmonia, mantendo-se com isto o desempenho regular e coordenado das tarefas. Muito pelo contrário, essa é uma técnica de desafio e está carregada de tensão. O componente de ruptura é o determinante fundamental do sentido das relações transcorridas nesses grupos de trabalho¹⁹⁷.*

¹⁹⁶ Entrevista com Sr. Agenor Ferreira da Silva. op. cit

¹⁹⁷ FRANCO, M. S. C. op. cit., p36.

Parece-nos, nesse caso, que a própria estruturação da comunidade e de suas práticas coletivas, exige de seus membros um comportamento que responda à unidade do grupo. Mas, por outro lado, o próprio momento de encontro propicia, também, a fuga aos padrões de solidariedade, evidenciando situações opostas, tornando-se, pois, espaço para lutas e enfrentamentos de indivíduos diversos. Franco continua dizendo que: *a análise das relações sociais definidas no decorrer do mutirão confirma essa interpretação de que, na cooperação fundada em vínculos comunitários, a tensão e as forças de ruptura estão, de modo constitutivo, articuladas ao desempenho regular das atividades. O recurso à violência aparece institucionalizado, como padrão de comportamento(...)*

*Essas reuniões, se de um lado realmente promovem o estreitamento de laços de solidariedade, de outro promovem o estreitamento de porfias, funcionando assim também no sentido de atualizar e liberar tensões que a cada passo comprometem a estabilidade e continuidade das relações entre os membros do grupo*¹⁹⁸.

Por esta ótica, é preciso ter claro que os enfrentamentos numa comunidade rural inserem-se numa tensão de perspectivas e até mesmo, de ver o outro como par ou como opositor. Porém, nossa pesquisa nos permite dizer, a partir do quadro das necessidades diárias, que o outro se torna fundamental para a vida desses homens. As disputas intragrupo acabam confirmando a necessidade de um meio comum, sustentador do modo de vida desses sujeitos.

Essa cultura, voltando ao pensamento de Machado, produz em si as formas de enfrentamento da realidade, segundo suas próprias possibilidades. As ações e meios de instrumentalizar-se contra aquilo que não se tem domínio vão sendo gestadas em um universo que tenta responder aos seus desafios e dificuldades. E isso aparece, ainda, no caso da benzeção.

Morando em lugares distantes em que não se tinha médico, o recurso ao benzedor era, na maioria das vezes, a alternativa de cura:

Sr. Tõe D'Ovina: o meu pai morreu foi ingasgado cum ispim de pexe (...). Minha mãe fez o aimoço, tá?. Nesse tempo morava na beradinha do rio Som Maico, mamãe, mamãe cumeçô, meu pai falô: "Dovina eu vô pegá um piau pa fazê pá nós", "intão vai". Pegô o anzol e foi pá lá e pegô aquele piauzão (...). Mminha fez o môio nós cumeu num deu nada não, sobrô aquele cardo na panela, (ele) jogô farinha lá e (...) aí meu pai falô: "Dovina tô ingasgado e bem ingasgado, tá garrano aqui mais tá dimais! Minha mãe fazia tutu de feijão pá ele inguli, inguliu farinha seca, simpatias cum tição de fogo e nada (...) ia iscarrá, iscarrava

¹⁹⁸ Ibid., p 39.

sangue. Ele falô: “tá ardeno Dovina”. Ficô três dia, (...). Meu pai chamava Juaquim, meu tii tamém era Juaquim. Troxe ele, passô aqui uma muié, aqui, benzeu ele, né? Campô que’le pá Araguar! Um médico de Araguari, lá no hospital São Sebastião. Ele oiô pu cunhado do meu pai, o ôto Juaquim, era cunhado do meu pai, as muié era irmã. “O Juaquim foi binzido?”, “foi, uma muié de Catalão benzeu ele”, “pois é teve bão e num teve bão, se ele num tivesse descido, daí eu ia tira ele. Agora, agora o ispm desceu.(...) A binzição desceu o ispm dele. O ispm tava na porta da tripa, do bucho e a barriga num opero, e a garganta eu passava uma sonda, eu operava a garganta dele” (...) “eu vô dá um remédio”. Deu umas injeção nele, troxe mais, daí feiz trinta dia tampô uma vumitação, ele num durô mais três dia¹⁹⁹.

O relato nos informa que diante da precariedade de vida, o primeiro apelo é sempre aquele mais próximo. Na história do pai de Sr. Tõe, a opção pela benzedeira se mostra acertada no sentido construído pelo narrador de que até o próprio médico admitia a eficácia da benzedura. É o saber médico, digamos, saber distante da realidade desses homens, que hesita frente a situações desesperadoras. Com o Sr. Agenor acontece situação similar:

Sr. Agenor: eu fui ofendido de cobra, ês correu atrais do benzedô, ele benzeu, foi chamá o benzedô e eu não fui na cidade, nem tinha jeito de i. Só ia quando tinha pricisão. De vim carro e dotô na roça, alembro, tivemo que fazê istrada de inchadão quando minha vó tava duente (...) Eu bibi tanto remédio ruim quando a cobra me pegô, bibi nossa! Era miolo de pau, raiz de guiné, foia de guiné, tudo conté trem! Mastigá fumo, mastigava um pedaço e ingulia aquele cardo, Deus me livre! (...) No início eu num via, até 24 horas eu não via o que tava viveno, num vi nada, eu cai da cama no chão (...). A cobra me pegô nós tava num carro de boi, ali ó (mostra a gente da casa) nós tava fazeno a cerca e aí meu pai chegô lá com o aimoço e dexô (...) Nós aimuçava dibaxo duma arve do cerrado, alomocemo, comemo bastante memo! E o pai falô “agora vai arrumando a cerca e o Alaor vai no cavalo” e ele tava no cavalo. O Alaor montou no cavalo e desceu na frente. E eu logo vim passano por dentro. O sol quente e fui divagarim (...). E tinha uns cachorro co’nóis, os cachorro, os cachorro entrô no mato assim e acuô latino, latino, parô tudo. Era bobim, eu era muleque ainda, apiei do cavalo, tinha um triero no mato, apiei aqui perto e ela pulô, deu bote e me pegô. Os cachorro tinha passado por cima dela e infesô ela o barui e era um triero fechado de capim e, a, era uma jaracuçu, deste tamanho assim (mostra os dois braços abertos). Tava inrolada imbaxo, ia passano e poque! Me pegô.(...) Num carçava butina não, num tinha bota e eu chaquaiiei o pé e ela caiiu, né? (...) Nossa Senhora! Caiu ali espachado no chão e aí eu falei pro cumpade Laor “me pegô aqui, inda agora mesmo”, falei, “vem cá pro cê vê” (...) Aí o cumpade Zamor vei tamém e matô ela cu’ma vara e ele pegô o cordão e arrochô na minha perna, sentei na pedra e ele saiu doido pá chamá o pai

¹⁹⁹ Entrevista com Sr. TõeD’Olvina., op. cit.

(...) *Aí o cumpade Laor foi e eu fiquei sentado, oiano a cobra morta, um mundo vêi de cobra(...)* O cumpade Laor chegô, eu tava lá e eu fui na garupa dele e ele correu no cavalo e ele foi sigurano minha perna que tava um mundo (...). *Aaté chegá lá no pasto onde tava o pai. E o pai falô que tem que benzê, que tinha um home aí na frente, era o benzedô. E aí desceu eu do cavalo e deitou eu no capim assim, aí ele me perguntô se eu tinha alguma ferramenta, num via nada eu já tava ruim e ele foi me benzê e aí ele me benzeu, ês me pusero no cavalo e viero os dois (...) catano remédio. O pai tinha um irmão que era meio dotore e tratava. O tii Moisés foi atrais dele (...)*²⁰⁰.

É, pois, em situações limites que credos, crenças e práticas vão se fortificando e se tornando elementos de uma vida que não conta com recursos outros, senão aqueles que homens e mulheres podem elaborar frente o dia a dia. Por esse viés, Machado alerta que (...) *As formas rituais da medicina popular devem ser compreendidas como parte da vivência de segmentos sociais que buscam no mágico, no espiritual e no mistério a reordenação de seu mundo. Nesse sentido, a recorrência ao mágico, ao transcendental, acena para a possibilidade do homem, em condições adversas, dominar o universo em que vive com o auxílio das forças sobrenaturais, restabelecendo a normalidade, repondo a ordem no caos. Antes de ser considerado magia, religiosidade ou pura empiria, a arte popular de curar nos remete a pessoas submetidas às diversidades, não partícipes das vantagens do conhecimento à disposição em nossa sociedade, que dependem de recursos financeiros e acesso ao mundo da medicina científica. A recorrência à medicina teológica ou rústica, como querem alguns, é uma forma de retomar o próprio equilíbrio emocional, físico e material seu e de seu grupo*²⁰¹.

Essa verdadeira arte de fazer, nos apropriamos da expressão de Certeau²⁰², conduz esse universo, contado pelos entrevistados, na luta por sobreviver aos desafios cotidianos tendo o grupo como um ponto de referência fundamental. O fato do pai do Sr. Agenor ter um irmão “meio dotore” é indicativo de como, no próprio meio estabeleciam-se “curadores” que, aprendendo a lidar com ervas do próprio cerrado, colocavam-se como os “médicos”²⁰³ possíveis de socorrer.

²⁰⁰ Entrevista com Sr. Agenor Ferreira da Silva. op. cit.

²⁰¹ MACHADO, M. C. T. op cit.,p 235.

²⁰² CERTEAU, M. *A Invenção do Cotidiano*. op. cit.

²⁰³ A benzedeira ou o benzedeiro, existiram historicamente como aqueles que socorriam o povo, as vezes não apenas as classes baixas mas as elites também, dentro da falta de médicos e métodos de cura acessíveis a todos. Segundo Michelet as feiticeiras da Idade Média eram em realidade as “médicas do povo” que aliando os conhecimentos de ervas curativas a rituais mágicos eram as opções para aqueles que não dispunham de

Em nossa visita à Fazenda dos Casados, o Sr. Brinco nos contava que, depois que um de seus irmãos tinha morrido por mordida de cobra, o pai deles comprara soro antiofídico e apreendera ele mesmo a aplicar, quando necessário o medicamento. Notamos, assim, que as estruturas dessa cultura eram moldadas a partir de sofrimentos vivenciados e que exigiam medidas imediatas, haja vista a indisponibilidade de recursos médico-hospitalares. Ter no grupo ou próximo dele, pessoas com essas funções era fundamental para a vida. Uma das pessoas mais importantes numa comunidade rural era a parteira.

Autora: os mininos da senhora, a senhora teve aqui na roça mesmo ou em Catalão?

D. Ana: só três tive em Catalão, o resto tudo aqui na roça.

Autora: com Parteira?

D. Ana: parteira. Ocê não há de vê que eu tive esse que mora aqui, sozinha e Deus? Nasceu, eu tava lavano rôpa, né? Naquele tempo ocê vê era tudo de agudão, intão era assim. Eu num gostava de partera, eu tinha uma raiva de parter!

Autora: porque?

D. Ana: não sei, Deus vai me perdoá, mas eu tinha ódio de partera! (...) Aí amanhecia o dia eu cum aquele tanto de rôpa, ganhá neném cum rôpa suja num dá! Eu juntava cocha de chinil de algodão, aquela ropaiada tava tudo lá e eu mexeno lá, quando é fé eu senti uma dor na barriga, quando eu vim pô a rôpa no arame. Aí eu falei (para a filha) oia vem cá pô a rôpa no arame e eu fui tomá baim na bacia, naquele tempo eu era besta, tomei baim na água quente foi o prazo d'eu í pá cama o minino nasceu. Aí (disse): “corre vai atrais da Carmélia, fala pra ela vim cá”. Mas ela chegou aí braba “como ce tem corage”, né? Aí ela vei tampô bem tampadim, cortô o imbigio dele. Só eu e Deus, não tinha mais ninguém! Tudo normal é mais rápido. Diz que hoje nem dô a gente senti.

Autora: aqui tinha partera?

D. Ana: tinha pra todo lado, mais num gostava não, não podia nem oiá. Ficava dentro da casa da gente (...) uns deiz quinze dia elas ficava isperano, nem, num gostava desse tal de partera²⁰⁴.

Apesar do “ódio” de D. Ana pela parteira, que alterava o cotidiano da casa, pois, ali ficava vários dias esperando o momento do parto, a entrevistada reconhece ser essa a única alternativa naquele tempo. Muitas vezes a parteira era também a benzedeira, ou seja, detinha um saber necessário à vida desses homens e mulheres que não dispunham de outros meios para os eventos da vida sendo, pois integrante essencial da comunidade rural.

médicos ou de recursos para os tratamentos. Cf. MICHELET, Jules. *A Feiticeira*. São Paulo: Círculo do Livro/Ed. Abril, s/d.

²⁰⁴ Entrevista com D. Ana Alves Rodrigues. op. cit.

A existência de um grupo social de relação, como dito anteriormente, torna-se, assim, parte fundamental dessa cultura. Os elos entre os sujeitos que dele participam se apresentam como essenciais na formação de um conjunto social que se regula segundo um código cultural do qual todos dispõem. Isso significa que a teia que tece a rede de solidariedade e reconhecimento mútuo é, freqüentemente, reafirmada por laços solidificados em uniões e alianças reconhecidas socialmente como o casamento e o compadrio. Tais laços sedimentam uma união cada vez mais necessária para o grupo.

O casamento recomposto pelas histórias de vida é balizado pela vida em um conjunto de conhecidos. Muitas vezes tramada pelo pai dos nubentes, a união matrimonial destinava-se a ser perpétua:

Sr. Agenor: não namorava gente de fora, só fãmia! Os pais que fazia o casamento, quem namorava era os pais, era uai! Minha madrinha contava que ela num saia de casa, nem andá a cavalo ela sabia. Naquele tempo mulher não andava. O pai dela viu e gostava muito do meu avô, gostava muito, emprestava dinheiro, emprestava boi pá carria, emprestava as coisa um pu ôto. Aí um dia ele falo: “nóis pudia casá nossos fio”, o cumpadi falo: “uai, pode uai, eu caso um fio meu cu’uma fia sua”. Tinha muita, “vamo arrumá”. Aí veio foi, fala: “oia nós tamo arrumano casamento pro’cê, tale fia, ocê concorda cumigo, ocê qué?” Ela falo: “eu acho impussive o sinhô, sendo meu pai, desejá uma coisa ruim pra mim, eu quero uai. Eu não conheço, mas eu quero.

Autora: aí, ela aceitou?

Sr. Agenor: nunca tinha visto! Quano foi o dia de i lá, tratano o casamento, ela saiu lá oiano, assim meia cara, de trais da porta assim, marcaro o casamento, ela viu ele esse dia, né? Marco o casamento tal dia, cunverso co’ele não, quano foi no dia do casamento foi a sigunda veiz que ela viu ele e ele viu ela, foi a sigunda veiz. Casô e é um inxemplo pá todo mundo. Porque casal iguale aquele! Criou treze fio, ela nunca deu um biliscão num minino, criou treze fio e eu nunca vi vivê bem daquele tanto(...). Hoje em dia é tudo diferente. Quano o sujeito chega a casá já cunhece um ao ôto mais que tudo. De primero a moça tinha de cunhecê o rapaiz pela fechadura da porta, nem saia lá pra ele²⁰⁵.

O relato nos informa de uma ordenação social que construía novos laços que respondiam às necessidades de quem ali estava. Segundo Antônio Cândido, nas sociedades caipiras, *casar é na verdade necessário não apenas dentro das condições de trabalho como das de vida sexual que prevalecem no*

²⁰⁵ Entrevista com Sr. Agenor Ferreira da Silva. op. cit.

meio rural. Sem companheira, o lavrador pobre não tem satisfação de sexo, nem auxílio na lavoura, nem alimentação regular. Em princípio os dois últimos problemas não se colocam enquanto os pais vivem, pois a solidariedade familiar os remedeia e a mãe faz as vezes da mulher economicamente requerida. Mas considerando que os pais acabam primeiro que os filhos, é necessário a esses tomar estado e assumir a iniciativa econômica.(...) Os padrões ideais atribuíam aos pais a iniciativa de escolher os cônjuges dos filhos de ambos os sexos, e os mais velhos contam que por vezes conheceram as esposas no pé do altar – mesmo quando isso não é verdade. Mas é fora de dúvida que rapazes e moças mantinham pouco contato, prevalecendo a união por ajuste entre os pais. Preferiam-se parentes, e algumas vezes não podiam mesmo se de outro modo, quando os moradores de um dado bairro eram ligados por consangüinidade ou afinidade próxima, não havendo fora deles grande margem de escolha²⁰⁶.

Como vimos, esse padrão tradicional de reger as relações matrimoniais informa sobre a própria manutenção do grupo e dos pares internos de relações. Ainda que já “no tempo” de Sr. Agenor já se conhecia melhor o noivo ou a noiva – segundo Antônio Candido, a história do buraco na parede ou buraco da fechadura como os meios de se conhecer o futuro cônjuge apontam para a organização familiar e o comportamento dos filhos em relação aos pais²⁰⁷ – pois o par se situava no grupo de relação.

Autora: o senhor conheceu a Maria Abadia aqui?

Sr Agenor: é eu cunhicia uai. Eu sou mais véi do que ela quatorze ano. É, não! Quando ela nasceu eu já tinha namorada (risos), já uai! (...) Eu era incantado cum o cabelo dela, era dimais. Teve um casamento de uma irmã minha aqui, era um festão (vieram a) cavalo e ela vei na garupa e ês foi imbora e isqueceu ela e ela foi chorando aí es pegaro ela e colocaro na garupa. Ela era piquinininha.

Autora: foi assim que o senhor conheceu ela?

Sr.: Agenor: é nós é primo. (...) Aqui mais é primo cum primo (...) O pai dela é que é primo meu, a mãe dela nem daqui é, ela é daqui mesmo. Agora o meu pai e minha mãe era primos, a mãe do meu pai era irmã do pai da minha mãe²⁰⁸.

Esse padrão de laço matrimonial se repete em muitas outras famílias rurais. Na Fazenda dos Casados, o Sr Brinco e sua esposa, D. Maurice são

²⁰⁶ CÂNDIDO, A . op cit. pp. 230/231.

²⁰⁷ Ibid., p. 231.

²⁰⁸ Entrevista com o Sr. Agenor Ferreira da Silva. op. cit

primos. Segundo nos contou o Sr. Brinco, durante uma festa de São João, na casa dos pais de D. Maurice, quando esta tinha apenas onze anos, aconteceu que quando passava o andor com o Santo, D. Maurice, tirando uma das rosas que enfeitavam a bandeira, jogou-a nele dizendo “*olha o noivo*”, imediatamente ele pegou a mesma rosa e jogou nela, dizendo “*olha a noiva*”. Um senhor que morava na casa de D. Maurice disse, nesse momento, “*Se a Moriça fosse maió era casamento*”! O Sr. Brinco disse que daquele dia em diante ficou a espera dela e, cinco anos depois, se casaram. Também a filha do casal casou-se com um primo... Nesse caso, acompanhando o raciocínio de Cândido, o círculo de conhecidos é composto pelos membros da comunidade rural.

Quando informamos da passagem de Saint Hilaire por Catalão, expusemos a visita do viajante à Fazenda dos Casados que, a partir dos dados de localização, nos permitem a afirmativa de que é a mesma região que na pesquisa contactamos. Segundo o viajante a fazenda parecia um pequeno arraial, haja vista que ao se casarem os filhos, os mesmos iam construindo suas residências próximas à do pai. O fato nos diz que, algumas dessas comunidades rurais iniciam-se a partir desse primeiro grupo familiar que, segundo de seu próprio crescimento, natural ou com a chegada de migrantes, vão formando o círculo de relações no qual as alianças matrimoniais vão sendo estabelecidas. A fazenda dos Casados é também conhecida como “Comunidade dos Lourenços”, sendo que o “Lourenço” que inicia a família é o avô do Sr. Brinco²⁰⁹.

Mas, se esses enlances matrimoniais eram formas de solidificação de laços sociais, como cremos, eles não eram fixos e, por vezes, ainda que sem o “gosto” da família, ocorriam casamentos com membros de outros grupos. Na Fazenda Mata Preta temos o caso de D. Ana:

D. Ana: naquele tempo eu era pobre, né? Nós era amigo e tudo, dançava um cum ôto. Eu arrumava namorada pra ele, ele arrumava namorado pra mim, né? Só que eu era mocinha nova, né? Ele já era rapaiz já de idade. Aí teve, vamo fazê isso, vamo namorar eles onde fô o baile de Judas, onde fô o baile nós toma conta dele. Intão vamo, era amiga minha, cê precisa de vê, nunca vi daquele tanto! Aí ta bão, né? Chegou lá, ela num pode i porque ela não ia lá na casa, ah meu Deus! Agora só eu, cumé que eu vô fazê? Aí um amigo meu eu falei cum ele, ah, agora ficou difícil ele tá cum a namorada dele, cume que nós vai fazê? Aí foi lá treis veiz, ele num qué nada não. “Ai pode larga disso, nós num vai mexe com isso não”. Aí eu fiquei cum meu namorado e fiquei (na) cerca de lá. Me chamou “vem cá”, “pra que?” “Vamo dançá cumigo uai”, eu dexei ele (o seu

²⁰⁹ Sobre a origem familiar dos bairros rurais paulista ver: CANDIDO, A . op. cit. pp. 76-77.

namorado) iscorado lá, aí ele (o amigo) foi lá e tirou ele (o futuro marido) junto com a namorada e falou assim “agora cêvai dança cum ele e num largá ele não” e assim eu fiz, que vergonha, nossa senhora! Ai ele largô a namorada lá na sala e eu larguei o meu iscorado na cerca né? Intão nós foi dançá e ficamo junto e num separo mais até casá

Autora: quanto tempo cêis namoraram?

D. Ana: quatro ano (...) o povo dele quando sobe que nós ia casá virou aquele descontrolado, fuchico, né? Toda vida, num teve jeito não, quase todo mundo aqui, difícil um rapaiz de fora (...) é difícil casá cum um rapaiz de fora. (...) Naquele tempo era bom namorar, nossa! Num é iguale hoje não (...) quando nós namorava não podia nem pegá na mão do ôto, Deus me livre se a gente andasse e pegasse na mão dele!

Autora: mas dançava?

D. Ana: mais só pur dançá, lá na sala. Agora, né? Se saísse iguale hoje é bejano é, nem, Deus me livre! Ele ficô noivo treis pá quato veiz pá casá. Ele já era rapaiz já véio tinha vinte e sete ano. Aí a moça que ele isprementava ele caia fora. Eu namorava muito eu andava muito, tinha forró bão, mas eu num dava confiança pros rapaiz de jeito nenhum, num dava mesmo. E eu aviso pra elas (as filhas) num é igual no meu tempo não, mas no meu tempo era diferente, mas o corpo não dava não.(...) Naquele tempo, vô ti contá! Num casava mesmo se a gente intrega o corpo assim. Quiném (...) é pra todo lado(...) Naquele tempo era assim. Ele tentô, mas eu falei nem. Ah, tentava mas eu falava nem. Ele contô pro amigo dele o que eu fazia co'ele, né? Tampô a caçuá dele vai,vai, tá pensano que é fulana de tal? Aí ele falô, não, mais eu quero ela assim mesmo e acabô casano²¹⁰.

D. Ana deixa claro como a “moça virgem”, honesta, que não dava confiança aos rapazes, era valorizada como a moça para se casar. No entanto, o que na narrativa fica explícito é que a família do noivo não queria o casamento, isso porque, segundo D. Ana, ela era pobre. Nesse caso, as relações matrimoniais eram pensadas enquanto relações que estabeleceriam os pares. A diferença material – “o noivo era bem de situação” pois dispunha de mais terra, enquanto, como vimos anteriormente, a família de D. Ana não dispunha de terras, o que causou conflitos com a família do esposo – torna-se um impedimento ao enlace, ainda que não signifique a impossibilidade total, tanto que, depois do casamento, a família do Sr. Sérgio, o esposo, aceitou a presença de D. Ana na família.

O relato nos permite ainda acompanhar como tais relações iam sendo moldadas em um grupo com diferenças, mas partícipe de um mesmo universo de cultura. Ainda que materialmente diferentes, as famílias de D. Ana e do Sr. Sérgio participavam dos mesmos bailes, das mesmas festas e, provavelmente,

²¹⁰ Entrevista com D. Ana Alves Rodrigues. op. cit.

de um mesmo círculo de relações, ou seja, casavam-se a penas com “conhecidos”, os de “fora” eram rejeitados, porque não faziam parte da rede de relações.

Vemos que a comunidade rural, enquanto espaço de relações diversas, cria seus próprios mecanismos de firmar os laços sociais, tornando-os sustentáculos de sua unidade. Da mesma forma que o casamento, o compadrio se estabelece como meio de ordenar o grupo, segundo uma relação análoga à relação de consangüinidade. Ainda que, geralmente, estabelecido na própria família o compadrio reafirmava o compromisso social do dever com o outro.

Sr. Joaquim: mas agora esse negócio de cumpadi também e padrim, né? Era assim os avós sempre era padrim do neto mais véio, sempre era assim e depois era os irmão, né?(...) Num sei se disse é o cumpade João, é o cumpade Antõe, o cumade Jusé, padrim pra lá e pra cá. Agora hoje ese vão busca pessoa de fora.(...) é nome istraim, nome inventado os padrim também é (...) isso vai tirano a intimidade da família, né? (...) é porque hoje in dia é esse tipo aí, né? Na base do presente, essas coisa, mas num tem o caloro, o importante é o contato, né? A intimidade, a relação²¹¹.

A intimidade perdida, lamentada pelo Sr. Joaquim, a falta de calor, revela um outro tempo em que a relação social estabelecida, via compadrio, era uma relação de iguais, a mesma família, a mesma comunidade. Isso implica valores que, na dinâmica de vida desses homens e mulheres, foram se modificando por meio da inserção de novos padrões de comportamento, novas instâncias de vida que cobraram desse mundo a percepção, até resignada aceitação, de novas demandas para sua existência.

A influência de rádios, televisão, a escola não mais freqüentada na própria fazenda, mas na cidade, novas máquinas, insumos e técnicas agrícolas que foram, nos últimos quarenta anos, modificando a vida na roça apresentam esse mundo transformado. As práticas, os costumes os valores vão adquirindo outros sentidos e mesmo outras funções em um meio no qual a tônica da vida foi definitivamente alterada. A história desse mundo passa, pois, por pensar essas mudanças como (re)ordenadoras de uma lógica cultural que não mais faz sentido, dentro da nova realidade de vida desses sujeitos.

A transformação sentida, em detalhes, em sinais, como estes que apresentamos,, vão aos poucos dando legitimidade a perdas e permanências. Nisso tudo o olhar do outro, às vezes, dimensiona o que se tem e o que se perdeu.

²¹¹ Entrevista com o Sr. Joaquim Pereira e D. Arminda Pereira. op. cit.

3.2. Práticas e Costumes Rurais no Presente: (re)significar e sobreviver.

Autora: e aqui na cidade, tem muito tempo que o senhor mora aqui?

Sr. Tõe D'olvina: tem, vai fazê onze ano, agora em setembo

Autora: porque o senhor mudo pra cá?

Sr. Tõe: pra discançá mais (risos)

Autora: ah, é? (risos) Lá na roça tava muito custoso?

Sr. Tõe: tava. Trabaiava dimais na roça e num tava diantano. (...) eu tinha umas terrinha mais pra cima, na bera do rii, vendi e comprei mais perto da ponte. É, a morada era boa mais o chão era muito duro. Eu tava perdeno as vaca tudo, uma épuca de seca perdi uma vaca e duas nuvia (...) eu trabaiava, a gente trabaiava dimais e sufria (...) é, só nós dois na casa num tem fio (...) trinta e dois ano de casado e num tem fio (...) eu falo num tem pra quem dexá, né? Sofreno lá na roça iguale nós tava, só nós dois. (...) graças a Deus eu num ripindi nem um tantin assim ó, de te vino pra cá. (...) A gente tem sodade do lugá da gente, do povo da gente lá. Vendi, mais vô lá passiá, né? (...) Aqui pra gente gastá é bõo mais pra gente ganhá é bõo. A gente quereno trabaiá, num falta dinheiro pá gente. (...) A muié mexe cum as baguncerinha dela, ela faiz até um dinherim bõo da parte dela. Eu mexo daqui, eu mexo dali, eu, nós, faiz pa cumê. (...) É, fazê furtuna pra que, nós num tem fio, dexá pra quem? Faiz pa cumê, pa visti (...) um remedim se fô prciso, né? (...) ôto dia ela teceu vinte cuberta (...) de agosto pra cá ela teceu vinte quato cuberta (...) quando tô forgado, ela tá apertada no tialo eu levanto cõo café, faço o aimoça, eu faço janta, até barrê casa eu barro! Nós tem umas galinha, eu trato das galinhas (...) e ela fica aí, ó(aponta para o tear em outro cômodo da casa)²¹².

²¹² Entrevista com Sr. Tõe D'Olvin. op. cit.

O relato de Sr. Tõe nos informa seu modo de vida. Do trabalho que fazia ao trabalho que faz, do que tinha ao que tem, de como esperava ganhar a vida e de como é seu presente. Do sentido que tinha em viver na roça ao sentido de vida recriado com a vinda para a cidade, ele vai contando a sua história e recompondo um processo de saída da roça, ida para cidade e reestruturação do próprio sentido de viver. Vive para o imediato, a fortuna, desejo antigo quando havia a possibilidade de ter filhos para herdar, ficou embaralhada nas lembranças do sofrimento, mesclada à alegria de uma vida que deixou de existir.

No entanto, ao falar de sua vida presente as referências que esse senhor possui são as mesmas atividades que, enquanto dono de uma terrinha, tinha. Sua esposa tecedeira ainda lida com o algodão, parte de um universo que pouco lembra o meio que os cerca, um bairro de periferia da cidade de Catalão. Mas a fala é instigante porque nos mostra uma permanência de cultura que sobrevive, em um novo espaço, encontrando formas de se “adequar” a ele.

Diante do que expusemos na primeira parte deste capítulo, cabe-nos uma indagação: será que aquele universo recontado a partir do freqüente “naquele tempo” que coloca o hoje em relação ao ontem, é anulado por quem deixa de estar no campo? Será que a comparação presente/passado, que encontramos em todos os relatos alcançados pela pesquisa, nos informa de uma perda? Ou seria de uma permanência? Ou seriam ambas?

Acreditamos que o elemento ordenador das falas de quem está no campo e daqueles que o deixaram como espaço de vida, mas não como referência de cultura, é a consciência da mudança, a percepção de estarem vivendo em uma época de transformação que apresenta-lhes um contexto que ora lhes tira algumas coisas, ora lhes dá algo novo. As questões colocadas parecem-nos pontos de discussão para tecermos uma leitura de como, no tempo presente, e a referência desse tempo é o período de nosso trabalho de campo, nos anos de 1995/2000, homens e mulheres nas suas roças, ou no processo de migração para a cidade, reordenaram suas práticas, reconstruíram sentidos e formas, em meio as necessidades que o agora lhes coloca.

A história de vida do Sr. Tõe D’Olvina é contada a partir de sua saída da zona rural para a cidade. O processo de mudança na vida desse senhor envolve um momento de venda de propriedades na região na qual vivia. Situada próxima ao Rio São Marcos, a pequena propriedade faz parte das terras ocupadas para a grande lavoura. Primeiro ele muda de lugar, deixa as antigas terras, hoje sob domínio das lavouras monocultoras, depois nas terras da

“beradinha” do São Marcos não tem condições de produzir frente a pouca fertilidade do solo, tendo como saída a venda da propriedade e vinda para a cidade.

Numa primeira análise, é possível afirmar que o que tira esse sujeito de sua terra é a grande lavoura. Tal afirmativa, porém, parece-nos simplista demais, pois se insere num conjunto de discursos sobre o campo, no qual há um papel nefasto da grande lavoura em relação aos pequenos agricultores, incapazes de lidar com essas novas formas produtivas que se colocam a seu lado. Não há que se negar a presença da grande lavoura ou minimizar o seu impacto na zona rural em Catalão²¹³. Todavia, dentro de nossa perspectiva, é necessário compreender esse processo de saída da zona rural como fruto, também, de novas demandas na vida das pessoas que ali estavam as quais, a lida com a terra, não lhes permitia responder. A vida “custosa”, com falta de crédito, perda de produção, impossibilidade de uso de tecnologia que permita lidar com a terra pouco fértil, o “chão duro”, constrói um contexto de dificuldades que leva à desistência da terra.

No entanto, esse deixar a terra possui, acreditamos, uma dupla face. Por um lado, implica avançar por outro universo, a cidade. Por outro, significa a necessidade de recriação de um modo de vida, antes articulado no conjunto de relações que compunham o universo no campo e, no agora, forjado em um ambiente estranho. Daí a pertinência de entendermos o relato exposto como reordenação das concepções de vida no novo ambiente.

A nova realidade de vida contada pelo Sr. Tõe nos permite lidar, em nível do Município de Catalão, com um processo vivido por inúmeras famílias rurais no Brasil²¹⁴, a saída do campo e a reordenação de vida na cidade. Uma reordenação que, muitas vezes, se choca com o tempo, com o espaço com as relações que não (co)respondem ao universo que se tinha. Se é que podemos falar em isolamento das populações rurais – como discutimos anteriormente o campo era o espaço de relação entre os que ali estavam e entre estes e os de fora – o crescente relacionar-se com elementos novos, seja o rádio, os veículos automotores, a eletrificação, a televisão, a educação escolar urbana, criou, a nosso ver, um ambiente de mudança no próprio campo. Portanto, pensar essa transformação vivida por quem ali habitava implica pensar não só a saída da

²¹³ Em estudo já citado Helena Angélica de Mesquita trata da questão da monocultura em Catalão, enfocando justamente a região destacada na entrevista com o Sr. Tõe D’Olvina. Cf. MESQUITA, H. A.op. cit..

²¹⁴ Alguns autores discutem a questão do migrante das zonas rurais para as cidades, entendendo o processo como fruto das novas demandas e necessidades colocadas tanto pela questão da apropriação da terra quanto pela luta por melhores condições de vida. Cf. SANTANA, Charles D’Almeida. *Fartura e Ventura Camponesas: trabalho, cotidiano e migrações: Bahia 1950-1980*. São Paulo: Annablume, 1998.

roça, mas a própria (re)elaboração da existência no campo. Porque a mudança não possui mão única e, se por um lado, os elementos chegados ao campo modificam-lhe a vida, por outro lado, recriaram, em outros ambientes, o próprio campo, assumindo uma nova roupagem, talvez mais adequada aos novos consumidores, mas tentando referir-se a uma “cultura caipira”, bem ao gosto daqueles que pensaram o caipira como essência do Brasil, ou como elemento que identifica a nacionalidade do país.

Alguns estudos vêm discutindo essa questão, colocando a distância entre o que seria a vida caipira e as recriações que são feitas do mesmo no ambiente urbano. João Marcos Além, em estudo sobre a “nova ruralidade brasileira”, nos apresenta uma leitura bastante instigante da tentativa da indústria cultural em apropriar-se de determinadas representações rurais, que estariam deixando emergir uma suposta identidade nacional, para criar tipos que, de algum modo, possuam ressonância tanto nesse homem rural tradicional, quanto naquele modernizado, por meio de uma indumentária country, inspirada no mundo rural norte americano. Sobre esse processo o autor, diz que (...) os *componentes básicos da síntese estavam disponíveis: o heróico peão de boiada de boiada do Brasil central e o heróico cowboy norte americano. Restava projetá-los na cena cultural brasileira como um novo produto do campo da ruralidade caipira\ sertanejo\ country, configuração geradora de outros produtos e formadora de um estilo de vida baseado nas mais remotas origens.(...) O importante nessa construção da nova tradição é a imagem do caipira \ sertanejo vencedor, socialmente resgatado de sua indigência face aos novos tempos modernos, uma imagem do caipira não mais retirado do campo para a máquina fabril, mas do campo para a máquina simbólica*²¹⁵.

A percepção possível, a partir do que nos fala o autor, é que a imagem do homem do campo tradicional, muitas vezes representado como o Jeca Tatu que precisa se curar de sua indolência roqueira, passa a ser substituída por uma outra imagem de um homem do campo que possui um toque de “heroísmo”. Porém, o herói não é quem vive do campo, mas quem corresponde ao imaginário do vencedor, portanto, a nova ruralidade é representada pelo peão de rodeio, por aquele sujeito que se relaciona com a “herança rural” apenas no idílico-nostálgico que ela lhe possa oferecer, sendo muito mais representação de novos valores construídos por

²¹⁵ ALEM, J. Marcos. *Caipira e Country: a nova ruralidade brasileira*. São Paulo: USP, 1996. (tese de doutoramento), p. 186-187.

uma máquina cultural de símbolos, que a imagem da cultura popular rural, tal como podemos ainda encontrar em alguns espaços como aquele em que realizamos nossa pesquisa. Acreditamos que, novamente, a cultura do homem do campo é negada, e sua presença na sociedade, especialmente no ambiente urbano, é assimilada dentro de estratégias de criação de bens simbólicos vendáveis, sustentadores de uma indústria cultural no Brasil, construída em torno do campo e dos homens que nele vivem ou viveram, o que nos permite concordar com o autor quando este nos diz que: *as reações de perplexidade dos eventuais caipiras, supostamente originais, diante da festa do peão são as de quem não se reconhece e ignora de onde vem tamanha importância dada ali a sua figura, mais do que nunca imprecisa . Mas mesmo com toda imprecisão, que dá margem a considerações sobre ser ou não ser caipira, está claro que para os sujeitos sociais ali presentes, produtores e fruidores, não tem qualquer suposta identidade social caipira(...). Qualquer que seja a representação que façamos de caipiras, digamos a de Monteiro Lobato, a de Amácio Mazzaropi ou a de Antônio Cândido é difícil que os reconheçamos nos personagens envolvidos na produção de qualquer festa do peão.(...) Nas maiores festas de peões do país os grandes ausentes são exatamente os caipiras(...). O que não parece claro para qualquer sujeito que se auto – represente como caipira, sertanejo, roceiro, caboclo, da roça é que compartilhar de tradições e identidades não depende mais de dominar códigos e símbolos para relacionar-se com os iguais e os outros, para comunicar-se no interior de grupos e práticas singulares (...) não parece claro enfim, que o ethos e a visão de mundo de um grupo possa se reproduzir somente através de elaborações venais, fórmulas mercantis, que pouco têm a ver com a sociabilidade que gestou e deu origem às representações de sua existência concreta²¹⁶.*

Daí, nossa tentativa de pensar a vida de pessoas como o Sr. Tõe D’Olvina que reordenam seu mundo, ou suas referências de cultura nos limites de seu acesso ao mundo urbano que alcança. Mesmo na cidade, esse sujeito permanece homem da roça, e não corresponde às representações que o urbano faz do mesmo. Como discutido, anteriormente, as imagens de campo e cidade tornam-se estigmas de vida. As concepções sobre esses espaços marcam seus sujeitos, dando-lhes funções e atribuições nem sempre condizentes com as suas vidas, ditadas pelas necessidades cotidianas.

²¹⁶ Ibid. op cit., p. 188-189.

Quando, porém, tomamos campo e cidade e seus sujeitos como partícipes de universos que se relacionam de forma dinâmica, passamos a compreender esses sujeitos vivendo num processo de mudança, que é histórico e que os insere em novas situações e desafios. Dessa forma, pensamos a cultura popular rural no seu caráter plural, vemos que interpretar a vida de quem permanece no campo ou que, mesmo indo para a cidade se entende como sujeito de um modo de vida rural, passa por lidar com a estruturação de uma lógica de existência que regeu toda a história desses sujeitos e que, por isso mesmo, não se extingue frente ao novo, mas se recria para se manter.

Na entrevista citada, observamos a vida na cidade tornar-se a extensão, ou (re)elaboração do que se vivia no campo. O trabalho do Sr. Tõe D’Olvina ora é capinar um quintal, ora é ir para as roças trabalhar de bóia fria. As “baguncerinhas” da esposa consistem no trabalho de tecedeira, fazer tapetes, cobertas e outros. A casa, pequena, fica em meio a um quintal dividido com o galinheiro, a horta, que possui desde frutas e verduras até ervas medicinais e um pequeno jardim com algumas roseiras. Essa recriação do ambiente que se tinha no campo, cercado por animais e plantas, para além da sua significação material, a utilidade das ervas, a criação de galinhas para o consumo próprio, possui uma significação maior. A nosso ver, traduz um modo de vida que se tenta preservar, pois sustenta a identidade e a explicação de si mesmo.

Voltamos aqui à nossa insistência em pensar o mundo elaborado no meio rural como possuidor de uma lógica. Visando, em primeiro plano, à subsistência e auto-suficiência, necessárias para quem não dispõe de recursos outros senão o seu próprio trabalho com a terra, essa lógica se expressa em pequenas coisas, pequenas artes do cotidiano, que fundamentam a segurança de estar na terra e dela poder tirar o sustento:

Autora: agora, como você vê a sua mãe? (...) Ela tá aqui, (na cidade) mas como se diz, queria estar lá (na roça).

Romilda: não, mas ela só tá, é, ela só tá na cidade é por motivo de saúde mesmo, porque se fosse por vontade própria dela, ela jamais viria morá aqui. Porque, como eu tinha falado o espaço de um lote, uma casa é muito restrito para uma família com mais de 3 pessoas, fica muito chei. Enquanto que aqui ela fica só dentro de casa, é da sala pá cozinha, pu quarto, então ela fica assim, muito sem tê o que faz, enquanto que lá (roça) ela tem prazê em, em, por os ovos pra chocá e acompanhá o crescimento dos pintim, dá alimentação, dá a canjiquinha pra eles. Isso

pra ela é uma diversão, é uma fonte de prazer. Enquanto que aqui não tem condição de fazê, porque o espaço é muito pequeno, custa cabê as pessoas, as visita, as criança, né? Os cachorro, as galinhas, quando aparece, né? Por, num tem como cuidã deles aqui na cidade. Na cidade num tem jeito e (ela) gosta muito de criá porco, né? De tratá deles, levantá cedim pra fazê isso e quando ela morava lá o horário de levantar era cinco horas da manhã, aqui ela teve que se adaptar ao local, porque num tem como. O que ela vai fazê, levantá cinco horas da manhã pra fazê o que, né? Enquanto que lá, quando num tem outra coisa pra fazê ela tá fazeno, ela tá mexeno cum algodão, ela gosta de fazê as cubertinha dela, levanta cedim pra fiá, depois tingí. Essa meada (mostra) foi ela quem fiou. Inclusive ela tem uma roda lá ainda, lá mei inativo, né? Mais ela ainda tem lá na roça. Eu tenho certeza que o dia que der, ela vai voltar sim²¹⁷.

Ao contar o processo de saída da roça de D. Conceição, sua filha Romilda traça um caminho de desconstrução de uma identidade. Acompanhando a leitura de Ecléia Bosi, poderíamos afirmar que se trata de um processo de desenraizamento²¹⁸. Se no relato do Sr. Tõe ele expõe o processo de conseguir, na cidade, a partir de mínimos, reproduzir seu modo de vida em termos de trabalho e relação com animais e plantas, para D. Conceição a vinda para a cidade desloca seu modo de vida em tempo e espaço.

A lógica que havia sido construída por D. Conceição, a partir de suas tarefas cotidianas, perde o sentido no seu presente que a distancia do fazer diário. O tempo disponível, o não fazer nada, rompe com uma unidade na qual, iniciar um dia era iniciar um processo de trabalho, que envolvia sua lida com animais, com as necessidades da família, com os trabalhos de mulher da roça que sempre foi.

O dia na cidade, para D. Conceição, é um “tempo perdido” em um espaço que, como nos disse sua filha, restringe todo o seu saber-fazer. Talvez possamos problematizar a própria situação de saúde frágil na qual se encontrava essa senhora à época do relato de sua filha. A incapacidade de poder estar na roça fez com que a mesma viesse para a cidade morar com as filhas que ali já estavam à vários anos. Nesse caso, o afastar-se do trabalho torna-se um processo de desenraizamento, à medida que é no trabalho, como apontamos anteriormente, que parte da identidade desses homens e mulheres da roça se explicam. Ou

²¹⁷ Entrevista com Romilda Pinto Pereira de Souza, 30 anos, pedagoga, filha de D. Conceição Pereira Fernandes em Fevereiro de 1997.

seja, a ida para a cidade é também um processo plural, em que a vida reconstruída, afasta, de maneiras diversas, homens e mulheres de suas “raízes”, entendendo que aqui não usamos o termo no sentido de “identidade intocada”, mas de sentimento de pertencimento a um dado lugar e grupo social.

*Entre os mais fortes motivos de desenraizamento está a separação entre a formação pessoal, biográfica mesmo, e a natureza da tarefa, entre a vida no trabalho e a vida familiar, de vizinhança e de cidadania*²¹⁹. Bosi nos chama a atenção para a característica do trabalho e do grupo de relação serem fatores de sustentação de uma identidade. Nesse caso, chegamos à questão fundamental: mesmo na cidade se consegue (re)elaborar o mundo que se tinha no campo, mesmo transfigurado em outras atividades e práticas, é possível falarmos em permanência de cultura. Permanência de uma referência de mundo que, a nosso ver, envolve processos de transformação forjada em um processo de trocas recíprocas entre o novo e o velho. Talvez, por tratarmos de histórias de vida, isso se expresse de forma mais latente. Na cidade de Catalão, os quintais em sua grande maioria ainda abrigam hortas, galinhas, pés de frutas, ervas medicinais e outros que vão contando-nos uma história de um universo recomposto em seu novo ambiente por sujeitos cujo ponto de origem foram as roças que circundam a cidade.

Mas se a cidade torna-se esse palco do recriar da cultura popular rural, o próprio campo não o é menos. E, tomando as práticas de trabalho coletivo e festas religiosas, ainda existentes, podemos precisar que as transformações em suas formas ou mesmo conteúdos, não são destruidoras de seu sentido, mas permitem que o mesmo se (re)elabore na realidade vivida pelos sujeitos que ali estão.

O caso da demão de fiandeiras é singular. Como dito anteriormente, a indústria caseira do algodão era condição fundamental para as famílias rurais²²⁰. Era essa indústria que abastecia o sortimento de roupas necessárias às famílias demandava um grande esforço de

²¹⁸ BOSI, Ecléia. “Cultura e desenraizamento”. In: BOSI, Alfredo. *Cultura Brasileira: temas e situações*. São Paulo: Editora Ática, 1992, pp.16-41.

²¹⁹ Bosi, E. op. cit. p. 21.

²²⁰ Alguns estudos descrevem de forma intensiva essa indústria. Cf. GARCIA, Marcolina Martins. *A tecelagem Artesanal em Hidrolândia – Go : um estudo etnográfico*. São Paulo: Depto. de Ciências Sociais da FFCL da Universidade de São Paulo, 1977 (dissertação de Mestrado); MACEDO, Concessa Vaz de. *Fiandeiras, Tecelãs e Oleiras...Redesenhando as Grotas e veredas*. In *Projeto História*.. São Paulo: Educ, (16), 1981.

tempo e tarefas diversas o que impunha que, às vezes, o trabalho fosse realizado coletivamente, executado por mulheres de uma mesma comunidade rural.

Relembradas com alegria, geralmente as demãos de fiandeiras se davam ou como homenagem à dona da casa, a “treição”, ou nos preparativos do enxoval da moça que ia se casar,

Rosenilda: é riunia assim pra fiá, né?

Roseli: cantano cum aquela aligria

Rosenilda: pra levá pra tecê as cuberta pá rumá o inxoval, pa casá (...) aí esa ficava lembrando da época qui esa fiava, discaroçava.

Roseli: intão saia aquelas músicas lá que a gente nuca nem ouviu falá.

Rosenilda: tinha que fazê as cuberta pá casá.

Roseli: é, intão elas ficava lembrano de quando elas fazia preparando pa casá, né? Aí quanto mais, as pessoas mais véia tem, mais coisa diferente sai, né? Porque as de hoje já tá assim bem atualizada, mais eu lembro muito é das músicas do, do...

Rosenilda: do Tunico e Tinoco

Roseli: É Tunico e Tinoco. Essas saia, “na bera da tuia”, “sereno da madrugada”, (...) Meu pai sabia cantá música que eu gostava dimais. Sabe, “felicidade foi imbora”, aquês trem minha fia. (...) tinha uma, Marcinha que essa era antiga eu, eu lembro, lembro do,do meu pai cantá ela lá. É num sei se eu sei ela não. Era assim: “ a foia do mato cai/ furniga carrega e come/ tá chegano o tempo das muié tratá dos home²²¹”.

O relato nos informa de um sentido para essa demão: era o momento do grupo de mulheres da comunidade rural ajudar na preparação do casamento. Como um ritual, é a demão de fiandeiras, um momento de celebrar mais uma família na comunidade. O clima de alegria, o cantar, o trocar verso traduziam um entrelaçamento entre trabalho e festa que dava a tais práticas uma importância grande na vida dessas mulheres, cuja responsabilidade em vestir e suprir as necessidades da casa era recebida no círculo de conhecidas e companheiras de situação. A demão de fiandeiras, especialmente em forma de “treição”, era também uma forma de homenagem:

D. Dina: a treição era (...) surpresa, né? (...) Chegava de madrugada. Tratava, tinha a casa, tinha o nº da cabeça, né? E ia pá casa daquela, é que os primero que cunvidava os ôtos pra faze, né? Passava a

²²¹ Entrevista com D. Conceição Pereira Fernandes e suas filhas Roseli Pinto Pereira e Rosenilda Pinto Pereira. op. cit

noite sem durmi (...) ficava o dia intero trabaiano e a noite tinha o baile ainda (...) tinha festa de novo. Nó, mais era bõ dimais! (...) pegava as pessoa durmino, o dono da casa que ricibia a treição, tava durmino, aí só acordava cum os fuguete (...) e aí sortava os fuguete, eles começa assustá, né? Aí chegava todo mundo cum as ferramenta. Ali a maió parte, quando era home era pá batê pasto ia cum as foice e as muié com as roda e os balai de agudão (...) tinha as turma de fazê cumida (...) é, as veiz,, tinha a turma de cardá, de fiá, né? Que as veiz o agudão era pôco e as fiadera era muito, tinha veiz de juntá até quarenta e duas fiadera (...) muitas veiz tava pricisano batê o pasto, né? Aí num quiria dá só de home, aí dava treição de muié, tamém, né? (...) lá nós fazia é motivo de festa mesmo, tava todo mundo riunido naquela aligria, né? Que era uma festona mesmo, ali as muié cantava o dia intero aquele farrão, num via o dia passá (...) quano tava ficano, assim depois do aimoço, ali pás treis hora já os home ia prepará, né? A torda. (...) As treição era mais na seca quando já tinha cuidó o agudão intão fazia isso lá pá junho, julho é no tempo da seca²²².

Realizada em conjunto com uma demão para bater o pasto²²³ ou mesmo como momento só de mulheres, a demão de fiandeira era um espaço de festa e encontro. A cantoria, muitas vezes, para além da diversão, tinha a função de transmitir uma mensagem. Como agradecimento da realização de uma demão ouvimos os seguintes versos: *senhora dona da casa/ escuta o que vô dizê/ nós tá tudo cum saúde/ nós tem que te agradec.*”²²⁴. Ou então, um chamado para participar: *vem cantá o cumpanhera num me dexe cantá só/se sozinha canto bem/companhada canto mió*. Nos versos as notícias de família, as vontades, os desejos iam sendo recompostos como forma de interação entre uma e outra mulher. *Quero vê felicidade de mãe, fio e pai/ como Jesus, Maria e José/ nossa casa viva bem ai, ai*²²⁵.

“Era bõ dimais”. As palavras de D. Dina marcam uma sensação do passado, uma avaliação do que passou e que, no seu presente, não mais possui ressonância. A partir do trabalho de construção de relatos sobre as demãos, buscamos encontrar locais nos quais ainda se faziam demãos de fiandeiras. Porém, como já indicamos, o desuso da indústria do algodão fez tal prática tornar-se rara, mas pudemos alcançar uma, ainda que a mesma tenha sido

²²² Entrevista com D. Dina, op. cit.

²²³ Segundo o Sr. Joaquim Pereira, quando a demão era de homens e de mulheres era chamada de “demão dois cano”, lembrando a espingarda preferida na região que possuía dois canos.

²²⁴ Cantiga de demão de fiandeira cantada na demão na casa de D. Maria de Fátima Almeida, na Fazenda São Miguel, Ouvidor-GO, em Junho de 1997.

²²⁵ Idem.

realizada a partir do pedido de D. Irenita de Moreira Felix, ex-moradora da Fazenda Barreiro Município de Ouvidor, à sua sobrinha que tinha adquirido algodão e pretendia tratá-lo em casa. Sabendo de nosso interesse por demãos, D. Irenita nos prometeu “arranjar uma” e assim o fez.

Dessa forma, em 1997, participamos da demão de fiandeiras na Fazenda São Miguel, Município de Ouvidor, realizada por iniciativa da dona da casa D. Maria de Fátima de Almeida. A festa, como pudemos observar, compunha um clima especial. Não havia cantoria como outrora, mas a música saía do barulho macio das mais de quarenta rodas em atividade. O algodão fora comprado pela dona da casa, não mais aquele produzido na própria fazenda²²⁶.

Perguntávamo-nos o porquê da realização daquela demão se o seu elemento principal, o trabalho com o algodão, já não era mais essencial às famílias na roça. Ao contrário de outros tipos de trabalho coletivo, como o bater do pasto ou a limpa do rego d’água, fundamentais no presente de quem vive na roça, a lida com o algodão perdeu a sua função na vida de quem ali está. As vestimentas, o enxoval, os tecidos necessários no cotidiano são adquiridos em lojas urbanas. Do tempo em que o pai do Sr. Agenor Silva vestia roupas tecidas no tear, ao tempo da realização dessa demão, foram transcorridos anos de mudança, em que a participação no ambiente urbano foi ampliada de forma a trazer para dentro das casas rurais novos modos e novos instrumentos necessários ao dia a dia, como as roupas.

No entanto, a demão de fiandeiras na casa de D. Maria de Fátima acontecia, reunindo mais de 80 pessoas. Eram quarenta e cinco fiandeiras, cinco mulheres tomando conta do almoço, e muitas crianças e homens circulando pelos vários cantos da casa nos quais estavam distribuídas as rodas que fiavam o algodão. Nossa presença não deixou de ser fator de diferença²²⁷, à medida que como “o outro que observa” também éramos observadas. Não nos furtamos a questionar o que significava para as pessoas que ali estavam aquele dia.

Perguntamos a D. Leontina de Almeida, mãe da dona da casa e moradora da Fazenda Barreiro, Município de Ouvidor, região próxima ao local da demão, se o dia estava diferente daqueles ocorridos no passado. Para nossa surpresa a resposta foi um não.

²²⁶ Durante a pesquisa não identificamos, nas áreas rurais alcançadas, nenhuma plantação de algodão.

²²⁷ Nesse período a pesquisa que desenvolvíamos era empreendida por um conjunto de três pesquisadoras, graduandas em História pelo CAC/UFG. Éramos eu, Márcia Pereira dos Santos, Ione de Lourdes Costa Vaz e Aparecida Candido Freires.

Indagamos o porque e a resposta foi curta: “*Só as véia sabe fiá*”. Só quem, no passado, fiara controlava as quarenta e cinco rodas, que trabalhavam. A resposta nos fala mais do que parece. O sentido de tal prática no passado implicou a existência de um saber-fazer que essas mulheres mais velhas tinham que, no seu modo de vida, aprender. Porém, para suas filhas e netas, este saber fazer já não é necessário.

Todo o processo de descaroçar o algodão, batê-lo, cardá-lo, fiá-lo, fazer as meadas, tingi-lo e, daí, tecê-lo, envolvia um conjunto de conhecimentos que no passado compunha grande parte do universo feminino na zona rural. No presente, todavia, esse saber perdeu o sentido em relação às necessidades de quem ainda vive no campo. A nossa questão é: porque realizar uma prática, cuja função principal, o trabalho com o algodão, não mais se justifica?

Se tomarmos a prática simplesmente por ela mesma, podemos interpretá-la como um ato de recordação. Ou seja, convoca-se a demão como meio de fazer reviver o passado e, circulando por entre as fiandeiras, ouvimos histórias, risos, recordações do tempo em que fazer isso era tarefa quase ordinária. Tal perspectiva, no entanto, não nos convence, pois seria ler tal prática atribuindo-lhe uma imobilidade que, a nosso ver, ela não possui, justamente porque não ocorre como no passado. Ao contrário, ela pode acessar as lembranças do passado justamente porque não o reproduz, ou melhor, não o faz acontecer de novo. Nesse caso, a demão se coloca como elo com a lembrança, mas situa-se justamente, acreditamos, num ponto de mutação, ou seja, num processo de mudança de sentido possibilitado pelo universo histórico de transformação porque passa o campo e a vida de quem nele está.

Ao acontecer em 1997, a demão de fiandeiras reordena seu sentido. Se antes o trabalho e a festa, entrelaçados num mesmo momento, como exposto anteriormente em relação a outras práticas de trabalho coletivo no mundo rural, explicavam o seu acontecer no contexto das necessidades vividas pelo grupo, no presente, tendemos a perceber a demão de fiandeiras como uma festa no seu sentido de sociabilidade e encontro social, em distinção à antiga festa que, ao mesmo tempo, era trabalho necessário. Isso porque nesse dia de demão reunia-se não uma “comunidade”, em que as práticas coletivas de trabalho e festa explicam uma organização de sobrevivência, ou nas palavras de Certeau, uma forma prática de taticamente resolver, no próprio grupo social de referência, os problemas e situações

adversas que aflijam seus membros. Nesse caso, essa demão não possui a especificidade que possuía no passado, não é mais essencial para o grupo.

No entanto, o acontecer da demão, em 1997, caminha, temos por suposição, num sentido de festa de encontro. Não mais o entrelaçamento trabalho/festa que outrora ordenara esse tipo de prática. Nessa demão, o trabalho com o algodão aparece-nos como subterfúgio de um momento que seria de encontro social festivo, no seu sentido, anteriormente discutido, segundo os posicionamentos de Bakhtin. Ou seja, essa reordenação de sentido, ou a (re)significação da prática, atende a uma necessidade do presente: o encontro entre mulheres que, segundo os testemunhos, não se viam há mais de quatro anos, o que não ocorria “no tempo” em que o trabalho com o algodão era necessário.

Nesse caso, a interpretação da cultura caminha no sentido de pensá-la enquanto algo que tem significado na vida das pessoas, como nos diz Certeau: *para que haja verdadeira cultura, não basta ser autor de práticas sociais é preciso que essas práticas sociais tenham significado para aquele que as realiza*²²⁸.

O que nos permite essa conclusão é, justamente, a comparação com outras práticas de trabalho coletivo que pudemos acessar durante o tempo da pesquisa, tanto no ano de 1997, quanto no ano de 2000. As demãos para bater pasto – participamos de duas dessas demãos: uma na Fazenda Barreiro, Município de Ouvidor na propriedade do Sr. Hilarino de Almeida e D. Leontina de Almeida e outra na Fazenda dos Casados Município de Cumari, na propriedade do Sr. Brinco e D. Maurice, ambas em 1997 – têm uma função ainda necessária ao dia-a-dia na fazenda. Trabalho que exige muitos homens, bater o pasto é fundamental nas propriedades, nas quais se cria o gado. Como exposto no segundo capítulo, uma das atividades realizadas nas fazendas acessadas pela pesquisa é a criação de animais, especialmente gado leiteiro que garante produtos destinados à comercialização, como o leite e o queijo. Nesse sentido, o pasto é local de trabalho diário e, portanto, faz-se necessárias essas práticas de trabalho coletivo, por produtores, como é o caso, de quem não dispõe de mão de obra contratada, seja permanente ou temporária. Dessa forma, a demão para bater pasto, a nosso ver, continua sendo estratégia de sobrevivência, ao mesmo tempo,

²²⁸ CERTEAU, Michel de. *A Cultura no Plural*. op. cit., p. 141.

que permite um encontro mais assíduo entre os membros da comunidade. Sua significação está, assim, vinculada ao trabalho diário .

O mesmo ocorre em relação à demão para limpa do rego d'água – pudemos participar de uma dessas demãos, em 2000, na Fazenda Cruzeiro, município de Catalão, na propriedade do Sr Agenor da Silva; demão para preparação de doces para novenas – participamos de uma dessas demãos, em junho de 2001 – e tantas outras atividades que são feitas por trabalho coletivo. Carregadas de sentido de trabalho e encontro solidário, no círculo dos que dele necessitam, estas práticas destoam da demão de fiandeiras, cuja função essencial que, no passado, sedimentava-se no trabalho realizado com o algodão, no presente, em nossa leitura, atende à necessidade do encontro, da festa e não necessariamente a um trabalho essencial no cotidiano das famílias rurais.

A nosso ver, a (re)significação da prática da demão de fiandeiras implica aliar a permanência à mudança. E, nesse caso, o que muda está em um universo de necessidades reconstruídas cotidianamente. Permanece aquilo que o presente cobra. No caso da demão de fiandeiras, mais que fiar o algodão – D. Maria de Fátima nos disse que poderia fiar o algodão sozinha ou apenas com a ajuda das três filhas, já que não era por necessidade urgente – a demão atende a necessidade do encontro social, do momento de “ *ver as amiga que já não via a mais de três ano, depois que fui pa cidade*”²²⁹. Assim, podemos dizer que no passado o trabalho com o algodão forjava a festa, no presente é a festa que forja esse trabalho.

Os traços de uma cultura, suas práticas, seus valores, crenças, costumes, assim pensados, se movimentam num trânsito de necessidades que, nas suas existências históricas vão se transformando. Nesse transformar, a sua significação vai sendo (re)modelada de acordo com a ação dos sujeitos que ali estão. O tempo é sempre a dinâmica relação entre passado e presente, exposta nos relatos.

Nessa linha de raciocínio podemos analisar, também as festas de santo. Realizada no passado sob forte peso da religiosidade, no presente vemos uma nova configuração das

²²⁹ Declaração feita durante a demão na casa de D. Maria de Fátima por uma fiandeira quando questionada do motivo de estar ali.

festas tanto no seu realizar-se, como nos sujeitos que para esse momento convergem. No “antes” dos relatos a festa possui uma especificidade de rito religioso próprio. Era o momento da comunidade se reunir em agradecimento às graças recebidas por promessas, ou mesmo em sacrifício por algum mal que necessitasse da intervenção mágica para solução.

Quando na comunidade não havia uma igreja ou local destinado às novenas, as mesmas eram realizadas em nove casas diferentes. Rezava-se o terço e logo após tinha-se a “mesa de biscoito”, na qual eram servidos variados doces e pães de queijo, biscoito de goma, broa de milho, doce de leite, doce de mamão, doce de banana, doce de lima, doce de cidra, chás diversos, café e, às vezes, até mesmo uma “*pinga para esquentar*”, pois que era principalmente nos meses do frio, maio, junho e julho que se tinham as novenas que celebravam vários santos: Nossa Senhora, nas suas variadas versões, São Sebastião, Santo Antônio, São João e São Pedro. Quando a comunidade possuía um local próprio era aí que eram rezadas as novenas, sendo, em ambos os casos, o grande dia festivo e o pagode que encerravam a novena, realizado na casa do festeiro. Assim nos conta o Sr. Agenor:

Sr. Agenor: aqui na igreja toda vida teve duas festa. Aí, desde que eu intendo pur gente, mais de primero era diferente num tinha dança. Fazia as novena tudo lá na igreja, nove dia lá. Mais lá tinha leilão, tudo mais. Acendia um fogo lá de lenha, nem pindurava lamparina lá, assim, né? Lá de lado fazia um rancho de foia e o leilero saia lá do mei do povo em volta do fogo, tinha um fogo de lenha lá. Quando era no utimo dia, aí ia pá casa do festero, lá ia rezá o terço, lá era um festão e o pagodão era animado mesmo! Hoje tem tudo, tem energia, tem a quadra lá simentadinha (...). Lá é bem arrumadim, cimentadim, banhero arrumadim. De primero não, era de pau-a-pique era de madera assim, ó. Lá era cimitério é, o povo que murria aqui, nessa região era tudo sepultado lá, mais faiz muitos ano. Hoje a quadra é em cima do cimitério, por baxo é só osso. Lá é antigo demais da conta! Nem meu avô sabia contá como cumeço lá, é muito antigo, lá tinha uma cruz de arueira. Ainda tem até hoje, aproveitô duas aruera. A que tem lá hoje é nova (...) Fazia a festa lá, primera que teve lá foi a festa de Santa Cruz depois eles arrumô essa Santa Nossa Senhora de Lourdes²³⁰.

²³⁰ Entrevista com Sr. Agenor Ferreira da Silva. op. cit.

As novenas que acessamos na pesquisa, uma na Fazenda dos Casados, em Junho de 2000, e outra, na Fazenda Mata Cachorro em Agosto do mesmo ano, apresentaram-nos uma recriação da prática de rezar por um santo. A fixação de um lugar para as “reza” é apenas o traço mais superficial do processo. Nosso trabalho de campo nos permitiu o encontro de uma nova festa, em que o ponto central das atenções se dá não na reza, mas sim na “festa”, no palco de diversão que ali se elabora.

A novena, enquanto rito religioso acontece, geralmente, às 19:00 horas em todos os dias. Começa em uma sexta-feira e se estende até a sexta-feira da semana seguinte, sendo que nesse momento a participação é principalmente de membros da comunidade e, na maioria das vezes, há poucas pessoas. O número de participantes aumenta somente quando começam a chegar os “de fora”, ou seja, as pessoas que não são da comunidade rural. Por volta de 20:00 horas, um conjunto musical contratado começa a tocar e a noite festiva se inicia. Segundo o Sr. Agenor:

Sr. Agenor: Hoje em dia tem que pagá o conjunto pá tocá (antes) já ia cá sanfoninha na cacunda.

Autora: O senhor tocava?

Sr Agenor: Eu tenho a sanfona aí, já ia cum pandero cum tudo (...) quando eu era piqueno nós mudô pra qui era cum cavaquim. O pai comprô um cavaquim pra mim. O pai toda vida gostava que os minino dele tocava algum instrumento qualqué. Comprô o cavaquim. Ih, tinha moradô dimais, no mei da semana, pricisava sê dia de sábadô não, mei de semana, hora que iscuricia ocê via juntadim de gente, eles juntava que ia dançá, dançava lá no sereno, lá no terrero. Assim, ó tocano no cavaquim e ôto na cuié, juntava duas cuié, né? ôto tocano cavaquim, dançava até meia noite, depois disso ia todo mund imbora. É, dia de sábadô ia até mais tarde, ôto dia ia pro`ta casa, ota casa, chegava lá rezava o terço (...) Eu tinha uma sanfona (...) na noite de São João e era os véi tudo junto, né? Tinha muita gente, Nossa Senhora! Dimais da conta, aí tinha aques cantadô. Vinha da roça tinha festa aqui na igreja, vinha da roça e já vinha direto pá novena, pra festa, facão na cintura, tudo sujo discalço, num carçava butina não, pricisava vê. Ia festa discarço, anda discalço, passava apertado. Tinha um véio que morava aqui, eleia nas festa carçado de precata, dançava carçado de precata, precata de coro iscuro, cê, sabe, né? (...) Meu avô morreu sem nuca ter carçado o carçado, ele era só precata que ele mesmo fazia, levantava cedo carçava a precata, morreu de véio mesmo. Agora hoje não, minino já nasce carçadim de meia. Não, uma vez eu era grandão já, rapaizim tinha uma festa e o pai foi na cidade comprá uma butina pra mim, nunca tinha carçado chinelo de abutuá assim, intão o pé num tinha acostumado quesse trem e fui pá festa mancano, machucano,

O relato chama a atenção para os sujeitos da festa. Quem tocava, quem rezava, quem se divertia eram os membros da comunidade. Mesmo da roça, aqui o sentido é a plantação, se encaminhavam para a novena com os trajes costumeiros, a roupa do trabalho e a precata do dia-a-dia. Na realidade, o Sr. Agenor chama a atenção para a própria festa de hoje, nas quais o traje, o calçado, o conjunto de cantores e os próprios participantes já não mais são aqueles que eram. Nesse caso, a festa do santo, no presente, adquire novos traços que implicam em nova dinâmica de seu acontecer.

Na novena da qual participamos na Fazenda dos Casados, os próprios festeiros, apesar de serem da família, não moram na zona rural. Quando indagamos à festeira, Dona Julieta Ferreira da Silva, o que estava achando da festa e ela nos dizia que *“tava boa, vei muita gente de Catalão”*. O grande público já não é mais a comunidade rural, mas um círculo maior de pessoas, principalmente da cidade. Ainda que, como já apontamos, as novenas conseguissem reunir um número maior de pessoas, além dos membros da própria comunidade, no passado, a maioria dos participantes eram do local e de outras regiões rurais próximas.

No presente, a festa de santo pode ser lida como tendo nova significação. O aspecto ou a “parte religiosa” fica restrita aos membros da comunidade rural enquanto a “festa”, na qual se dança, se bebe, se diverte é para todos. Ou seja, ela recria um espaço de sociabilidade que aproxima sujeitos distanciados, talvez não só pelo espaço, mas também por modos de vida, práticas, valores e costumes. Notamos que a comunidade se reúne em reza e festa e cria, a partir das mudanças que vive, formas de manter suas crenças e ritos ainda que estas lhes pareçam diferente, ainda que *“hoje os jove qué mais dançá que rezá, intão na hora da dança a festa tá mais cheia”*²³². Nesse caso, contratar um conjunto musical, que sabe tocar as canções que agradam a todos, não mais as violas, sanfonas e “colheres”, mas guitarras e teclados, se faz necessário; não mais o rancho de folhas, mas um centro comunitário ou uma quadra “cimentadinha”, mudanças externas que vão nos dando a

²³¹ Entrevista com Sr. Agenor da Ferreira da Silva. op. cit.

²³² Declaração de D. Julieta Ferreira da Silva, durante noite de novena na Fazenda dos Casados em Junho de 2000.

dimensão de passado e presente que tais práticas nos apresentam. Segundo D. Maurice ela e seu esposo quase não dançam mais nas festas, pois “*o povo hoje só dança esse tal de lambada. Toca xhote ês dança lambada, toca o que fô ês dança lambada, aí quando tá muito chei nois num dança, nosso sistema era do xote, da ranchera e nóis dança quando tá mais vazio*”²³³.

No momento em que escrevíamos o presente texto mais de uma vez ouvimos o anúncio em carros de propaganda de “grandiosa festa em louvor a...”. Recebemos o convite para participarmos da festa de São Sebastião na Fazenda Mata Preta e, ainda, o convite para a festa de São João na Fazenda dos Casados, local em que pudemos participar de um mutirão para descascar lima e preparar os doces para a festa.

A permanência dessas festas nos indica, acreditamos, que em suas práticas e credos os homens e mulheres da roça vão reordenando seu mundo frente ao que lhes chega. Isso, na maioria das vezes, aponta para a capacidade de apropriação e (re)significação que a cultura popular rural possui no que se refere às práticas que, no presente, ainda são necessárias para a própria manutenção do grupo.

O que percebemos nesse processo é uma tentativa de preservação de modo de vida. Resistência à perda de referenciais de mundo de pessoas que vivem de acordo com uma lógica baseada no trabalho com a terra e na relação direta com a natureza. Isso muitas vezes significa o apego ao lugar e ao grupo social que sustentam uma identidade:

*Sr. Agenor: eu num gosto da cidade. Aqui tem mais coisa que na cidade. Aqui ocê vê o passarim cantá. Tudo aqui é mió que na cidade, tudo. Eu num gosto de barui atrapaiano eu durmi direito, urrano. O povo na cidade dórmi é de madrugada. Aqui eu durmo cedo, agora eu vô durmi mais cedo. Lá na cidade vira uma confusão. A gente acostuma cum aquele horário de durmi e de levantà. Neim! Até a água é mais ruim*²³⁴.

A imagem construída pelo Sr. Agenor em relação à cidade aponta para uma leitura que, podemos dizer, implica na concepção de que o mundo do outro, que não se molda segundo a lógica que explica a própria vida, é um

²³³ Declaração de D. Maurice durante demão para descascar lima para a festa de São João da Comunidade dos Lourenços, Fazenda dos Casados, em Junho de 2001.

²³⁴ Entrevista com Sr. Agenor Ferreira da Silva. op. cit.

mundo quase inalcançável. Por seu lado, esse senhor participa da velha oposição que cria imagens excludentes entre si, de campo e cidade. Regida pelo trabalho, do nascer ao pôr-do-sol, a vida do Sr. Agenor e de outros que com ele partilham de um universo cultural, responde à sua lida diária que é diversa da vida na cidade. “Até a água é ruim”, por que destoa de um sentido de mundo. Mas, esse mundo sabe que vive em transformação e a hipótese ou possibilidade de ir para a cidade, ainda que negada, não é ausente nos relatos:

D. Ana: Ah! Eu acho aqui muito mió. Eu não posso falá que não vou mora lá, as veiz até tenho que morá. Sabe, porque Catalão, a gente assim, se bem dizê, só a casa, né? Agora se ocê quizé passia num tem quintal, num tem planta, num tem um mato. Porque eu sô acostumada a mexê cum essas coisa, mexe cum porco, cum vaca. Lá num tem isso, né? Lavá goma, lamparina num tem, intão é isso. Agora o que eu vô fazê lá, né? Eu sei custurá mais eu num gosto nem de olhá máquina de jeito niium²³⁵.

O que descobrimos no universo da cultura popular rural foi a busca por manter uma identidade e um sentido de mundo, ordenado pelo trabalho com a terra e pela existência em comunidade. O apego ao lugar e ao saber-fazer ali construído reforça a resistência ao esfacelamento de um modo de vida, uma luta contra o desenraizamento que a saída da terra significaria. Esse mundo rural ao se transformar recriou seu próprio sentido de existência (re)significando práticas, valores e costumes que caracterizam sua vida. No presente, esses homens e mulheres se mantêm como sujeitos do campo, como homens da roça, como caipiras. Pessoas que, dia-a-dia, experimentam uma existência em que trabalhar a terra é festejar a vida e festejar a vida é trabalhar a terra.

Capítulo III

²³⁵ Entrevista com D. Ana Alves Rodrigues. op. cit

TRABALHAR E FESTAR, FESTAR E TRABALHAR: A CULTURA POPULAR RURAL RECOMPOSTA PELAS MEMÓRIAS

muié

**“A foia do mato cai,
furmiga carrega e come
tá chegano o tempo das
tratá dos home”
(Cantiga popular)**

Recompondo as histórias de homens e mulheres que habitam o campo, este capítulo tem como matéria prima as memórias que nos foram contadas, esperando que os elementos de significação, nelas contidos, possam ser alinhavados num sentido que suas existências possuem e que nos informa a maneira desses sujeitos pensarem o seu mundo em transformação.

À semelhança do detetive, detivemo-nos nos detalhes, nos sinais²³⁶, nas cores, nos gestos, cheiros, canções, lamentos e nostalgias que nos foram apresentados. Para a pesquisa, o campo, nesses relatos, assume uma feição múltipla e salpicada pela consciência de que tudo se transforma e que o relembrar reconstrói o sentido do passado, à medida em que o presente lhe oferece um quadro de significação para o que passou. As experiências contadas nos remetem a um modo de enfrentamento das dificuldades da vida nas roças que não possuem uma linha de tempo, com datas e marcos, mas sim um tempo do que é significativo, daquilo que pode, de certa maneira, permitir que esses sujeitos sejam o que são, pensem e sintam o mundo à sua maneira..

O objetivo é refletir sobre a cultura popular rural no intuito de compreender o que chamamos de uma racionalidade própria dessa cultura. Esse objetivo, em parte, responde à nossa perspectiva de avançar pelo cotidiano rural recomposto pelas memórias dos homens e mulheres

²³⁶ Emprestamos de Ginzburg o termo sinais e toda a referência teórico-metodológica que ele implica, na perspectiva de o historiador permitir-se, a partir do banal e do considerado insignificante, tecer sua trama histórica. Cf. GINZBURG, Carlo. *Mitos, Emblemas e Sinais: morfologia e história*. São Paulo: Cia das Letras, 1989. pp. 143-217.

do campo que a pesquisa alcançou. Como já foi dito, o trabalho do historiador com a memória, via fonte oral, requer, a nosso ver, um cuidado. Por que não nos ocupamos da memória como se fosse um depositário de fatos a nos serem relatados. Pelo contrário, nossa postura é entender o relato que nos é feito dentro de um embate de temporalidades. O passado lembrado é recomposto pelas esferas de experiências e situações vividas pelo narrador, que dão sentido ao que conta e, mesmo, àquilo que não conta, que resguarda do outro.

No caso do sujeito em discussão, compreender como recorda o seu passado é apreendê-lo vivendo num presente de necessidades diversas, acessadas por novas realidades. O rádio, a chegada da energia elétrica, a melhoria no transporte, que implicou em maiores facilidades de contato com as regiões vizinhas, inclusive e principalmente com os núcleos urbanos, o acesso mais direto à escola, a televisão e outros, fazem o mundo do “hoje” parecer muito diverso do que fora o “ontem”. Porém, as referências de mundo, a própria percepção do outro e de si mesmo foram construídas num conjunto de práticas, costumes, valores e crenças que dia a dia enfrentam também a mudança. No entanto, essas “marcas de cultura” não são aniquiladas ou dominadas inexoravelmente pelo que chega aos que ainda têm o campo como espaço de vida. Pensamos a cultura desses homens e mulheres num processo contínuo de trocas, ou seja, estão participando de um contexto maior e estabelecendo com este uma relação de recíprocas influências.

Valemo-nos inicialmente do conceito de circularidade cultural²³⁷, entendendo que o espaço pelo qual avançamos é de uma cultura plural, nas suas relações com o novo. A cultura popular rural, estando inserida num contexto de trocas com outras referências de cultura, a própria cultura da cidade, a cultura via rádio, via televisão e outros, ora se apropria²³⁸, ora recusa o que lhe chega e, nesse movimento, compõe um universo de novos valores, novas práticas, novos costumes que, muitas vezes, são recriações feitas em cima do que se tinha. Assim, a cultura popular deve ser pensada na sua dinâmica e pluralidade, na constante (re)produção de sentidos que a experiência e a história dos sujeitos permitem.

²³⁷BAKHTIN, M. op. cit.

²³⁸Tomamos aqui o conceito de apropriação tal como o mesmo é formulado por Roger Chartier. Cf. CHARTIER, R. op.cit.; “O mundo como Representação” [1989], *Estudo Avançados*, 11(5), 1991, pp.173-191.

No texto *Notas sobre a Cultura Popular*²³⁹ Marilena Chauí convida-nos a pensar a cultura popular a partir da análise do que essa terminologia define, o que ela significa e, como a mesma deve ser pensada fora da idéia da alienação, comumente atribuída ao que se denomina por cultura popular. Essa mesma autora, em *Conformismo e Resistência*, analisando a cultura popular entende-a *como um conjunto de práticas, representações e formas de consciência que possuem lógica própria (o jogo interno do conformismo, do inconformismo e da resistência)*²⁴⁰. A perspectiva da autora responde à nossa intenção de pensar a cultura de grupos situados no campo, como um espaço que, dentro da tradição de separação entre campo e cidade²⁴¹, vem sendo interpretado de diversas maneiras: ora negado porque espaço do atraso e ignorância, ora sobrevalorizado por uma visão romântica, como *locus* da pureza e ingenuidade, o que, de certa forma, parece-nos também uma “negação”²⁴².

Segundo Chauí, nas referências citadas, a categoria povo e, mesmo, popular, são expressões carregadas de indefinições e julgamentos. Campo, homem do campo e cultura popular rural são expressões que também vêm marcadas por uma leitura que os concebe como espaço, sujeito e modo de vida, respectivamente, inferiores. Desde a figura de Jeca Tatu, imortalizada por Lobato como emblema das populações rurais no Brasil²⁴³, até os planos governamentais formulados sob o discurso da necessidade de modernizar o país, notamos a perspectiva que a sociedade brasileira assume em relação às populações camponesas, cujo modo de vida se estrutura em torno da família e dos grupos de vizinhança, com costumes, práticas, crenças, representações de mundo balizadas por uma perspectiva própria, que responde a seu universo de vida e não à lógica de mercado que pretendem esses discursos modernizantes.

A pesquisa, por nós empreendida no Município de Catalão, alcançou um mundo de práticas e costumes marcadamente rurais. Não só no ambiente da “roça”, mas na própria cidade, vemos um mundo organizado

²³⁹ CHAÍ, M. “Notas sobre a cultura Popular”. op. cit.

²⁴⁰ CHAÍ, M. *Conformismo e Resistência: aspectos da cultura popular no Brasil*. op.cit.

²⁴¹ WILLIAMS, R. op cit.

²⁴² A perspectiva para com o campo como lócus da pureza, da ingenuidade e, por isso, lugar da verdadeira cultura popular é discutida por Burke ao analisar o “boom” da busca pelo povo pelos intelectuais europeus no séculos XVIII e XIX. O autor contextualiza essa busca mostrando como a mesma refletia uma necessidade, em alguns países da Europa, como a Alemanha, em se estabelecer uma identidade nacional ou mesmo origem, que criam estar nas “artes do povo”. Cf. BURKE, Peter. *Cultura Popular na Idade Moderna*. São Paulo: Cia das Letras, 1989, pp. 31-49.

²⁴³ HONÓRIO FILHO, W. op. cit.

segundo a sua funcionalidade imediata na vida das pessoas. Particularmente no campo, espaço privilegiado na pesquisa, a configuração cultural se vê marcada pelo que foi passado de pai para filho, porém, como já frisamos, interpenetrada por novos elementos forjados no movimento histórico, anteriormente apresentado, que criou demandas e exigiu dos homens e mulheres que ali estão novas respostas. Nesse sentido, justifica-se nossa linha interpretativa para com a cultura popular rural: é preciso ter claro que é dinâmica, plural e que está em constante movimento de apropriação/recusa/(re)apropriação/aceitação.

O ponto de partida deste capítulo, destinado à cultura popular rural, é a percepção da mutabilidade da vida dos homens que ainda partilham de referências dessa cultura. Quando ouvimos os versos: *a foia do mato cai / furmiga carrega e come / tá chegado o tempo / das muié tratá dos home*, entendemos que expressam a consciência da mudança, a leitura de que a existência não é mais como era antes e essa certeza se torna a tônica de recomposição das memórias que tomamos como subsídio de nossa discussão. Memórias que, como já salientamos, nos falam mais de sentidos de mundo que de fatos e acontecimentos. Nesse caso, ao tentarmos recompor referências dessa cultura popular rural, partimos de recriações da mesma que se dão num movimento de tempos, passado, presente e futuro se interpondo no que foi, no que é, no que poderia ter sido e no que será da vida de cada um daqueles que compartilharam conosco suas lembranças da roça.

3.2. Trabalhar e Festar, Festar e Trabalhar: cotidiano rural no sudeste goiano.

Marcada por costumes, valores, práticas e representações a cultura popular rural compõe-se fundamentalmente do que é mais imediato e corriqueiro: o trabalho para a sobrevivência:

D. Dina: o meu pai era fazendero, era, (...) nós tinha um chãozim, mais nós trabaiava muito, sim mesmo, nós, ele num tinha fio home. E quando ele foi ganhá fio home foi cum essa muié, a terceira. Aí as coisa tava mió um pôco, né? Mais nós que era fio cum a minha mãe, trabaiô dimais. Trabaiava pra ele, trabaiava pra ela tamém.

Autora: tinha que trabalhá na roça também?

D. Dina: tinha que trabaiá na roça! Nós levantava, minha fia, de madrugada, quando começa a clariá, nossa, gente sofri dimais!(...) Foi muito difucudoso, nossa vida. Muito difucutos!. E levantava de madrugada ia pá roça trabaiá e quando o sol levantava um poquim ia pá casa, cuida das coisa de casa. Arrumá a casa, cuidá e, e, depois hora qui cuidava um pôco da casa vortava pra roça, novamente. Quebrá mio, rancá feijão, só, só, num fiz batê arroiz (...) quando minha mãe morreu eu num tinha nem três mês direito (...) é desde de criança. Nossa, é panhá agudão, tudo nós fazia lá. Depois do, do, de tudo que tocava pra nós, nós panhava agudão, trazia pra casa, era nós qui tinha que mexê cum agudão, era nós. Talvez nós ia iscaroçá, se contá ninguém credita, ia iscaroçá o agudão, né? Depois ôta hora, o dia qui num tá, num ia iscaroçá ia cardá. (...) tinha iscola igual essa terceira isposa de meu pai ela foi pra lá de ruim pra mim, era um inferno, né? Num tinha iscola fácil, não. Quando tinha iscola era o d'intirim, pur isso qui ela num dexava a gente istudá²⁴⁴.

A exposição de D. Dina nos fala do princípio básico que rege a vida dos homens do campo: seus afazeres cotidianos. Tudo gira em torno da lida com a terra, as plantações, o roçado, o trabalho convergindo para a satisfação de suas necessidades. Nesse caso, as pessoas que ali vivem se organizam e são organizadas, segundo as necessidades que precisam atender.

A vida na roça começa cedo. O ciclo do dia começa de madrugada, com o tirar do leite, o apartar dos bezerros, a ida para os roçados, o cuidado com as criações²⁴⁵, o fazer dos queijos, a lida dentro da casa, o preparar do almoço e outras tarefas que ocupam homens e mulheres até o pôr-do-sol. No ciclo da vida, o aprendizado de viver da terra começa na infância:

²⁴⁴ Entrevista com D. Bernardina, D. Dina, 60 anos, pequena proprietária, moradora em Catalão onde exerce a atividade de ajudante de serviços gerais, em 08/10/97.

²⁴⁵ Assim são definidos porcos, galinhas, patos e outros animais criados próximos à casa.

Sr. Joaquim: é meu avô gostava demais, né? De fazê mutirão, intão acunticia muito, né? A gente vivia lá. Agora nesse tempo a gente era minino ainda, né? Num ajudava mais tava no meio, ali veno (...) E tava veno o que tava acunteceno, né? A gente ia lá no sirviço dos home e tamém vortava pra casa, lá onde tava as muié trabaiano, intão a gente sabia, né?

D.Arminda: intão reunia né? Pra saí mais rápido a plantaço, né? Que teve que, cada plantaço tem uma épua certa de plantá, passano as veiz num dá, né?

Sr.Joaquim: é, e o povo parece que tinha mais união, assim, né?(...) Às veiz tava muito apertado, assim, no tempo da capina, né? Aquelas pessoas, assim mais fraca, mais pobre, que tava cum a roça no mato, que tava apertado, intão riunia num dia de domingo e limpava a roça dele²⁴⁶.

O trânsito feito pelas crianças entre o trabalho dos homens e mulheres era um processo de aprendizagem. No acompanhar das funções de pais e mães, as crianças adquiriam o saber-fazer necessário a sua vida de homens e mulheres da roça²⁴⁷. Era, ainda, nesse participar do trabalho, das práticas, que se adquiria os valores e costumes que regiam a vida de cada um nas comunidades rurais:

D. Ana: qué vê? O pai morreu era, cê sabe, eu nem cunhici ele, quando ele morreu. Aí, a mamãe ficou cum quato fii piquininim, né? Intão ela trabaiaava, ela ticia pos'ôto, lavava goma, é direto, pra cuidá de nós. Intão depois, aí nós já trabaiaava, aí cada um cuidava de si, né? Fazia o seu, aí eu peguei aprendi a tecê, depois aprendi a lavá goma, depois torrâ farinha, depois lavá rôpa pos'ôto (...) aí fui panhá café, aqui era só cafezal pra todo lado, né?(...) depois nós ficô moça aprendi a fiar, fiava, desfiava, agudão, agudão pos'ôto, de primero era uma vida custosa, Deus me livre²⁴⁸!

O aprendizado de que nos fala D. Ana é de trabalho. Acompanhando a mãe, a menina ia aprendendo os afazeres que, em pouco tempo, comporiam o seu universo de mulher da roça. A lida com o algodão, fundamental para todas

²⁴⁶ Entrevista com Sr Joaquim Pereira, 75 anos, e D. Arminda Pereira, 70 anos, proprietários de fazenda, na fazenda São Miguel, Município de Ouvidor-GO, em 01/02/1997.

²⁴⁷ Garcia e Scamaral a partir de pesquisa em Goiás, analisam o saber rural como advindo da experiência de vida dos grupos, especialmente, naquelas travadas pela família rural. GARCIA, O.C. & SCAMARAL, E. "Saber e Cultura na Família Rural" In: MEIRY, José Carlos Sebe. (Re)Introduzindo História Oral no Brasil. São Paulo: Xamã, 1996. Série Encontros. (Encontro regional de História Oral – Sudeste/Sul, 1995.)

²⁴⁸ Entrevista Com D. Ana Alves Rodrigues, 65 anos, proprietária de fazenda, na Fazenda Mata Preta, Município de Catalão em 20/ 05/00.

as famílias, formava um conjunto de saberes que, passados de mãe para filha, era um componente da vida dessas mulheres, envolvendo um longo processo de fabrico de vestimenta para todos. Segundo Sr. Agenor:

Sr Agenor: A mãe fiava e ticia (...) Meu pai nunca uso rôpa de loja. Nem carça, nunca vistiu uma carça qui num fosse de tiar. Não adiantava comprá que ele num vistia, não. As rôpa do pai, tem dois terno de rôpa do pai aqui guardado. O modelo da rôpa, era, do pai, a rôpa dele, ó, a carça num tinha arça não, marrava uma prisía, aqui atrás tinha uma laçada, marrava um currião pur cima, mais num tinha arça não e a camisa era fechada até aqui, ó (mostra na altura do peito) (...) era tudo de manga cumprida e era tudo tecido tamém, tinha as grossura fiava pá fazê carça, fazê camisa, fazê cuberta, né? E tinha todo tipo de fiado. A mãe até hoje fia(...) as minina tudo aprendeu fia (...) até eu²⁴⁹!

A indústria caseira do algodão era necessária, pois era o único meio de vestir a família. Espaço feminino por excelência – o fato de o Sr Agenor afirmar que até ele sabia fiar nos parece uma forma de dar ênfase a importância do processo na vida do roceiro - o saber lidar com o algodão era, geralmente, controlado pela mãe com o auxílio das filhas. O enxoval, fundamental para a moça poder casar, era confeccionado na própria casa materna. O sortimento de lençóis, toalhas, forros, cobertas e outros, cabia à noiva providenciar, às vezes, desde a infância a menina começava a formar seu enxoval.

O cimento de formação da vida dessas pessoas era um aprendizado cotidiano, a infância era o momento de ir aos poucos aprendendo a viver, a participar de tudo o que compunha o mundo no qual se encontrava. Nesse contexto, acompanhar a mãe ou o pai era o principal meio de educação.

Sr. Agenor: Nós carriava era cum carrim de boi. Ia na cidade era de cavalo. Ia na cidade de carro de boi, fui muito na cidade de carro de boi. Ia im festa inchia o carro de boi, cama, trem de cumida, é levava de tudo, tudo,tudo! Até água pá tomá no camim! Doce, biscoito, tudo, e o carro de boi chegava lá, incostava o carro de boi, colocava, o boi no pasto lá, chegava a hora de vim imbora pegava o boi e trazia. E, naquele tempo, tinha muita gente, era aquela coisa. Nós ia de a pé, catano fruta no cerrado, pegano mangaba tudo de a pé e ôtos dento do carro. Cansava entrava dento do carro. Ficava lá semana. É a condução, o transporte era o carro de boi e o cavalo, nem uma carroça a gente tinha. Na hora que tirasse muito leite, fazia requejão. Dava fim de semana, levava requejão de cavalo. Depois pegô comprô disnatadera e tirava creme, né? Levava na

²⁴⁹ Entrevista com o Sr. Agenor Ferreira da Silva, op.cit.

*cidade de cavalo tamém, dois latão, eu era piqüeno quando eles iam e punha eu no cavalo e aqueles latão na garupa*²⁵⁰.

A vida exigia um constante acompanhar de todas as atividades dos pais pelos filhos. O carro de boi, o cavalo tornam-se, nesse contexto, objetos do rememorar como se pudessem traduzir ruídos e sentidos de tudo o que se fazia. Durante a entrevista, Sr. Agenor dizia poder ouvir o barulho, para seus ouvidos uma música, do carro de boi. Acompanhar o pai era o meio de estar se inteirando de tudo, do que se vendia, do que se comprava, dos homens que se encontravam, dos negócios a ser feitos quando se tornassem adultos. O contexto familiar colocava a criança no circuito de relações necessário a sobrevivência. O ir à cidade, quase uma aventura, era o momento de estar também tomando contato com o que não era cotidiano:

*Sr. Agenor: É, e tamém não ia na cidade toda semana não. As veiz, ia duas veiz por mês depois, passô, eles o caminhão pra puxá o creme. Passava de oito im oito dia, passava ai pegano. Naquele tempo não tinha istrada direito, a istrada era feita de inchadão, num tinha patrola, esses trem num tinha não. Tudo era diferente, tudo! Trabaiava numa dificuldade e aquilo era bão demais! Muito mió do que é hoje. Era bão, porque tinha muita gente, né? Pra ajudá. Hoje nós ficô suzim na roça. O povo foi tudo imbora pra cidade, né? Até os fii! O Juin fica ai só no fim de semana, sábado e dumingo, o mei da semana eu tô suzim*²⁵¹.

A consciência de estar sozinho na roça traduz a distância de um tempo em que ter a família, pais e filhos, dentro de casa era fundamental para a sobrevivência, pois o trabalho era realizado por estes, ainda que tivesse muita gente na roça, como nos diz o Sr. Agenor, não se tinha condições de ter mão de obra contratada. Nesse caso, era no seio da família que a provisão de braços tinha que se estruturar. Pensando com Antônio Cândido, percebemos *que no regime de economia de subsistência, é possível exercer as atividades da lavoura em base exclusivamente familiar – cada família bastando-se a si mesma e podendo, em consequência, viver relativamente isolada, sem integrar-se noutra estrutura mais ampla. Trata-se, porém de fato raro, e quase sempre transitório*²⁵².

²⁵⁰ Idem.

²⁵¹ Idem.

²⁵² CÂNDIDO, A. op. cit. p. 65.

Ou seja, para além da família, é o grupo de vizinhança que garante a esses sujeitos alternativas para atender as suas necessidades. Observamos que o grupo no qual se inserem essas famílias, a já analisada comunidade, torna-se elemento fundamental, à medida que é esteio da elaboração de práticas sociais em que um conjunto de famílias se ajudam mutuamente. A estratégia fundamental desses grupos é o trabalho coletivo²⁵³:

D. Santília: Êze avisa, sim as pessoas sim, uns 15 dias antes convidano o pessoal pá dá a dimão. E aí, no, chega no dia, junta aquele pessoal tudo pá dá aquela dimão. Assim, muita das veiz as pessoas necessita daquilo porque num tem dinheiro pá pagá, né? Intão ali trabaia o dia todo, fazeno a dimão. É trabaiano prês, e logo vem o almoço, êse almoça, depois mais tarde tem o lanche, lancha e quando é ali das três hora indiante aí tá tudo dispensado, né? E a maiuria das pessoas que faiz dimão é pur necessidade (...) É, limpa de roça, sim quando a roça tá muito suja, né? Faiz dimão pá limpa, é siivço que es mais faiz é esses, é bateção de pasto²⁵⁴.

Do trabalho coletivo, mutirão ou demão, emerge uma marca fundamental da cultura popular rural: a relação de solidariedade que une as famílias num contexto de troca de trabalho, ou seja, troca de ajuda nas tarefas em que os braços da família não são suficientes para atender suas necessidades. Geralmente as tarefas realizadas durante o dia de demão necessitam de muitos braços, como é o caso da demão para bater de pasto.. Relembrado como uma festa, o mutirão assume um sentido especial nos relatos, à medida que trabalho e festa tornam-se a mesma coisa ou melhor dizendo, entrelaçam-se num momento único, rompendo a dicotomia trabalho/festa – festa, nesse caso, entendida como momento do não-trabalho²⁵⁵ – e que em um mesmo momento atendem tanto a uma necessidade material

²⁵³ Sobre mutirão ver CÂNDIDO, A . op cit, pp. 67/69; FRANCO, Maria S. C. *op cit.*; SANTOS, Márcia P. op.cit.

²⁵⁴ Entrevista com D. Santília José Pires, 43 anos, ex-moradora e proprietária de fazenda, na Fazenda Tainha, Município de Davinópolis, em Agosto de 1995.

²⁵⁵ Pensamos a categoria festa a partir de alguns autores. Cf. ABREU, M. “Festas e Cultura Popular na Formação do Povo Brasileiro. In: revista *Projeto História*. São Paulo: Puc, (16), fev/98; ALMEIDA, J.A. “Todas as festas, a festa?” In: SWAIN, T. N. (Org.) *História no Plural*. Brasília: Ed. UNB, 1994. MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Festa no Pedaçó: cultura popular e lazer na cidade*. 2ª Ed. São Paulo: HUCITEC \ Ed. UNESP, 1998; FREIRES, Aparecida Cândida. *O momento Festivo da Prática da demão*. Catalão : UFG\ CAC. 1987. (monografia); GUIMARÃES, Rosângela. *Festas: Um espaço da prática social nas localidades rurais*. Catalão: UFG\ CAC, 1997. (monografia); BAKHTIN, M.op cit.

quanto a uma necessidade lúdica. Nesse sentido, o trabalho é re-elaborado como diversão, o que, a nosso ver, produz um sentido de trabalho distinto do que comumente entendemos por trabalho²⁵⁶. Nos relatos que temos sobre o trabalho no dia de mutirão sobressai o aspecto de festividade:

Roseli: também, Marcinha, as veis nem era pra, pra'sim, só pra vê aquele serviço pronto, as veiz era o único dia, porque na roça cê sabe, trabaia de sol-a-sol e também, assim, difícil, a noite, geralmente, tão cansado vão durmi, intão as veiz, num tinha nem, nem igreja pá i à missa. Era uma festa de Nossa Senhora d'Abadia, sim, muito raro acontece. Intão eles num encontram, sim, o pessoal daquela região ali, todo mundo junto. Intão, eles fazem isso pra'proximá, sim, pra vê cumé que tá indo a família do vizinho, cê entendeu? Porque, as vezes, alguém até casa, tem filho e o pessoal dali mesmo num fica sabeno, porque as vezes, eles moram, sim, um pôco distante, num tem tempo de, intão, quando eles fazem isso, as vezes, também, é pra, pra, sabe? Uma manera de aproximá de, de, incontrá, cê entendeu? De matá a saudade. Pur'isso a vontade que eles tem de i, cê entendeu? É aí que ninguém num falta, quando convida, eles vão pra isso (...) é uma manera de, é de confraternização, cê entendeu²⁵⁷?

O momento de sociabilidade, de encontro com o outro marca, nesse relato, a idéia de comunidade que o trabalho coletivo expressa. A ajuda ao outro é elaborada não apenas no que concerne ao universo material de troca de trabalho. O mutirão é também o espaço do lúdico, da brincadeira, da licenciosidade que a conversa, durante o bater do pasto, ou junto ao fogão de lenha permite. Segundo o Sr. Tõe D'Olvina o mutirão era festa:

Sr. Tõe D'Olvina: levei a pinga lá pá casa, num podia leva pá casa dele, ele num sabia (...) um dia antes, na sexta-fera, a dimão era no sábado. Aí vei no sábado, o Juaquim falô: "ó de madrugada o sinhô trais

²⁵⁶ Jacques Le Goff ao discutir as concepções de trabalho na Idade Média chama-nos a atenção para o peso que, na tradição do pensamento ocidental, tem o trabalho. Identificado com a escravidão pelos gregos e romanos, o mesmo será visto na Idade Média ora como penitência, paga-se os pecados através da atividade física, ora como forma de aproximação com Deus, o trabalho assumindo a feição de oração e, portanto, sendo necessário como sacrifício diário. O autor, ainda que não trate do mundo capitalista, permite-nos refletir sobre o trabalho enquanto esforço que impede o homem de viver plenamente, ou seja, a idéia do não trabalho, responde ao ideal de felicidade na sociedade capitalista à medida que só está livre do trabalho quem dele não precisa, no capitalismo seria a classe dominante, a burguesia. Cf. LE GOFF, Jacques. *Para um Novo Conceito de Idade Média*. Lisboa: Ed. Estampa, 1986. Sobre o significado da palavra trabalho ver também: BAITELLO Jr, Norval. "O trabalho entre a vida e a morte" In: *Revista Projeto História*, São Paulo: Educ, (16), fev. 1988.

²⁵⁷ Entrevista com D. Conceição Pereira Fernandes e as filhas Roseli Pinto Pereira e Rosenilda Pinto Pereira. op. cit.

2 litro, dexa três litro lá pus companheiro, pá turma tomá no outro dia, 2 litro pá ocêis bebê na chegada, na madrugada”. (...) podia sê di madrugada, isso eu era sortero, no tempo da minha mãe. Eu levantei, minha mãe gostava, era festeria demais da conta! Tava cum idade de, de, quando meu pai morreu, nós ficô mais ela, ficô cum 7 fio e tinha um, cuidava dum (...) o caçula, né? Cuidava, ela ficô grávida, ela ficô grávida de 4 meis(...) Aí, né? Eu medi os dois litro, nós vinha de carrim cum meu irmão. Era três hora da manhã, nós sortano fuguete, tocano sanfona, tocano violão, a turma cantano(...) ele levantô e a barguia tava pá trais (risos) (...) Vei todo mundo pá butua a carça dele atrais deu um trabai! Naquele tempo usava, era, num é aquilo, coisa, que fala hoje não, era cumé que fala, é (...) ciroula (...) tudo tizada nu tialo (...) Aí nós pegava ele, derrubava ele, jogava pá riba, rastô ele, pegava pus pé, levava ele pó terrero, fazia farra, depois foi dançá, o resto da noite, até o dia. De manhã cada um pegô as inxada e rapô pa roça! Nós era uma turma de 30 pião, nós limpô três quarto de mio. (...) essas lata de 20 litro, cheim de mio plantado. (...) ele ficô satisfeito demais! Aí, no, no, aí juntô a turma no sábado foi o pagodão (...) pagode, falava pagode hoje fala é baile, forró (...) tava dançano, o solão raiano e nós tava dançano²⁵⁸!

O relato da demão, feita em forma de “treição” – que era uma demão feita de forma surpresa para alguém da comunidade – informa-nos de como eram estabelecidos os momentos em que era a comunidade, e não um indivíduo, o solicitante do trabalho coletivo. Isso porque como todos se conhecem, todos sabem como vive seu vizinho, por isso a interferência na casa de cada um. Esse laço de vizinhança (re)afirma o elo entre um e outro²⁵⁹. Nesse caso, o elemento festa é a essência, ainda que intrinsecamente ligada ao elemento trabalho, explicativa do encontro com o outro. Esse momento, entendido como de (re)afirmação de laços, torna-se espaço de (re)criação tanto da solidariedade vicinal, fundamental para a vida desses sujeitos, quanto da necessidade humana do festejo, pois, segundo Bakhtin, *as festividades tem sempre uma relação marcada com o tempo. Na sua base, encontra-se constantemente uma concepção do tempo natural (cósmico), biológico e histórico. Além disso, as*

²⁵⁸ Entrevista com Sr. Tõe D’Olvina, op. cit.

²⁵⁹ No estudo *Costumes em Comum*, Thompson discute alguns costumes e práticas culturais populares da Inglaterra nos séculos XVIII e XIX, chamando a atenção para o aspecto de comunidade que muitos costumes e práticas expressam e que devem ser lidos como característica dos grupos no sentido da sua própria lógica de organização de condutas no conjunto social do qual se faz parte. Isso significa um elo de intervenção do grupo no interior das famílias se estas estão fora dos padrões ou se comportam de maneira não condizente com os próprios costumes. No caso da demão em forma de “treição”, vemos a intervenção do grupo se dar no sentido, essencial, de ajudar o companheiro que necessita de força de trabalho extra e que, por algum motivo, não tenha solicitado a intervenção da comunidade. Nesse sentido, construir esse momento como festa significa mostrar que é uma homenagem, mas que se dá em forma de trabalho material. A oferta, nesse caso, é uma via de mão dupla. Cf. TOMPSON, E. P. *Costumes em Comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

*festividades, em todas as suas fases históricas, ligaram-se a períodos de crise, de transtornos na vida da natureza, da sociedade e do homem*²⁶⁰.

O autor ajuda-nos a pensar a demão como esse duplo: responde a uma necessidade, digamos material, que significa que se faz uma demão como resposta social para as dificuldades da vida cotidiana, seja bater um pasto, fazer uma colheita, fiar algodão e outros; e, também, celebra o encontro social como momento de festividade. A oferta da comida, da pinga, as brincadeiras, a dança, a “farra”, são formas de agradecimento, ou celebração, da própria prática²⁶¹.

Roseli: hoje é mais difícil pur isso, né? Porque num tem quem trabalha. Mais é bõo porque num tem separação, também, não. Aí vai, até mesmo os minino piqueno ajuda, cê precisa de vê! Geralmente a festa é maió, sabe porque? É porque quando o vizinho vai, ele não vai sozinho, ele leva a esposa e a fiarada toda, minha fia! Os menino um pôco vai ajudá, um pôco vai atentá. Mulher, mulher, nem qui seja pra comê, elas vão, cê, cê entendeu? (...) Os tachos, um tacho de feijão, uns dois de arroz (...) uma cumida'sim que todo mundo agrada. Porque carne e mandioca é pôcas pessoas que num come, né? E, geralmente, leite cum canjica, biscoito, na roça é isso mesmo que eles come.

*Rosenilda: Doce, biscoito no formão, vai assano e encheno os jacá. Enche uns quatro ô cinco jacá de biscoito*²⁶².

Dessa forma, apreender a importância desse tipo de prática para as comunidades rurais envolve pensar como cada solução para os problemas diários se constrói dentro de um conjunto de significação das práticas e fazeres desses sujeitos. A demão, ainda que momento especial dentro do cotidiano dessas pessoas, expressa uma visão de mundo, um estilo de vida que se construiu a partir de costumes que são, ao mesmo tempo, resposta ao dado imediato, mas elaborado por gerações anteriores, ou seja, pela cultura que pais e avós construíram. Segundo Antônio Cândido, um velho caipira lhe disse que fazer mutirão vinha de Deus²⁶³, semelhante justificativa construiu uma senhora que dizia-nos de onde surgiram os mutirões:

²⁶⁰ BAKHTIN, M. op. cit, p 08.

²⁶¹ Algumas discussões da Antropologia explicam as formas de agradecimentos recíprocos dentro dos grupos sociais a partir do conceito da dádiva, do dom e do contra-dom. Cf. MOUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. Vol II, São Paulo: Epu/ Eduspe, 1974; BRUMANA, F.G. *Antropologia dos Sentidos: introdução às idéias de Marcel Mouss*. São Paulo: Brasiliense, 1983. e GODBOUT, J & CAILLÉ, A. *O Espírito da Dádiva*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1999.

²⁶² Entrevista com D. Conceição Pereira Fernandes e suas filhas Roseli Pinto Pereira e Rosenilda Pinto Pereira, op. cit.

²⁶³ CÂNDIDO, A. op cit., p 68.

D. Irenita: as demão veio dos meus pais. Desde minina eu fiava nas demão. Coisa bunita de vê nas dimão é a união, divertimento, um dia muito festivo de amizade. É muito animado, o pessoal é muito animado. Isso vei de Maria, era uma festa de Jesus, uma tradição. Isso nunca pode acabá, é muito bunito porque é feito cum'as mão²⁶⁴.

A referência à religiosidade amplia a dimensão que as práticas de trabalho coletivo assumem na vida na roça. A solidariedade comunitária passa, nessa concepção, a ser meio de agradar a Deus, de cumprir com valores construídos na prática de uma religiosidade que se organiza muito mais pelas mãos dos que ali estão, do que por uma ação direta da religiosidade oficial, tendo em vista que na roça o padre vai pôco. Nesse caso, podemos falar de outro traço dessa cultura que é a construção de seus próprios ritos e práticas que, não necessariamente, correspondem a princípios religiosos oficiais, mas respondem às necessidades das pessoas no seu próprio meio:

D. Ana: de primero ia muita gente a missa. Era só uma veis por méis (...) ela começô quando ele vinha de trem, num tinha asfalto não, aí ele vinha, fazia a missa, batizado. É, antigamente ele fazia até casamento aqui.

Autora: a senhora casou aqui?

D. Ana: eu casei em Catalão é, mais fazia casamento aqui, fazia batizado, faz até hoje

Autora: e as novenas?

D. Ana: de primero era só um festero, agora parece que é três, é três casal.

Autora: a senhora já foi festeira?

D. Ana: ah! Minha festa foi uma das mais movimentadas (...) o véio que fazia, né? Os festero nunca mais foi. Antes a Igreja lá, os andoro era de papel, quando eu fui festera, a minha cunhada ela mixia cum esses negócio de fazê rosa de pano, compraava tudo nova pegô aquelas rosa tudo nova, feiz os andoro tudo de pano, gastou dinheiro dimais, o dinheiro da festa num deu pra cubri a dispesa, depois que passou, né? O Horácio que tomava conta falô: “olha o dinheiro da festa não deu pra cubri as dispesa, gastô muito”. Ah! Mais nunca mais nós foi festero. Esse tal de andoro ficô disbotadim, teve que fazê ôto, ficô nem sei quanto tempo ficô (...) nunca mais feiz porque a festa num deu lucro. Mais a festa foi boa (...) pá gente fazedô de roça, custurar os trem do andoro, aquele trem é custoso de fazê, né? Lá na Igreja dava comida, tudo por nossa conta, né? Mais nós num cobrava não, nós só cobrô o que nós gastô. Agora as prenda né? Levava as prenda, então não deu pra cubri as dispesa (...) A

²⁶⁴ Entrevista com D. Irenita Moreira Félix, 54anos, proprietária de fazenda na Fazenda Barreiro, Município de Ouvidor, em 30/01/1997.

*Igreja ficô muito bunita né? As bandera, né? Tudo diferente. Fazia tudo de papel, nós comprô tudo rosa*²⁶⁵.

A novena na roça marca uma característica fundamental da vida dos que ali estão. Feita de um envolvimento particular das pessoas entre a devoção, as promessas, e também a necessidade da diversão, depois da “reza” sempre ocorre o baile, essas práticas vão compondo um mundo de sentidos que diz respeito à aliança entre o sagrado e o profano, que muitos desses eventos expressam. Conforme Machado, (...) *independentemente da Igreja Romana e de seus dogmas ou da racionalidade do saber acadêmico, a religiosidade popular possui uma lógica própria. Permeada por um discurso, em que aparentemente há uma espécie de ignorância que confunde ensinamentos teológicos e realidade, essa lógica expressa intrinsecamente uma maneira de dar sentido ao universo, de o espírito dominar a matéria. Enfim, um modo particular das classes populares organizar o caos, dar coerência às suas existências, entender e explicar as injustiças sociais de seu cotidiano. A fé no imponderável pode, muitas vezes significar, não apenas aceitação, sublimação ou alienação do real vivido. A fé no imponderável pode revelar uma forma de sobreviver à exploração, à espoliação, quanto pode ser uma tática de recusa à ordem estabelecida, às estratégias impostas. A graça que se obtém pela fé pode significar no imaginário popular apenas uma maneira encontrada pelo Criador para amparar a criatura em suas aflições terrenas como pode ser um estratagema, quem sabe inconsciente, dos dominados, numa tentativa de inverter as regras do jogo. Em outras palavras, se concretamente não é possível inverter a lógica do poder, a religião é o espaço em que, “as vezes”, é possível reparar, por meio da graça alcançada, as injustiças sofridas por toda uma vida*²⁶⁶.

A religiosidade popular assim interpretada, expressa a sua capacidade de recriação de uma lógica própria a partir de suas instâncias. O imediato, a necessidade, dá a tônica do prometer e do cumprir o prometido. A festa de santo aparece, nesse sentido, como uma resposta à graça, ao milagre, a ajuda prestada pela entidade de crença ao necessitado, podendo a necessidade refletir uma falta de condições de, por outros meios, alcançar um desejo. No caso da saúde em que não se tinha à disposição recursos de cura, a promessa era meio de se resolver um problema. O Sr. Joaquim Pereira, falando sobre a festa de santo diz que, muitas vezes, estas eram o cumprimento de promessas e, ainda,

²⁶⁵ Entrevista com D. Ana Aves Rodrigues, op cit.

²⁶⁶ MACHADO, M. C. T. op cit. pp. 176-177.

realizavam-se nas casas onde haviam pessoas com o nome do santo, isso quase sempre, resultado de promessas feitas pelas mães:

Sr. Joaquim: é, lá na minha região e, eu fui criado ali perto do Ouvidor, intão lá tinha, o meu pai era, tinha um tii que era João também, né? E tinha um tii por nome de Antõe e ôto por nome de Pêdo. Naquele tempo as famia morava tudo assim, né? Os fio ia casano e ficano ali perto do pai, intão morava todo mundo assim. Agora cumeçava Santo Antõe, né? 13 de juim, depois no dia 12, aí juntava, esse era sortero, era lá no meu avô, fazia fuguera, comprava fuguete, né? Levantava a bandera de Santo Antõe, juntava a famia toda, os vizim de perto, né? Como se fosse um mutirão pá trabaiá. Agora num é pra trabaiá não, vamo divirti, né? Intão riunia né? E levantava a bandera: Viva Santo Antõe! Iguale êse faiz lá na Igreja, êse faiz im casa. (...) tinha a fuguera, punha fogo, e depois de levantá a bandera, agora vamo lá pá dento, agora vamo tomá café, copo na mesa assim, né? Mais um monte de biscoito, assim, feito no tale de formão quêse fala (...) Isso era todo ano, depois do dia 13 era a de Santo Antõe, depois, 24, é de São João, não, 23 é na véspe. Agora tinha dois lá na casa do meu pai e o ôto tii que morava lá em cima, cumè que fazia? Cumbinava qualé que vai sê o primer. Na mesma noite, levantava a bandera numa casa (...) depois ia pá ôta, ripitia a mesma mesa de biscoito (...) tinha muita fartura (...) e quando era o dia de São Pêdo, tinha ôto tii que chamava Pêdo, a mesma coisa fazia de novo (...) era bõo o ano todo (...) É hoje isso também tá ficano pa trais, iguale mesmo essas tradição, vai dá boa noite, hoje o povo que é modernidade, é modernismo²⁶⁷.

Vemos no relato que há uma rede de festividade que entrelaça família e vizinhança num contínuo de costumes e práticas. Festejar o santo torna-se, também, momento do encontro comunitário. Entendendo essa festa de santo, por meio dos historiadores citados, podemos inferir que elas são, ao mesmo tempo, espaço de construção da festividade como resposta aos desafios cotidianos, que ambos os autores ressaltam como a necessidade da festividade e, uma forma própria de culto religioso. Elaborado dentro das iniciativas do grupo, os festejos de santo seguem muito pouco a normatividade da Igreja Católica Romana, ainda que desta derive todo o conjunto de orações, ritos, cantos e alegorias.

As novenas que marcaram, e marcam, a vida das comunidades rurais eram e são, também, elemento de coesão do grupo e, mesmo, elemento que expressa uma identidade social, diferenciando a comunidade de outras. A novena, nove dias de oração, compõe-se fundamentalmente da reza do terço²⁶⁸

²⁶⁷ Entrevista com Sr. Joaquim Pereira, e D. Arminda Pereira. op. cit.

²⁶⁸ Soubemos que no passado havia o terço cantado por homens, num gesto de penitência e adoração, pois era feito de joelhos aos pés do altar. Apesar de freqüentemente mencionado não presenciamos o terço cantado. Segundo informações na Comunidade Mata Preta durante a festa de São João o terço voltou, nos últimos três

e, no último dia, logo após a reza, segue-se um baile, ou forró, com leilões de “prendas”, geralmente pratos de quitutes, doces, quitandas diversas, bebidas e outros.

Em nossa pesquisa, durante o ano de 2000, pudemos participar de algumas novenas na Comunidade dos Lourenços, na Fazenda dos Casados e outra na Comunidade da Fazenda Mata Cachorro. Levantamos, em relação às comunidades alcançadas pela pesquisa, as seguintes festas:

Tabela 4: Festas Religiosas nas Comunidades Rurais Pesquisadas:

Festas Religiosas – Sudeste Goiano/ 1990-2000	
Comunidade	Santo e período.
Fazenda Cruzeiro	1 – Nossa Senhora de Lourdes/ Maio 2 – Santa Cruz/ Setembro
Fazenda dos Casados	1 – São Sebastião / Abril 2 – São Pedro/ Junho 3 – São João Batista/ Junho
Comunidade da Fazenda Mata Cachorro	1 – São Pedro / Junho 2 – São João / Julho
Comunidade Mata Preta	1 – São Sebastião / Maio/Junho 2 – São Geraldo / Julho 3 – Nossa Senhora da Abadia/ Agosto

No caso das novenas, a dimensão que elas assumem para as comunidades, enquanto espaço de sociabilidade, possui um alcance maior. Enquanto local do encontro a festa era, talvez ainda o seja, um ponto de convergência de mais pessoas, além da própria comunidade, haja vista que atingia um grupo maior de pessoas, pois tanto outras comunidades, como os moradores da cidade iam/vão para os festejos. Assim a “grandiosa festa” em louvor a um santo era o momento de atendimento a um círculo maior de relações.

Nesse sentido, a festa, ao aumentar o conjunto de participantes, era palco de situações nem sempre amistosas as moças sendo motivos de alguns conflitos entre os rapazes do lugar e os chegados de fora:

anos, a ser cantado, mas apenas em alguns dos dias de novena e não mais nos nove dias como era feito no passado.

Sr. Agenor: aqui de primero fazia baile as moça daqui não precisava ficá cum rapaiz de fora não. Chegava rapaiz de fora num dexava dançar não. Mesmo! É que os rapaiz que vinha de fora, nós tratava de correr co'queles²⁶⁹!

Num conjunto social unificado por laços de solidariedade recíproca, os momentos de encontro eram também momentos de disputas. Não se “corria com os de fora”, senão como defesa desse próprio conjunto social. As “moça daqui” já tinham seus pares, “os daqui”. Isso é sintomático da percepção de unidade que esses homens participantes da comunidade rural possuíam. Há, a nosso ver, uma relação de interação de sentidos do lugar onde se encontram e do que faz desse lugar um espaço de pares.

Daí a importância de se pensar esse grupo sem desconsiderar os conflitos dentro do mesmo. De uma simples troca de verso, de um desafio, criava-se uma disputa que, às vezes, resultava em morte ou desavença para o resto da vida. Foi-nos relatado, e o entrevistado pediu que não gravássemos, que em um mutirão dois camaradas brincavam trocando verso e fazendo troça um do outro. De repente, um deles grita “ *De onde venho só tem home/ Muié num sai porta pra fora/ Aqui nessa casa que chego quem manda num é o sinhô/ é a sinhora*”, ouvindo o verso o outro camarada que, no instante anterior brincava também, tomando da foice com a qual batia o pasto, partiu para cima do que fora seu agressor, matando-o.

Maria Sylvia de Carvalho Franco, analisando as formas de violência dentro de práticas de trabalho coletivo da cultura caipira, diz: *a observação de situações particulares em que o mutirão é convocado confirma esse ponto de vista. Em primeiro lugar, a técnica de incentivo ao trabalho e de controle da produtividade não traduz a vigência de normas que orientem as relações entre as pessoas no sentido de sua integração. Essa técnica também não indica que a cooperação esteja assegurada pela sua qualidade comunitária, de modo tal que uma identidade de atitudes e sentimentos orientasse o comportamento dos participantes do grupo para a concórdia e a harmonia, mantendo-se com isto o desempenho regular e coordenado das tarefas. Muito pelo contrário, essa é uma técnica de desafio e está carregada de tensão. O componente de ruptura é o determinante fundamental do sentido das relações transcorridas nesses grupos de trabalho²⁷⁰.*

²⁶⁹ Entrevista com Sr. Agenor Ferreira da Silva. op. cit

²⁷⁰ FRANCO, M. S. C. op. cit., p36.

Parece-nos, nesse caso, que a própria estruturação da comunidade e de suas práticas coletivas, exige de seus membros um comportamento que responda à unidade do grupo. Mas, por outro lado, o próprio momento de encontro propicia, também, a fuga aos padrões de solidariedade, evidenciando situações opostas, tornando-se, pois, espaço para lutas e enfrentamentos de indivíduos diversos. Franco continua dizendo que: *a análise das relações sociais definidas no decorrer do mutirão confirma essa interpretação de que, na cooperação fundada em vínculos comunitários, a tensão e as forças de ruptura estão, de modo constitutivo, articuladas ao desempenho regular das atividades. O recurso à violência aparece institucionalizado, como padrão de comportamento(...)*

*Essas reuniões, se de um lado realmente promovem o estreitamento de laços de solidariedade, de outro promovem o estreitamento de porfias, funcionando assim também no sentido de atualizar e liberar tensões que a cada passo comprometem a estabilidade e continuidade das relações entre os membros do grupo*²⁷¹.

Por esta ótica, é preciso ter claro que os enfrentamentos numa comunidade rural inserem-se numa tensão de perspectivas e até mesmo, de ver o outro como par ou como opositor. Porém, nossa pesquisa nos permite dizer, a partir do quadro das necessidades diárias, que o outro se torna fundamental para a vida desses homens. As disputas intragrupo acabam confirmando a necessidade de um meio comum, sustentador do modo de vida desses sujeitos.

Essa cultura, voltando ao pensamento de Machado, produz em si as formas de enfrentamento da realidade, segundo suas próprias possibilidades. As ações e meios de instrumentalizar-se contra aquilo que não se tem domínio vão sendo gestadas em um universo que tenta responder aos seus desafios e dificuldades. E isso aparece, ainda, no caso da benzeção.

Morando em lugares distantes em que não se tinha médico, o recurso ao benzedor era, na maioria das vezes, a alternativa de cura:

Sr. Tõe D'Ovina: o meu pai morreu foi ingasgado cum ispim de pexe (...). Minha mãe fez o aimoço, tá?. Nesse tempo morava na beradinha do rio Som Maico, mamãe, mamãe cumeçô, meu pai falô: "Dovina eu vô pegá um piau pa fazê pá nós", "intão vai". Pegô o anzol e foi pá lá e pegô aquele piauzão (...). Mminha fez o mômio nós cumeu num deu nada não, sobrô aquele cardo na panela, (ele) jogô farinha lá e (...) aí meu pai falô: "Dovina tô ingasgado e bem ingasgado, tá garrano aqui mais tá dimais! Minha mãe fazia tutu de feijão pá ele inguli, inguliu farinha seca, simpatias cum tição de fogo e nada (...) ia iscarrá, iscarrava

²⁷¹ Ibid., p 39.

sangue. Ele falô: “tá ardeno Dovina”. Ficô três dia, (...). Meu pai chamava Juaquim, meu tii tamém era Juaquim. Troxe ele, passô aqui uma muié, aqui, benzeu ele, né? Campô que’le pá Araguar! Um médico de Araguari, lá no hospital São Sebastião. Ele oiô pu cunhado do meu pai, o ôto Juaquim, era cunhado do meu pai, as muié era irmã. “O Juaquim foi binzido?”, “foi, uma muié de Catalão benzeu ele”, “pois é teve bão e num teve bão, se ele num tivesse descido, daí eu ia tira ele. Agora, agora o ispim desceu.(...) A binzição desceu o ispim dele. O ispim tava na porta da tripa, do bucho e a barriga num opero, e a garganta eu passava uma sonda, eu operava a garganta dele” (...) “eu vô dá um remédio”. Deu umas injeção nele, troxe mais, daí feiz trinta dia tampô uma vumitação, ele num durô mais três dia²⁷².

O relato nos informa que diante da precariedade de vida, o primeiro apelo é sempre aquele mais próximo. Na história do pai de Sr. Tõe, a opção pela benzedeira se mostra acertada no sentido construído pelo narrador de que até o próprio médico admitia a eficácia da benzedura. É o saber médico, digamos, saber distante da realidade desses homens, que hesita frente a situações desesperadoras. Com o Sr. Agenor acontece situação similar:

Sr. Agenor: eu fui ofendido de cobra, ês correu atrais do benzedô, ele benzeu, foi chamá o benzedô e eu não fui na cidade, nem tinha jeito de i. Só ia quando tinha pricisão. De vim carro e dotô na roça, alembro, tivemo que fazê istrada de inchadão quando minha vó tava duente (...) Eu bibi tanto remédio ruim quando a cobra me pegô, bibi nossa! Era miolo de pau, raiz de guiné, foia de guiné, tudo conté trem! Mastigá fumo, mastigava um pedaço e ingulia aquele cardo, Deus me livre! (...) No início eu num via, até 24 horas eu não via o que tava viveno, num vi nada, eu cai da cama no chão (...). A cobra me pegô nós tava num carro de boi, ali ó (mostra a gente da casa) nós tava fazeno a cerca e aí meu pai chegô lá com o aimoço e dexô (...) Nós aimuçava dibaxo duma arve do cerrado, alomocemo, comemo bastante memo! E o pai falô “agora vai arrumando a cerca e o Alaor vai no cavalo” e ele tava no cavalo. O Alaor montou no cavalo e desceu na frente. E eu logo vim passano por dentro. O sol quente e fui divagarim (...). E tinha uns cachorro co’nóis, os cachorro, os cachorro entrô no mato assim e acuô latino, latino, parô tudo. Era bobim, eu era muleque ainda, apiei do cavalo, tinha um triero no mato, apiei aqui perto e ela pulô, deu bote e me pegô. Os cachorro tinha passado por cima dela e infesô ela o barui e era um triero fechado de capim e, a, era uma jaracuçu, deste tamanho assim (mostra os dois braços abertos). Tava inrolada imbaxo, ia passano e poque! Me pegô.(...) Num carçava butina não, num tinha bota e eu chaquaiei o pé e ela caiu, né? (...) Nossa Senhora! Caiu ali espachado no chão e aí eu falei pro cumpade Laor “me pegô aqui, inda agora mesmo”, falei, “vem cá pro cê vê” (...) Aí o cumpade Zamor vei tamém e matô ela cu’ma vara e ele pegô o cordão e arrochô na minha perna, sentei na pedra e ele saiu doido pá chamá o pai

²⁷² Entrevista com Sr. TõeD’Olvina., op. cit.

(...) *Aí o cumpade Laor foi e eu fiquei sentado, oiano a cobra morta, um mundo vêi de cobra(...)* O cumpade Laor chegô, eu tava lá e eu fui na garupa dele e ele correu no cavalo e ele foi sigurano minha perna que tava um mundo (...). *Aaté chegá lá no pasto onde tava o pai. E o pai falô que tem que benzê, que tinha um home aí na frente, era o benzedô. E aí desceu eu do cavalo e deitou eu no capim assim, aí ele me perguntô se eu tinha alguma ferramenta, num via nada eu já tava ruim e ele foi me benzê e aí ele me benzeu, ês me pusero no cavalo e viero os dois (...) catano remédio. O pai tinha um irmão que era meio dotore e tratava. O tii Moisés foi atrais dele (...)*²⁷³.

É, pois, em situações limites que credos, crenças e práticas vão se fortificando e se tornando elementos de uma vida que não conta com recursos outros, senão aqueles que homens e mulheres podem elaborar frente o dia a dia. Por esse viés, Machado alerta que (...) *As formas rituais da medicina popular devem ser compreendidas como parte da vivência de segmentos sociais que buscam no mágico, no espiritual e no mistério a reordenação de seu mundo. Nesse sentido, a recorrência ao mágico, ao transcendental, acena para a possibilidade do homem, em condições adversas, dominar o universo em que vive com o auxílio das forças sobrenaturais, restabelecendo a normalidade, repondo a ordem no caos. Antes de ser considerado magia, religiosidade ou pura empiria, a arte popular de curar nos remete a pessoas submetidas às diversidades, não partícipes das vantagens do conhecimento à disposição em nossa sociedade, que dependem de recursos financeiros e acesso ao mundo da medicina científica. A recorrência à medicina teológica ou rústica, como querem alguns, é uma forma de retomar o próprio equilíbrio emocional, físico e material seu e de seu grupo*²⁷⁴.

Essa verdadeira arte de fazer, nos apropriamos da expressão de Certeau²⁷⁵, conduz esse universo, contado pelos entrevistados, na luta por sobreviver aos desafios cotidianos tendo o grupo como um ponto de referência fundamental. O fato do pai do Sr. Agenor ter um irmão “meio dotore” é indicativo de como, no próprio meio estabeleciam-se “curadores” que, aprendendo a lidar com ervas do próprio cerrado, colocavam-se como os “médicos”²⁷⁶ possíveis de socorrer.

²⁷³ Entrevista com Sr. Agenor Ferreira da Silva. op. cit.

²⁷⁴ MACHADO, M. C. T. op cit.,p 235.

²⁷⁵ CERTEAU, M. *A Invenção do Cotidiano*. op. cit.

²⁷⁶ A benzedeira ou o benzedeiro, existiram historicamente como aqueles que socorriam o povo, as vezes não apenas as classes baixas mas as elites também, dentro da falta de médicos e métodos de cura acessíveis a todos. Segundo Michelet as feiticeiras da Idade Média eram em realidade as “médicas do povo” que aliando os conhecimentos de ervas curativas a rituais mágicos eram as opções para aqueles que não dispunham de

Em nossa visita à Fazenda dos Casados, o Sr. Brinco nos contava que, depois que um de seus irmãos tinha morrido por mordida de cobra, o pai deles comprara soro antiofídico e apreendera ele mesmo a aplicar, quando necessário o medicamento. Notamos, assim, que as estruturas dessa cultura eram moldadas a partir de sofrimentos vivenciados e que exigiam medidas imediatas, haja vista a indisponibilidade de recursos médico-hospitalares. Ter no grupo ou próximo dele, pessoas com essas funções era fundamental para a vida. Uma das pessoas mais importantes numa comunidade rural era a parteira.

Autora: os mininos da senhora, a senhora teve aqui na roça mesmo ou em Catalão?

D. Ana: só três tive em Catalão, o resto tudo aqui na roça.

Autora: com Parteira?

D. Ana: parteira. Você não há de vê que eu tive esse que mora aqui, sozinha e Deus? Nasceu, eu tava lavando rôpa, né? Naquele tempo você vê era tudo de agudão, intão era assim. Eu num gostava de partera, eu tinha uma raiva de parter!

Autora: porque?

D. Ana: não sei, Deus vai me perdoá, mas eu tinha ódio de partera! (...) Aí amanhecia o dia eu cum aquele tanto de rôpa, ganhá neném cum rôpa suja num dá! Eu juntava cocha de chinil de algodão, aquela ropaiada tava tudo lá e eu mexeno lá, quando é fé eu senti uma dor na barriga, quando eu vim pô a rôpa no arame. Aí eu falei (para a filha) oia vem cá pô a rôpa no arame e eu fui tomá baim na bacia, naquele tempo eu era besta, tomei baim na água quente foi o prazo d'eu í pá cama o minino nasceu. Aí (disse): “corre vai atrais da Carmélia, fala pra ela vim cá”. Mas ela chegou aí braba “como ce tem corage”, né? Aí ela vei tampô bem tampadim, cortô o imbigo dele. Só eu e Deus, não tinha mais ninguém! Tudo normal é mais rápido. Diz que hoje nem dô a gente senti.

Autora: aqui tinha partera?

D. Ana: tinha pra todo lado, mais num gostava não, não podia nem oiá. Ficava dentro da casa da gente (...) uns deiz quinze dia elas ficava isperano, nem, num gostava desse tal de partera²⁷⁷.

Apesar do “ódio” de D. Ana pela parteira, que alterava o cotidiano da casa, pois, ali ficava vários dias esperando o momento do parto, a entrevistada reconhece ser essa a única alternativa naquele tempo. Muitas vezes a parteira era também a benzedeira, ou seja, detinha um saber necessário à vida desses homens e mulheres que não dispunham de outros meios para os eventos da vida sendo, pois integrante essencial da comunidade rural.

médicos ou de recursos para os tratamentos. Cf. MICHELET, Jules. *A Feiticeira*. São Paulo: Círculo do Livro/Ed. Abril, s/d.

²⁷⁷ Entrevista com D. Ana Alves Rodrigues. op. cit.

A existência de um grupo social de relação, como dito anteriormente, torna-se, assim, parte fundamental dessa cultura. Os elos entre os sujeitos que dele participam se apresentam como essenciais na formação de um conjunto social que se regula segundo um código cultural do qual todos dispõem. Isso significa que a teia que tece a rede de solidariedade e reconhecimento mútuo é, freqüentemente, reafirmada por laços solidificados em uniões e alianças reconhecidas socialmente como o casamento e o compadrio. Tais laços sedimentam uma união cada vez mais necessária para o grupo.

O casamento recomposto pelas histórias de vida é balizado pela vida em um conjunto de conhecidos. Muitas vezes tramada pelo pai dos nubentes, a união matrimonial destinava-se a ser perpétua:

Sr. Agenor: não namorava gente de fora, só fãmia! Os pais que fazia o casamento, quem namorava era os pais, era uai! Minha madrinha contava que ela num saia de casa, nem andá a cavalo ela sabia. Naquele tempo mulher não andava. O pai dela viu e gostava muito do meu avô, gostava muito, emprestava dinheiro, emprestava boi pá carria, emprestava as coisa um pu ôto. Aí um dia ele falo: “nóis pudia casá nossos fio”, o cumpadi falo: “uai, pode uai, eu caso um fio meu cu’uma fia sua”. Tinha muita, “vamo arrumá”. Aí veio foi, fala: “oia nós tamo arrumano casamento pro’cê, tale fia, ocê concorda cumigo, ocê qué?” Ela falo: “eu acho impussive o sinhô, sendo meu pai, desejá uma coisa ruim pra mim, eu quero uai. Eu não conheço, mas eu quero.

Autora: aí, ela aceitou?

Sr. Agenor: nunca tinha visto! Quano foi o dia de i lá, tratano o casamento, ela saiu lá oiano, assim meia cara, de trais da porta assim, marcaro o casamento, ela viu ele esse dia, né? Marco o casamento tal dia, cunverso co’ele não, quano foi no dia do casamento foi a sigunda veiz que ela viu ele e ele viu ela, foi a sigunda veiz. Casô e é um inxemplo pá todo mundo. Porque casal iguale aquele! Criou treze fio, ela nunca deu um biliscão num minino, criou treze fio e eu nunca vi vivê bem daquele tanto(...). Hoje em dia é tudo diferente. Quano o sujeito chega a casá já cunhece um ao ôto mais que tudo. De primero a moça tinha de cunhecê o rapaiz pela fechadura da porta, nem saia lá pra ele²⁷⁸.

O relato nos informa de uma ordenação social que construía novos laços que respondiam às necessidades de quem ali estava. Segundo Antônio Cândido, nas sociedades caipiras, *casar é na verdade necessário não apenas dentro das condições de trabalho como das de vida sexual que prevalecem no*

²⁷⁸ Entrevista com Sr. Agenor Ferreira da Silva. op. cit.

meio rural. Sem companheira, o lavrador pobre não tem satisfação de sexo, nem auxílio na lavoura, nem alimentação regular. Em princípio os dois últimos problemas não se colocam enquanto os pais vivem, pois a solidariedade familiar os remedeia e a mãe faz as vezes da mulher economicamente requerida. Mas considerando que os pais acabam primeiro que os filhos, é necessário a esses tomar estado e assumir a iniciativa econômica.(...) Os padrões ideais atribuíam aos pais a iniciativa de escolher os cônjuges dos filhos de ambos os sexos, e os mais velhos contam que por vezes conheceram as esposas no pé do altar – mesmo quando isso não é verdade. Mas é fora de dúvida que rapazes e moças mantinham pouco contato, prevalecendo a união por ajuste entre os pais. Preferiam-se parentes, e algumas vezes não podiam mesmo se de outro modo, quando os moradores de um dado bairro eram ligados por consangüinidade ou afinidade próxima, não havendo fora deles grande margem de escolha²⁷⁹.

Como vimos, esse padrão tradicional de reger as relações matrimoniais informa sobre a própria manutenção do grupo e dos pares internos de relações. Ainda que já “no tempo” de Sr. Agenor já se conhecia melhor o noivo ou a noiva – segundo Antônio Candido, a história do buraco na parede ou buraco da fechadura como os meios de se conhecer o futuro cônjuge apontam para a organização familiar e o comportamento dos filhos em relação aos pais²⁸⁰ – pois o par se situava no grupo de relação.

Autora: o senhor conheceu a Maria Abadia aqui?

Sr Agenor: é eu cunhicia uai. Eu sou mais véi do que ela quatorze ano. É, não! Quando ela nasceu eu já tinha namorada (risos), já uai! (...) Eu era incantado cum o cabelo dela, era dimais. Teve um casamento de uma irmã minha aqui, era um festão (vieram a) cavalo e ela vei na garupa e ês foi imhora e isqueceu ela e ela foi chorando aí es pegaro ela e colocaro na garupa. Ela era piquinininha.

Autora: foi assim que o senhor conheceu ela?

Sr.: Agenor: é nós é primo. (...) Aqui mais é primo cum primo (...) O pai dela é que é primo meu, a mãe dela nem daqui é, ela é daqui mesmo. Agora o meu pai e minha mãe era primos, a mãe do meu pai era irmã do pai da minha mãe²⁸¹.

Esse padrão de laço matrimonial se repete em muitas outras famílias rurais. Na Fazenda dos Casados, o Sr Brinco e sua esposa, D. Maurice são

²⁷⁹ CÂNDIDO, A . op cit. pp. 230/231.

²⁸⁰ Ibid., p. 231.

²⁸¹ Entrevista com o Sr. Agenor Ferreira da Silva. op. cit

primos. Segundo nos contou o Sr. Brinco, durante uma festa de São João, na casa dos pais de D. Maurice, quando esta tinha apenas onze anos, aconteceu que quando passava o andor com o Santo, D. Maurice, tirando uma das rosas que enfeitavam a bandeira, jogou-a nele dizendo “*olha o noivo*”, imediatamente ele pegou a mesma rosa e jogou nela, dizendo “*olha a noiva*”. Um senhor que morava na casa de D. Maurice disse, nesse momento, “*Se a Moriça fosse maió era casamento*”! O Sr. Brinco disse que daquele dia em diante ficou a espera dela e, cinco anos depois, se casaram. Também a filha do casal casou-se com um primo... Nesse caso, acompanhando o raciocínio de Cândido, o círculo de conhecidos é composto pelos membros da comunidade rural.

Quando informamos da passagem de Saint Hilaire por Catalão, expusemos a visita do viajante à Fazenda dos Casados que, a partir dos dados de localização, nos permitem a afirmativa de que é a mesma região que na pesquisa contactamos. Segundo o viajante a fazenda parecia um pequeno arraial, haja vista que ao se casarem os filhos, os mesmos iam construindo suas residências próximas à do pai. O fato nos diz que, algumas dessas comunidades rurais iniciam-se a partir desse primeiro grupo familiar que, segundo de seu próprio crescimento, natural ou com a chegada de migrantes, vão formando o círculo de relações no qual as alianças matrimoniais vão sendo estabelecidas. A fazenda dos Casados é também conhecida como “Comunidade dos Lourenços”, sendo que o “Lourenço” que inicia a família é o avô do Sr. Brinco²⁸².

Mas, se esses enlances matrimoniais eram formas de solidificação de laços sociais, como cremos, eles não eram fixos e, por vezes, ainda que sem o “gosto” da família, ocorriam casamentos com membros de outros grupos. Na Fazenda Mata Preta temos o caso de D. Ana:

D. Ana: naquele tempo eu era pobre, né? Nós era amigo e tudo, dançava um cum ôto. Eu arrumava namorada pra ele, ele arrumava namorado pra mim, né? Só que eu era mocinha nova, né? Ele já era rapaiz já de idade. Aí teve, vamo fazê isso, vamo namorar eles onde fô o baile de Judas, onde fô o baile nós toma conta dele. Intão vamo, era amiga minha, cê precisa de vê, nunca vi daquele tanto! Aí ta bão, né? Chegou lá, ela num pode i porque ela não ia lá na casa, ah meu Deus! Agora só eu, cumé que eu vô fazê? Aí um amigo meu eu falei cum ele, ah, agora ficou difícil ele tá cum a namorada dele, cume que nós vai fazê? Aí foi lá treis veiz, ele num qué nada não. “Ai pode larga disso, nós num vai mexe com isso não”. Aí eu fiquei cum meu namorado e fiquei (na) cerca de lá. Me chamou “vem cá”, “pra que?” “Vamo dançá cumigo uai”, eu dexei ele (o seu

²⁸² Sobre a origem familiar dos bairros rurais paulista ver: CANDIDO, A . op. cit. pp. 76-77.

namorado) iscorado lá, aí ele (o amigo) foi lá e tirou ele (o futuro marido) junto com a namorada e falou assim “agora cêvai dança cum ele e num largá ele não” e assim eu fiz, que vergonha, nossa senhora! Ai ele largô a namorada lá na sala e eu larguei o meu iscorado na cerca né? Intão nós foi dançá e ficamo junto e num separo mais até casá

Autora: quanto tempo cêis namoraram?

D. Ana: quatro ano (...) o povo dele quando sobe que nós ia casá virou aquele descontrolado, fuchico, né? Toda vida, num teve jeito não, quase todo mundo aqui, difícil um rapaiz de fora (...) é difícil casá cum um rapaiz de fora. (...) Naquele tempo era bom namorar, nossa! Num é iguale hoje não (...) quando nós namorava não podia nem pegá na mão do ôto, Deus me livre se a gente andasse e pegasse na mão dele!

Autora: mas dançava?

D. Ana: mais só pur dançá, lá na sala. Agora, né? Se saísse iguale hoje é bejano é, nem, Deus me livre! Ele ficô noivo treis pá quato veiz pá casá. Ele já era rapaiz já véio tinha vinte e sete ano. Aí a moça que ele isprementava ele caia fora. Eu namorava muito eu andava muito, tinha forró bão, mas eu num dava confiança pros rapaiz de jeito nenhum, num dava mesmo. E eu aviso pra elas (as filhas) num é igual no meu tempo não, mas no meu tempo era diferente, mas o corpo não dava não.(...) Naquele tempo, vô ti contá! Num casava mesmo se a gente intrega o corpo assim. Quiném (...) é pra todo lado(...) Naquele tempo era assim. Ele tentô, mas eu falei nem. Ah, tentava mas eu falava nem. Ele contô pro amigo dele o que eu fazia co'ele, né? Tampô a caçuá dele vai,vai, tá pensano que é fulana de tal? Aí ele falô, não, mais eu quero ela assim mesmo e acabô casano²⁸³.

D. Ana deixa claro como a “moça virgem”, honesta, que não dava confiança aos rapazes, era valorizada como a moça para se casar. No entanto, o que na narrativa fica explícito é que a família do noivo não queria o casamento, isso porque, segundo D. Ana, ela era pobre. Nesse caso, as relações matrimoniais eram pensadas enquanto relações que estabeleceriam os pares. A diferença material – “o noivo era bem de situação” pois dispunha de mais terra, enquanto, como vimos anteriormente, a família de D. Ana não dispunha de terras, o que causou conflitos com a família do esposo – torna-se um impedimento ao enlace, ainda que não signifique a impossibilidade total, tanto que, depois do casamento, a família do Sr. Sérgio, o esposo, aceitou a presença de D. Ana na família.

O relato nos permite ainda acompanhar como tais relações iam sendo moldadas em um grupo com diferenças, mas partícipe de um mesmo universo de cultura. Ainda que materialmente diferentes, as famílias de D. Ana e do Sr. Sérgio participavam dos mesmos bailes, das mesmas festas e, provavelmente,

²⁸³ Entrevista com D. Ana Alves Rodrigues. op. cit.

de um mesmo círculo de relações, ou seja, casavam-se a penas com “conhecidos”, os de “fora” eram rejeitados, porque não faziam parte da rede de relações.

Vemos que a comunidade rural, enquanto espaço de relações diversas, cria seus próprios mecanismos de firmar os laços sociais, tornando-os sustentáculos de sua unidade. Da mesma forma que o casamento, o compadrio se estabelece como meio de ordenar o grupo, segundo uma relação análoga à relação de consangüinidade. Ainda que, geralmente, estabelecido na própria família o compadrio reafirmava o compromisso social do dever com o outro.

Sr. Joaquim: mas agora esse negócio de cumpadi também e padrim, né? Era assim os avós sempre era padrim do neto mais véio, sempre era assim e depois era os irmão, né?(...) Num sei se disse é o cumpade João, é o cumpade Antõe, o cumade Jusé, padrim pra lá e pra cá. Agora hoje ese vão busca pessoa de fora.(...) é nome istraim, nome inventado os padrim também é (...) isso vai tirano a intimidade da família, né? (...) é porque hoje in dia é esse tipo aí, né? Na base do presente, essas coisa, mas num tem o caloro, o importante é o contato, né? A intimidade, a relação²⁸⁴.

A intimidade perdida, lamentada pelo Sr. Joaquim, a falta de calor, revela um outro tempo em que a relação social estabelecida, via compadrio, era uma relação de iguais, a mesma família, a mesma comunidade. Isso implica valores que, na dinâmica de vida desses homens e mulheres, foram se modificando por meio da inserção de novos padrões de comportamento, novas instâncias de vida que cobraram desse mundo a percepção, até resignada aceitação, de novas demandas para sua existência.

A influência de rádios, televisão, a escola não mais freqüentada na própria fazenda, mas na cidade, novas máquinas, insumos e técnicas agrícolas que foram, nos últimos quarenta anos, modificando a vida na roça apresentam esse mundo transformado. As práticas, os costumes os valores vão adquirindo outros sentidos e mesmo outras funções em um meio no qual a tônica da vida foi definitivamente alterada. A história desse mundo passa, pois, por pensar essas mudanças como (re)ordenadoras de uma lógica cultural que não mais faz sentido, dentro da nova realidade de vida desses sujeitos.

A transformação sentida, em detalhes, em sinais, como estes que apresentamos,, vão aos poucos dando legitimidade a perdas e permanências. Nisso tudo o olhar do outro, às vezes, dimensiona o que se tem e o que se perdeu.

²⁸⁴ Entrevista com o Sr. Joaquim Pereira e D. Arminda Pereira. op. cit.

3.2. Práticas e Costumes Rurais no Presente: (re)significar e sobreviver.

Autora: e aqui na cidade, tem muito tempo que o senhor mora aqui?

Sr. Tõe D'olvina: tem, vai fazê onze ano, agora em setembo

Autora: porque o senhor mudo pra cá?

Sr. Tõe: pra discançá mais (risos)

Autora: ah, é? (risos) Lá na roça tava muito custoso?

Sr. Tõe: tava. Trabaiava dimais na roça e num tava diantano. (...) eu tinha umas terrinha mais pra cima, na bera do rii, vendi e comprei mais perto da ponte. É, a morada era boa mais o chão era muito duro. Eu tava perdeno as vaca tudo, uma épuca de seca perdi uma vaca e duas nuvia (...) eu trabaiava, a gente trabaiava dimais e sufria (...) é, só nós dois na casa num tem fio (...) trinta e dois ano de casado e num tem fio (...) eu falo num tem pra quem dexá, né? Sofreno lá na roça iguale nós tava, só nós dois. (...) graças a Deus eu num ripindi nem um tantin assim ó, de te vino pra cá. (...) A gente tem sodade do lugá da gente, do povo da gente lá. Vendi, mais vô lá passiá, né? (...) Aqui pra gente gastá é bõo mais pra gente ganhá é bõo. A gente quereno trabaiá, num falta dinheiro pá gente. (...) A muié mexe cum as baguncerinha dela, ela faiz até um dinherim bõo da parte dela. Eu mexo daqui, eu mexo dali, eu, nós, faiz pa cumê. (...) É, fazê furtuna pra que, nós num tem fio, dexá pra quem? Faiz pa cumê, pa visti (...) um remedim se fô prciso, né? (...) ôto dia ela teceu vinte cuberta (...) de agosto pra cá ela teceu vinte quato cuberta (...) quando tô forgado, ela tá apertada no tialo eu levanto cõo café, faço o aimoça, eu faço janta, até barrê casa eu barro! Nós tem umas galinha, eu trato das galinhas (...) e ela fica aí, ó(aponta para o tear em outro cômodo da casa)²⁸⁵.

²⁸⁵ Entrevista com Sr. Tõe D'Olvin. op. cit.

O relato de Sr. Tõe nos informa seu modo de vida. Do trabalho que fazia ao trabalho que faz, do que tinha ao que tem, de como esperava ganhar a vida e de como é seu presente. Do sentido que tinha em viver na roça ao sentido de vida recriado com a vinda para a cidade, ele vai contando a sua história e recompondo um processo de saída da roça, ida para cidade e reestruturação do próprio sentido de viver. Vive para o imediato, a fortuna, desejo antigo quando havia a possibilidade de ter filhos para herdar, ficou embaralhada nas lembranças do sofrimento, mesclada à alegria de uma vida que deixou de existir.

No entanto, ao falar de sua vida presente as referências que esse senhor possui são as mesmas atividades que, enquanto dono de uma terrinha, tinha. Sua esposa tecedeira ainda lida com o algodão, parte de um universo que pouco lembra o meio que os cerca, um bairro de periferia da cidade de Catalão. Mas a fala é instigante porque nos mostra uma permanência de cultura que sobrevive, em um novo espaço, encontrando formas de se “adequar” a ele.

Diante do que expusemos na primeira parte deste capítulo, cabe-nos uma indagação: será que aquele universo recontado a partir do freqüente “naquele tempo” que coloca o hoje em relação ao ontem, é anulado por quem deixa de estar no campo? Será que a comparação presente/passado, que encontramos em todos os relatos alcançados pela pesquisa, nos informa de uma perda? Ou seria de uma permanência? Ou seriam ambas?

Acreditamos que o elemento ordenador das falas de quem está no campo e daqueles que o deixaram como espaço de vida, mas não como referência de cultura, é a consciência da mudança, a percepção de estarem vivendo em uma época de transformação que apresenta-lhes um contexto que ora lhes tira algumas coisas, ora lhes dá algo novo. As questões colocadas parecem-nos pontos de discussão para tecermos uma leitura de como, no tempo presente, e a referência desse tempo é o período de nosso trabalho de campo, nos anos de 1995/2000, homens e mulheres nas suas roças, ou no processo de migração para a cidade, reordenaram suas práticas, reconstruíram sentidos e formas, em meio as necessidades que o agora lhes coloca.

A história de vida do Sr. Tõe D’Olvina é contada a partir de sua saída da zona rural para a cidade. O processo de mudança na vida desse senhor envolve um momento de venda de propriedades na região na qual vivia. Situada próxima ao Rio São Marcos, a pequena propriedade faz parte das terras ocupadas para a grande lavoura. Primeiro ele muda de lugar, deixa as antigas terras, hoje sob domínio das lavouras monocultoras, depois nas terras da

“beradinha” do São Marcos não tem condições de produzir frente a pouca fertilidade do solo, tendo como saída a venda da propriedade e vinda para a cidade.

Numa primeira análise, é possível afirmar que o que tira esse sujeito de sua terra é a grande lavoura. Tal afirmativa, porém, parece-nos simplista demais, pois se insere num conjunto de discursos sobre o campo, no qual há um papel nefasto da grande lavoura em relação aos pequenos agricultores, incapazes de lidar com essas novas formas produtivas que se colocam a seu lado. Não há que se negar a presença da grande lavoura ou minimizar o seu impacto na zona rural em Catalão²⁸⁶. Todavia, dentro de nossa perspectiva, é necessário compreender esse processo de saída da zona rural como fruto, também, de novas demandas na vida das pessoas que ali estavam as quais, a lida com a terra, não lhes permitia responder. A vida “custosa”, com falta de crédito, perda de produção, impossibilidade de uso de tecnologia que permita lidar com a terra pouco fértil, o “chão duro”, constrói um contexto de dificuldades que leva à desistência da terra.

No entanto, esse deixar a terra possui, acreditamos, uma dupla face. Por um lado, implica avançar por outro universo, a cidade. Por outro, significa a necessidade de recriação de um modo de vida, antes articulado no conjunto de relações que compunham o universo no campo e, no agora, forjado em um ambiente estranho. Daí a pertinência de entendermos o relato exposto como reordenação das concepções de vida no novo ambiente.

A nova realidade de vida contada pelo Sr. Tõe nos permite lidar, em nível do Município de Catalão, com um processo vivido por inúmeras famílias rurais no Brasil²⁸⁷, a saída do campo e a reordenação de vida na cidade. Uma reordenação que, muitas vezes, se choca com o tempo, com o espaço com as relações que não (co)respondem ao universo que se tinha. Se é que podemos falar em isolamento das populações rurais – como discutimos anteriormente o campo era o espaço de relação entre os que ali estavam e entre estes e os de fora – o crescente relacionar-se com elementos novos, seja o rádio, os veículos automotores, a eletrificação, a televisão, a educação escolar urbana, criou, a nosso ver, um ambiente de mudança no próprio campo. Portanto, pensar essa transformação vivida por quem ali habitava implica pensar não só a saída da

²⁸⁶ Em estudo já citado Helena Angélica de Mesquita trata da questão da monocultura em Catalão, enfocando justamente a região destacada na entrevista com o Sr. Tõe D’Olvina. Cf. MESQUITA, H. A.op. cit..

²⁸⁷ Alguns autores discutem a questão do migrante das zonas rurais para as cidades, entendendo o processo como fruto das novas demandas e necessidades colocadas tanto pela questão da apropriação da terra quanto pela luta por melhores condições de vida. Cf. SANTANA, Charles D’Almeida. *Fartura e Ventura Camponesas: trabalho, cotidiano e migrações: Bahia 1950-1980*. São Paulo: Annablume, 1998.

roça, mas a própria (re)elaboração da existência no campo. Porque a mudança não possui mão única e, se por um lado, os elementos chegados ao campo modificam-lhe a vida, por outro lado, recriaram, em outros ambientes, o próprio campo, assumindo uma nova roupagem, talvez mais adequada aos novos consumidores, mas tentando referir-se a uma “cultura caipira”, bem ao gosto daqueles que pensaram o caipira como essência do Brasil, ou como elemento que identifica a nacionalidade do país.

Alguns estudos vêm discutindo essa questão, colocando a distância entre o que seria a vida caipira e as recriações que são feitas do mesmo no ambiente urbano. João Marcos Além, em estudo sobre a “nova ruralidade brasileira”, nos apresenta uma leitura bastante instigante da tentativa da indústria cultural em apropriar-se de determinadas representações rurais, que estariam deixando emergir uma suposta identidade nacional, para criar tipos que, de algum modo, possuam ressonância tanto nesse homem rural tradicional, quanto naquele modernizado, por meio de uma indumentária country, inspirada no mundo rural norte americano. Sobre esse processo o autor, diz que (...) os *componentes básicos da síntese estavam disponíveis: o heróico peão de boiada de boiada do Brasil central e o heróico cowboy norte americano. Restava projetá-los na cena cultural brasileira como um novo produto do campo da ruralidade caipira\ sertanejo\ country, configuração geradora de outros produtos e formadora de um estilo de vida baseado nas mais remotas origens.(...) O importante nessa construção da nova tradição é a imagem do caipira \ sertanejo vencedor, socialmente resgatado de sua indigência face aos novos tempos modernos, uma imagem do caipira não mais retirado do campo para a máquina fabril, mas do campo para a máquina simbólica*²⁸⁸.

A percepção possível, a partir do que nos fala o autor, é que a imagem do homem do campo tradicional, muitas vezes representado como o Jeca Tatu que precisa se curar de sua indolência roqueira, passa a ser substituída por uma outra imagem de um homem do campo que possui um toque de “heroísmo”. Porém, o herói não é quem vive do campo, mas quem corresponde ao imaginário do vencedor, portanto, a nova ruralidade é representada pelo peão de rodeio, por aquele sujeito que se relaciona com a “herança rural” apenas no idílico-nostálgico que ela lhe possa oferecer, sendo muito mais representação de novos valores construídos por

²⁸⁸ ALEM, J. Marcos. *Caipira e Country: a nova ruralidade brasileira*. São Paulo: USP, 1996. (tese de doutoramento), p. 186-187.

uma máquina cultural de símbolos, que a imagem da cultura popular rural, tal como podemos ainda encontrar em alguns espaços como aquele em que realizamos nossa pesquisa. Acreditamos que, novamente, a cultura do homem do campo é negada, e sua presença na sociedade, especialmente no ambiente urbano, é assimilada dentro de estratégias de criação de bens simbólicos vendáveis, sustentadores de uma indústria cultural no Brasil, construída em torno do campo e dos homens que nele vivem ou viveram, o que nos permite concordar com o autor quando este nos diz que: *as reações de perplexidade dos eventuais caipiras, supostamente originais, diante da festa do peão são as de quem não se reconhece e ignora de onde vem tamanha importância dada ali a sua figura, mais do que nunca imprecisa . Mas mesmo com toda imprecisão, que dá margem a considerações sobre ser ou não ser caipira, está claro que para os sujeitos sociais ali presentes, produtores e fruidores, não tem qualquer suposta identidade social caipira(...). Qualquer que seja a representação que façamos de caipiras, digamos a de Monteiro Lobato, a de Amácio Mazzaropi ou a de Antônio Cândido é difícil que os reconheçamos nos personagens envolvidos na produção de qualquer festa do peão.(...) Nas maiores festas de peões do país os grandes ausentes são exatamente os caipiras(...). O que não parece claro para qualquer sujeito que se auto – represente como caipira, sertanejo, roceiro, caboclo, da roça é que compartilhar de tradições e identidades não depende mais de dominar códigos e símbolos para relacionar-se com os iguais e os outros, para comunicar-se no interior de grupos e práticas singulares (...) não parece claro enfim, que o ethos e a visão de mundo de um grupo possa se reproduzir somente através de elaborações venais, fórmulas mercantis, que pouco têm a ver com a sociabilidade que gestou e deu origem às representações de sua existência concreta²⁸⁹.*

Daí, nossa tentativa de pensar a vida de pessoas como o Sr. Tõe D’Olvina que reordenam seu mundo, ou suas referências de cultura nos limites de seu acesso ao mundo urbano que alcança. Mesmo na cidade, esse sujeito permanece homem da roça, e não corresponde às representações que o urbano faz do mesmo. Como discutido, anteriormente, as imagens de campo e cidade tornam-se estigmas de vida. As concepções sobre esses espaços marcam seus sujeitos, dando-lhes funções e atribuições nem sempre condizentes com as suas vidas, ditadas pelas necessidades cotidianas.

²⁸⁹ Ibid. op cit., p. 188-189.

Quando, porém, tomamos campo e cidade e seus sujeitos como partícipes de universos que se relacionam de forma dinâmica, passamos a compreender esses sujeitos vivendo num processo de mudança, que é histórico e que os insere em novas situações e desafios. Dessa forma, pensamos a cultura popular rural no seu caráter plural, vemos que interpretar a vida de quem permanece no campo ou que, mesmo indo para a cidade se entende como sujeito de um modo de vida rural, passa por lidar com a estruturação de uma lógica de existência que regeu toda a história desses sujeitos e que, por isso mesmo, não se extingue frente ao novo, mas se recria para se manter.

Na entrevista citada, observamos a vida na cidade tornar-se a extensão, ou (re)elaboração do que se vivia no campo. O trabalho do Sr. Tõe D’Olvina ora é capinar um quintal, ora é ir para as roças trabalhar de bóia fria. As “baguncerinhas” da esposa consistem no trabalho de tecedeira, fazer tapetes, cobertas e outros. A casa, pequena, fica em meio a um quintal dividido com o galinheiro, a horta, que possui desde frutas e verduras até ervas medicinais e um pequeno jardim com algumas roseiras. Essa recriação do ambiente que se tinha no campo, cercado por animais e plantas, para além da sua significação material, a utilidade das ervas, a criação de galinhas para o consumo próprio, possui uma significação maior. A nosso ver, traduz um modo de vida que se tenta preservar, pois sustenta a identidade e a explicação de si mesmo.

Voltamos aqui à nossa insistência em pensar o mundo elaborado no meio rural como possuidor de uma lógica. Visando, em primeiro plano, à subsistência e auto-suficiência, necessárias para quem não dispõe de recursos outros senão o seu próprio trabalho com a terra, essa lógica se expressa em pequenas coisas, pequenas artes do cotidiano, que fundamentam a segurança de estar na terra e dela poder tirar o sustento:

Autora: agora, como você vê a sua mãe? (...) Ela tá aqui, (na cidade) mas como se diz, queria estar lá (na roça).

Romilda: não, mas ela só tá, é, ela só tá na cidade é por motivo de saúde mesmo, porque se fosse por vontade própria dela, ela jamais viria morá aqui. Porque, como eu tinha falado o espaço de um lote, uma casa é muito restrito para uma família com mais de 3 pessoas, fica muito chei. Enquanto que aqui ela fica só dentro de casa, é da sala pá cozinha, pu quarto, então ela fica assim, muito sem tê o que faz, enquanto que lá (roça) ela tem prazê em, em, por os ovos pra chocá e acompanhá o crescimento dos pintim, dá alimentação, dá a canjiquinha pra eles. Isso

pra ela é uma diversão, é uma fonte de prazer. Enquanto que aqui não tem condição de fazê, porque o espaço é muito pequeno, custa cabê as pessoas, as visita, as criança, né? Os cachorro, as galinhas, quando aparece, né? Por, num tem como cuidã deles aqui na cidade. Na cidade num tem jeito e (ela) gosta muito de criá porco, né? De tratá deles, levantá cedim pra fazê isso e quando ela morava lá o horário de levantar era cinco horas da manhã, aqui ela teve que se adaptar ao local, porque num tem como. O que ela vai fazê, levantá cinco horas da manhã pra fazê o que, né? Enquanto que lá, quando num tem outra coisa pra fazê ela tá fazeno, ela tá mexeno cum algodão, ela gosta de fazê as cubertinha dela, levanta cedim pra fiá, depois tingí. Essa meada (mostra) foi ela quem fiou. Inclusive ela tem uma roda lá ainda, lá mei inativo, né? Mais ela ainda tem lá na roça. Eu tenho certeza que o dia que der, ela vai voltar sim²⁹⁰.

Ao contar o processo de saída da roça de D. Conceição, sua filha Romilda traça um caminho de desconstrução de uma identidade. Acompanhando a leitura de Ecléia Bosi, poderíamos afirmar que se trata de um processo de desenraizamento²⁹¹. Se no relato do Sr. Tõe ele expõe o processo de conseguir, na cidade, a partir de mínimos, reproduzir seu modo de vida em termos de trabalho e relação com animais e plantas, para D. Conceição a vinda para a cidade desloca seu modo de vida em tempo e espaço.

A lógica que havia sido construída por D. Conceição, a partir de suas tarefas cotidianas, perde o sentido no seu presente que a distancia do fazer diário. O tempo disponível, o não fazer nada, rompe com uma unidade na qual, iniciar um dia era iniciar um processo de trabalho, que envolvia sua lida com animais, com as necessidades da família, com os trabalhos de mulher da roça que sempre foi.

O dia na cidade, para D. Conceição, é um “tempo perdido” em um espaço que, como nos disse sua filha, restringe todo o seu saber-fazer. Talvez possamos problematizar a própria situação de saúde frágil na qual se encontrava essa senhora à época do relato de sua filha. A incapacidade de poder estar na roça fez com que a mesma viesse para a cidade morar com as filhas que ali já estavam à vários anos. Nesse caso, o afastar-se do trabalho torna-se um processo de desenraizamento, à medida que é no trabalho, como apontamos anteriormente, que parte da identidade desses homens e mulheres da roça se explicam. Ou

²⁹⁰ Entrevista com Romilda Pinto Pereira de Souza, 30 anos, pedagoga, filha de D. Conceição Pereira Fernandes em Fevereiro de 1997.

seja, a ida para a cidade é também um processo plural, em que a vida reconstruída, afasta, de maneiras diversas, homens e mulheres de suas “raízes”, entendendo que aqui não usamos o termo no sentido de “identidade intocada”, mas de sentimento de pertencimento a um dado lugar e grupo social.

*Entre os mais fortes motivos de desenraizamento está a separação entre a formação pessoal, biográfica mesmo, e a natureza da tarefa, entre a vida no trabalho e a vida familiar, de vizinhança e de cidadania*²⁹². Bosi nos chama a atenção para a característica do trabalho e do grupo de relação serem fatores de sustentação de uma identidade. Nesse caso, chegamos à questão fundamental: mesmo na cidade se consegue (re)elaborar o mundo que se tinha no campo, mesmo transfigurado em outras atividades e práticas, é possível falarmos em permanência de cultura. Permanência de uma referência de mundo que, a nosso ver, envolve processos de transformação forjada em um processo de trocas recíprocas entre o novo e o velho. Talvez, por tratarmos de histórias de vida, isso se expresse de forma mais latente. Na cidade de Catalão, os quintais em sua grande maioria ainda abrigam hortas, galinhas, pés de frutas, ervas medicinais e outros que vão contando-nos uma história de um universo recomposto em seu novo ambiente por sujeitos cujo ponto de origem foram as roças que circundam a cidade.

Mas se a cidade torna-se esse palco do recriar da cultura popular rural, o próprio campo não o é menos. E, tomando as práticas de trabalho coletivo e festas religiosas, ainda existentes, podemos precisar que as transformações em suas formas ou mesmo conteúdos, não são destruidoras de seu sentido, mas permitem que o mesmo se (re)elabore na realidade vivida pelos sujeitos que ali estão.

O caso da demão de fiandeiras é singular. Como dito anteriormente, a indústria caseira do algodão era condição fundamental para as famílias rurais²⁹³. Era essa indústria que abastecia o sortimento de roupas necessárias às famílias demandava um grande esforço de

²⁹¹ BOSI, Ecléia. “Cultura e desenraizamento”. In: BOSI, Alfredo. *Cultura Brasileira: temas e situações*. São Paulo: Editora Ática, 1992, pp.16-41.

²⁹² Bosi, E. op. cit. p. 21.

²⁹³ Alguns estudos descrevem de forma intensiva essa indústria. Cf. GARCIA, Marcolina Martins. *A tecelagem Artesanal em Hidrolândia – Go : um estudo etnográfico*. São Paulo: Depto. de Ciências Sociais da FFCL da Universidade de São Paulo, 1977 (dissertação de Mestrado); MACEDO, Concessa Vaz de. *Fiandeiras, Tecelãs e Oleiras...Redesenhando as Grotas e veredas*. In *Projeto História*.. São Paulo: Educ, (16), 1981.

tempo e tarefas diversas o que impunha que, às vezes, o trabalho fosse realizado coletivamente, executado por mulheres de uma mesma comunidade rural.

Relembradas com alegria, geralmente as demãos de fiandeiras se davam ou como homenagem à dona da casa, a “treição”, ou nos preparativos do enxoval da moça que ia se casar,

Rosenilda: é riunia assim pra fiá, né?

Roseli: cantano cum aquela aligria

Rosenilda: pra levá pra tecê as cuberta pá rumá o inxoval, pa casá (...) aí esa ficava lembrando da época qui esa fiava, discaroçava.

Roseli: intão saia aquelas músicas lá que a gente nuca nem ouviu falá.

Rosenilda: tinha que fazê as cuberta pá casá.

Roseli: é, intão elas ficava lembrano de quando elas fazia preparando pa casá, né? Aí quanto mais, as pessoas mais véia tem, mais coisa diferente sai, né? Porque as de hoje já tá assim bem atualizada, mais eu lembro muito é das músicas do, do...

Rosenilda: do Tunico e Tinoco

Roseli: É Tunico e Tinoco. Essas saia, “na bera da tuia”, “sereno da madrugada”, (...) Meu pai sabia cantá música que eu gostava demais. Sabe, “felicidade foi imbora”, aquês trem minha fia. (...) tinha uma, Marcinha que essa era antiga eu, eu lembro, lembro do,do meu pai cantá ela lá. É num sei se eu sei ela não. Era assim: “ a foia do mato cai/ furniga carrega e come/ tá chegano o tempo das muié tratá dos home”²⁹⁴.

O relato nos informa de um sentido para essa demão: era o momento do grupo de mulheres da comunidade rural ajudar na preparação do casamento. Como um ritual, é a demão de fiandeiras, um momento de celebrar mais uma família na comunidade. O clima de alegria, o cantar, o trocar verso traduziam um entrelaçamento entre trabalho e festa que dava a tais práticas uma importância grande na vida dessas mulheres, cuja responsabilidade em vestir e suprir as necessidades da casa era recebida no círculo de conhecidas e companheiras de situação. A demão de fiandeiras, especialmente em forma de “treição”, era também uma forma de homenagem:

D. Dina: a treição era (...) surpresa, né? (...) Chegava de madrugada. Tratava, tinha a casa, tinha o nº da cabeça, né? E ia pá casa daquela, é que os primero que cunvidava os ôtos pra faze, né? Passava a

²⁹⁴ Entrevista com D. Conceição Pereiras Fernandes e suas filhas Roseli Pinto Pereira e Rosenilda Pinto Pereira. op. cit

noite sem durmi (...) ficava o dia intero trabaiano e a noite tinha o baile ainda (...) tinha festa de novo. Nó, mais era bõ dimais! (...) pegava as pessoa durmino, o dono da casa que ricibia a treição, tava durmino, aí só acordava cum os fuguete (...) e aí sortava os fuguete, eles começa assustá, né? Aí chegava todo mundo cum as ferramenta. Ali a maió parte, quando era home era pá batê pasto ia cum as foice e as muié com as roda e os balai de agudão (...) tinha as turma de fazê cumida (...) é, as veiz,, tinha a turma de cardá, de fiá, né? Que as veiz o agudão era pôco e as fiadera era muito, tinha veiz de juntá até quarenta e duas fiadera (...) muitas veiz tava pricisano batê o pasto, né? Aí num quiria dá só de home, aí dava treição de muié, tamém, né? (...) lá nós fazia é motivo de festa mesmo, tava todo mundo riunido naquela aligria, né? Que era uma festona mesmo, ali as muié cantava o dia intero aquele farrão, num via o dia passá (...) quano tava ficano, assim depois do aimoço, ali pás treis hora já os home ia prepará, né? A torda. (...) As treição era mais na seca quando já tinha cuidó o agudão intão fazia isso lá pá junho, julho é no tempo da seca²⁹⁵.

Realizada em conjunto com uma demão para bater o pasto²⁹⁶ ou mesmo como momento só de mulheres, a demão de fiandeira era um espaço de festa e encontro. A cantoria, muitas vezes, para além da diversão, tinha a função de transmitir uma mensagem. Como agradecimento da realização de uma demão ouvimos os seguintes versos: *senhora dona da casa/ escuta o que vô dizê/ nós tá tudo cum saúde/ nós tem que te agradec.*²⁹⁷. Ou então, um chamado para participar: *vem cantá o cumpanhera num me dexe cantá só/se sozinha canto bem/companhada canto mió*. Nos versos as notícias de família, as vontades, os desejos iam sendo recompostos como forma de interação entre uma e outra mulher. *Quero vê felicidade de mãe, fio e pai/ como Jesus, Maria e José/ nossa casa viva bem ai, ai*²⁹⁸.

“Era bõ dimais”. As palavras de D. Dina marcam uma sensação do passado, uma avaliação do que passou e que, no seu presente, não mais possui ressonância. A partir do trabalho de construção de relatos sobre as demãos, buscamos encontrar locais nos quais ainda se faziam demãos de fiandeiras. Porém, como já indicamos, o desuso da indústria do algodão fez tal prática tornar-se rara, mas pudemos alcançar uma, ainda que a mesma tenha sido

²⁹⁵ Entrevista com D. Dina, op. cit.

²⁹⁶ Segundo o Sr. Joaquim Pereira, quando a demão era de homens e de mulheres era chamada de “demão dois cano”, lembrando a espingarda preferida na região que possuía dois canos.

²⁹⁷ Cantiga de demão de fiandeira cantada na demão na casa de D. Maria de Fátima Almeida, na Fazenda São Miguel, Ouvidor-GO, em Junho de 1997.

²⁹⁸ Idem.

realizada a partir do pedido de D. Irenita de Moreira Felix, ex-moradora da Fazenda Barreiro Município de Ouvidor, à sua sobrinha que tinha adquirido algodão e pretendia tratá-lo em casa. Sabendo de nosso interesse por demãos, D. Irenita nos prometeu “arranjar uma” e assim o fez.

Dessa forma, em 1997, participamos da demão de fiandeiras na Fazenda São Miguel, Município de Ouvidor, realizada por iniciativa da dona da casa D. Maria de Fátima de Almeida. A festa, como pudemos observar, compunha um clima especial. Não havia cantoria como outrora, mas a música saía do barulho macio das mais de quarenta rodas em atividade. O algodão fora comprado pela dona da casa, não mais aquele produzido na própria fazenda²⁹⁹.

Perguntávamo-nos o porquê da realização daquela demão se o seu elemento principal, o trabalho com o algodão, já não era mais essencial às famílias na roça. Ao contrário de outros tipos de trabalho coletivo, como o bater do pasto ou a limpa do rego d’água, fundamentais no presente de quem vive na roça, a lida com o algodão perdeu a sua função na vida de quem ali está. As vestimentas, o enxoval, os tecidos necessários no cotidiano são adquiridos em lojas urbanas. Do tempo em que o pai do Sr. Agenor Silva vestia roupas tecidas no tear, ao tempo da realização dessa demão, foram transcorridos anos de mudança, em que a participação no ambiente urbano foi ampliada de forma a trazer para dentro das casas rurais novos modos e novos instrumentos necessários ao dia a dia, como as roupas.

No entanto, a demão de fiandeiras na casa de D. Maria de Fátima acontecia, reunindo mais de 80 pessoas. Eram quarenta e cinco fiandeiras, cinco mulheres tomando conta do almoço, e muitas crianças e homens circulando pelos vários cantos da casa nos quais estavam distribuídas as rodas que fiavam o algodão. Nossa presença não deixou de ser fator de diferença³⁰⁰, à medida que como “o outro que observa” também éramos observadas. Não nos furtamos a questionar o que significava para as pessoas que ali estavam aquele dia.

Perguntamos a D. Leontina de Almeida, mãe da dona da casa e moradora da Fazenda Barreiro, Município de Ouvidor, região próxima ao local da demão, se o dia estava diferente daqueles ocorridos no passado. Para nossa surpresa a resposta foi um não.

²⁹⁹ Durante a pesquisa não identificamos, nas áreas rurais alcançadas, nenhuma plantação de algodão.

³⁰⁰ Nesse período a pesquisa que desenvolvíamos era empreendida por um conjunto de três pesquisadoras, graduandas em História pelo CAC/UFG. Éramos eu, Márcia Pereira dos Santos, Ione de Lourdes Costa Vaz e Aparecida Candido Freires.

Indagamos o porque e a resposta foi curta: “*Só as véia sabe fiá*”. Só quem, no passado, fiara controlava as quarenta e cinco rodas, que trabalhavam. A resposta nos fala mais do que parece. O sentido de tal prática no passado implicou a existência de um saber-fazer que essas mulheres mais velhas tinham que, no seu modo de vida, aprender. Porém, para suas filhas e netas, este saber fazer já não é necessário.

Todo o processo de descaroçar o algodão, batê-lo, cardá-lo, fiá-lo, fazer as meadas, tingi-lo e, daí, tecê-lo, envolvia um conjunto de conhecimentos que no passado compunha grande parte do universo feminino na zona rural. No presente, todavia, esse saber perdeu o sentido em relação às necessidades de quem ainda vive no campo. A nossa questão é: porque realizar uma prática, cuja função principal, o trabalho com o algodão, não mais se justifica?

Se tomarmos a prática simplesmente por ela mesma, podemos interpretá-la como um ato de recordação. Ou seja, convoca-se a demão como meio de fazer reviver o passado e, circulando por entre as fiandeiras, ouvimos histórias, risos, recordações do tempo em que fazer isso era tarefa quase ordinária. Tal perspectiva, no entanto, não nos convence, pois seria ler tal prática atribuindo-lhe uma imobilidade que, a nosso ver, ela não possui, justamente porque não ocorre como no passado. Ao contrário, ela pode acessar as lembranças do passado justamente porque não o reproduz, ou melhor, não o faz acontecer de novo. Nesse caso, a demão se coloca como elo com a lembrança, mas situa-se justamente, acreditamos, num ponto de mutação, ou seja, num processo de mudança de sentido possibilitado pelo universo histórico de transformação porque passa o campo e a vida de quem nele está.

Ao acontecer em 1997, a demão de fiandeiras reordena seu sentido. Se antes o trabalho e a festa, entrelaçados num mesmo momento, como exposto anteriormente em relação a outras práticas de trabalho coletivo no mundo rural, explicavam o seu acontecer no contexto das necessidades vividas pelo grupo, no presente, tendemos a perceber a demão de fiandeiras como uma festa no seu sentido de sociabilidade e encontro social, em distinção à antiga festa que, ao mesmo tempo, era trabalho necessário. Isso porque nesse dia de demão reunia-se não uma “comunidade”, em que as práticas coletivas de trabalho e festa explicam uma organização de sobrevivência, ou nas palavras de Certeau, uma forma prática de taticamente resolver, no próprio grupo social de referência, os problemas e situações

adversas que aflijam seus membros. Nesse caso, essa demão não possui a especificidade que possuía no passado, não é mais essencial para o grupo.

No entanto, o acontecer da demão, em 1997, caminha, temos por suposição, num sentido de festa de encontro. Não mais o entrelaçamento trabalho/festa que outrora ordenara esse tipo de prática. Nessa demão, o trabalho com o algodão aparece-nos como subterfúgio de um momento que seria de encontro social festivo, no seu sentido, anteriormente discutido, segundo os posicionamentos de Bakhtin. Ou seja, essa reordenação de sentido, ou a (re)significação da prática, atende a uma necessidade do presente: o encontro entre mulheres que, segundo os testemunhos, não se viam há mais de quatro anos, o que não ocorria “no tempo” em que o trabalho com o algodão era necessário.

Nesse caso, a interpretação da cultura caminha no sentido de pensá-la enquanto algo que tem significado na vida das pessoas, como nos diz Certeau: *para que haja verdadeira cultura, não basta ser autor de práticas sociais é preciso que essas práticas sociais tenham significado para aquele que as realiza*³⁰¹.

O que nos permite essa conclusão é, justamente, a comparação com outras práticas de trabalho coletivo que pudemos acessar durante o tempo da pesquisa, tanto no ano de 1997, quanto no ano de 2000. As demãos para bater pasto – participamos de duas dessas demãos: uma na Fazenda Barreiro, Município de Ouvidor na propriedade do Sr. Hilarino de Almeida e D. Leontina de Almeida e outra na Fazenda dos Casados Município de Cumari, na propriedade do Sr. Brinco e D. Maurice, ambas em 1997 – têm uma função ainda necessária ao dia-a-dia na fazenda. Trabalho que exige muitos homens, bater o pasto é fundamental nas propriedades, nas quais se cria o gado. Como exposto no segundo capítulo, uma das atividades realizadas nas fazendas acessadas pela pesquisa é a criação de animais, especialmente gado leiteiro que garante produtos destinados à comercialização, como o leite e o queijo. Nesse sentido, o pasto é local de trabalho diário e, portanto, faz-se necessárias essas práticas de trabalho coletivo, por produtores, como é o caso, de quem não dispõe de mão de obra contratada, seja permanente ou temporária. Dessa forma, a demão para bater pasto, a nosso ver, continua sendo estratégia de sobrevivência, ao mesmo tempo,

³⁰¹ CERTEAU, Michel de. *A Cultura no Plural*. op. cit., p. 141.

que permite um encontro mais assíduo entre os membros da comunidade. Sua significação está, assim, vinculada ao trabalho diário .

O mesmo ocorre em relação à demão para limpa do rego d'água – pudemos participar de uma dessas demãos, em 2000, na Fazenda Cruzeiro, município de Catalão, na propriedade do Sr Agenor da Silva; demão para preparação de doces para novenas – participamos de uma dessas demãos, em junho de 2001 – e tantas outras atividades que são feitas por trabalho coletivo. Carregadas de sentido de trabalho e encontro solidário, no círculo dos que dele necessitam, estas práticas destoam da demão de fiandeiras, cuja função essencial que, no passado, sedimentava-se no trabalho realizado com o algodão, no presente, em nossa leitura, atende à necessidade do encontro, da festa e não necessariamente a um trabalho essencial no cotidiano das famílias rurais.

A nosso ver, a (re)significação da prática da demão de fiandeiras implica aliar a permanência à mudança. E, nesse caso, o que muda está em um universo de necessidades reconstruídas cotidianamente. Permanece aquilo que o presente cobra. No caso da demão de fiandeiras, mais que fiar o algodão – D. Maria de Fátima nos disse que poderia fiar o algodão sozinha ou apenas com a ajuda das três filhas, já que não era por necessidade urgente – a demão atende a necessidade do encontro social, do momento de “ *ver as amiga que já não via a mais de três ano, depois que fui pa cidade*”³⁰². Assim, podemos dizer que no passado o trabalho com o algodão forjava a festa, no presente é a festa que forja esse trabalho.

Os traços de uma cultura, suas práticas, seus valores, crenças, costumes, assim pensados, se movimentam num trânsito de necessidades que, nas suas existências históricas vão se transformando. Nesse transformar, a sua significação vai sendo (re)modelada de acordo com a ação dos sujeitos que ali estão. O tempo é sempre a dinâmica relação entre passado e presente, exposta nos relatos.

Nessa linha de raciocínio podemos analisar, também as festas de santo. Realizada no passado sob forte peso da religiosidade, no presente vemos uma nova configuração das

³⁰² Declaração feita durante a demão na casa de D. Maria de Fátima por uma fiandeira quando questionada do motivo de estar ali.

festas tanto no seu realizar-se, como nos sujeitos que para esse momento convergem. No “antes” dos relatos a festa possui uma especificidade de rito religioso próprio. Era o momento da comunidade se reunir em agradecimento às graças recebidas por promessas, ou mesmo em sacrifício por algum mal que necessitasse da intervenção mágica para solução.

Quando na comunidade não havia uma igreja ou local destinado às novenas, as mesmas eram realizadas em nove casas diferentes. Rezava-se o terço e logo após tinha-se a “mesa de biscoito”, na qual eram servidos variados doces e pães de queijo, biscoito de goma, broa de milho, doce de leite, doce de mamão, doce de banana, doce de lima, doce de cidra, chás diversos, café e, às vezes, até mesmo uma “pinga para esquentar”, pois que era principalmente nos meses do frio, maio, junho e julho que se tinham as novenas que celebravam vários santos: Nossa Senhora, nas suas variadas versões, São Sebastião, Santo Antônio, São João e São Pedro. Quando a comunidade possuía um local próprio era aí que eram rezadas as novenas, sendo, em ambos os casos, o grande dia festivo e o pagode que encerravam a novena, realizado na casa do festeiro. Assim nos conta o Sr. Agenor:

Sr. Agenor: aqui na igreja toda vida teve duas festa. Aí, desde que eu intendo pur gente, mais de primero era diferente num tinha dança. Fazia as novena tudo lá na igreja, nove dia lá. Mais lá tinha leilão, tudo mais. Acendia um fogo lá de lenha, nem pindurava lamparina lá, assim, né? Lá de lado fazia um rancho de foia e o leilero saia lá do mei do povo em volta do fogo, tinha um fogo de lenha lá. Quando era no utimo dia, aí ia pá casa do festero, lá ia rezá o terço, lá era um festão e o pagodão era animado mesmo! Hoje tem tudo, tem energia, tem a quadra lá simentadinha (...). Lá é bem arrumadim, cimentadim, banhero arrumadim. De primero não, era de pau-a-pique era de madera assim, ó. Lá era cimitério é, o povo que murria aqui, nessa região era tudo sepultado lá, mais faiz muitos ano. Hoje a quadra é em cima do cimitério, por baxo é só osso. Lá é antigo demais da conta! Nem meu avô sabia contá como cumeço lá, é muito antigo, lá tinha uma cruz de arueira. Ainda tem até hoje, aproveitô duas aruera. A que tem lá hoje é nova (...) Fazia a festa lá, primera que teve lá foi a festa de Santa Cruz depois eles arrumô essa Santa Nossa Senhora de Lourdes³⁰³.

³⁰³ Entrevista com Sr. Agenor Ferreira da Silva. op. cit.

As novenas que acessamos na pesquisa, uma na Fazenda dos Casados, em Junho de 2000, e outra, na Fazenda Mata Cachorro em Agosto do mesmo ano, apresentaram-nos uma recriação da prática de rezar por um santo. A fixação de um lugar para as “reza” é apenas o traço mais superficial do processo. Nosso trabalho de campo nos permitiu o encontro de uma nova festa, em que o ponto central das atenções se dá não na reza, mas sim na “festa”, no palco de diversão que ali se elabora.

A novena, enquanto rito religioso acontece, geralmente, às 19:00 horas em todos os dias. Começa em uma sexta-feira e se estende até a sexta-feira da semana seguinte, sendo que nesse momento a participação é principalmente de membros da comunidade e, na maioria das vezes, há poucas pessoas. O número de participantes aumenta somente quando começam a chegar os “de fora”, ou seja, as pessoas que não são da comunidade rural. Por volta de 20:00 horas, um conjunto musical contratado começa a tocar e a noite festiva se inicia. Segundo o Sr. Agenor:

Sr. Agenor: Hoje em dia tem que pagá o conjunto pá tocá (antes) já ia cá sanfoninha na cacunda.

Autora: O senhor tocava?

Sr Agenor: Eu tenho a sanfona aí, já ia cum pandero cum tudo (...) quando eu era piqueno nós mudô pra qui era cum cavaquim. O pai comprô um cavaquim pra mim. O pai toda vida gostava que os minino dele tocava algum instrumento qualqué. Comprô o cavaquim. Ih, tinha moradô dimais, no mei da semana, pricisava sê dia de sábadô não, mei de semana, hora que iscuricia ocê via juntadim de gente, eles juntava que ia dançá, dançava lá no sereno, lá no terrero. Assim, ó tocano no cavaquim e ôto na cuié, juntava duas cuié, né? ôto tocano cavaquim, dançava até meia noite, depois disso ia todo mund imbora. É, dia de sábadô ia até mais tarde, ôto dia ia pro'ta casa, ota casa, chegava lá rezava o terço (...) Eu tinha uma sanfona (...) na noite de São João e era os véi tudo junto, né? Tinha muita gente, Nossa Senhora! Dimais da conta, aí tinha aques cantadô. Vinha da roça tinha festa aqui na igreja, vinha da roça e já vinha direto pá novena, pra festa, facão na cintura, tudo sujo discalço, num carçava butina não, pricisava vê. Ia festa discarço, anda discalço, passava apertado. Tinha um véio que morava aqui, eleia nas festa carçado de precata, dançava carçado de precata, precata de coro iscuro, cê, sabe, né? (...) Meu avô morreu sem nuca ter carçado o carçado, ele era só precata que ele mesmo fazia, levantava cedo carçava a precata, morreu de véio mesmo. Agora hoje não, minino já nasce carçadim de meia. Não, uma vez eu era grandão já, rapaizim tinha uma festa e o pai foi na cidade comprá uma butina pra mim, nunca tinha carçado chinelo de abutuá assim, intão o pé num tinha acostumado quesse trem e fui pá festa mancano, machucano,

né? Nossa Senhora! Cheguei lá na festa num tinha gosto, não podia andá

304

O relato chama a atenção para os sujeitos da festa. Quem tocava, quem rezava, quem se divertia eram os membros da comunidade. Mesmo da roça, aqui o sentido é a plantação, se encaminhavam para a novena com os trajes costumeiros, a roupa do trabalho e a precata do dia-a-dia. Na realidade, o Sr. Agenor chama a atenção para a própria festa de hoje, nas quais o traje, o calçado, o conjunto de cantores e os próprios participantes já não mais são aqueles que eram. Nesse caso, a festa do santo, no presente, adquire novos traços que implicam em nova dinâmica de seu acontecer.

Na novena da qual participamos na Fazenda dos Casados, os próprios festeiros, apesar de serem da família, não moram na zona rural. Quando indagamos à festeira, Dona Julieta Ferreira da Silva, o que estava achando da festa e ela nos dizia que *“tava boa, vei muita gente de Catalão”*. O grande público já não é mais a comunidade rural, mas um círculo maior de pessoas, principalmente da cidade. Ainda que, como já apontamos, as novenas conseguissem reunir um número maior de pessoas, além dos membros da própria comunidade, no passado, a maioria dos participantes eram do local e de outras regiões rurais próximas.

No presente, a festa de santo pode ser lida como tendo nova significação. O aspecto ou a “parte religiosa” fica restrita aos membros da comunidade rural enquanto a “festa”, na qual se dança, se bebe, se diverte é para todos. Ou seja, ela recria um espaço de sociabilidade que aproxima sujeitos distanciados, talvez não só pelo espaço, mas também por modos de vida, práticas, valores e costumes. Notamos que a comunidade se reúne em reza e festa e cria, a partir das mudanças que vive, formas de manter suas crenças e ritos ainda que estas lhes pareçam diferente, ainda que *“hoje os jove qué mais dançá que rezá, intão na hora da dança a festa tá mais cheia”*³⁰⁵. Nesse caso, contratar um conjunto musical, que sabe tocar as canções que agradam a todos, não mais as violas, sanfonas e “colheres”, mas guitarras e teclados, se faz necessário; não mais o rancho de folhas, mas um centro comunitário ou uma quadra “cimentadinha”, mudanças externas que vão nos dando a

³⁰⁴ Entrevista com Sr. Agenor da Ferreira da Silva. op. cit.

³⁰⁵ Declaração de D. Julieta Ferreira da Silva, durante noite de novena na Fazenda dos Casados em Junho de 2000.

dimensão de passado e presente que tais práticas nos apresentam. Segundo D. Maurice ela e seu esposo quase não dançam mais nas festas, pois “*o povo hoje só dança esse tal de lambada. Toca xhote ês dança lambada, toca o que fô ês dança lambada, aí quando tá muito chei nois num dança, nosso sistema era do xote, da ranchera e nóis dança quando tá mais vazio*”³⁰⁶.

No momento em que escrevíamos o presente texto mais de uma vez ouvimos o anúncio em carros de propaganda de “grandiosa festa em louvor a...”. Recebemos o convite para participarmos da festa de São Sebastião na Fazenda Mata Preta e, ainda, o convite para a festa de São João na Fazenda dos Casados, local em que pudemos participar de um mutirão para descascar lima e preparar os doces para a festa.

A permanência dessas festas nos indica, acreditamos, que em suas práticas e credos os homens e mulheres da roça vão reordenando seu mundo frente ao que lhes chega. Isso, na maioria das vezes, aponta para a capacidade de apropriação e (re)significação que a cultura popular rural possui no que se refere às práticas que, no presente, ainda são necessárias para a própria manutenção do grupo.

O que percebemos nesse processo é uma tentativa de preservação de modo de vida. Resistência à perda de referenciais de mundo de pessoas que vivem de acordo com uma lógica baseada no trabalho com a terra e na relação direta com a natureza. Isso muitas vezes significa o apego ao lugar e ao grupo social que sustentam uma identidade:

*Sr. Agenor: eu num gosto da cidade. Aqui tem mais coisa que na cidade. Aqui ocê vê o passarim cantá. Tudo aqui é mió que na cidade, tudo. Eu num gosto de barui atrapaiano eu durmi direito, urrano. O povo na cidade dórmi é de madrugada. Aqui eu durmo cedo, agora eu vô durmi mais cedo. Lá na cidade vira uma confusão. A gente acostuma cum aquele horário de durmi e de levantà. Neim! Até a água é mais ruim*³⁰⁷.

A imagem construída pelo Sr. Agenor em relação à cidade aponta para uma leitura que, podemos dizer, implica na concepção de que o mundo do outro, que não se molda segundo a lógica que explica a própria vida, é um

³⁰⁶ Declaração de D. Maurice durante demão para descascar lima para a festa de São João da Comunidade dos Lourenços, Fazenda dos Casados, em Junho de 2001.

³⁰⁷ Entrevista com Sr. Agenor Ferreira da Silva. op. cit.

mundo quase inalcançável. Por seu lado, esse senhor participa da velha oposição que cria imagens excludentes entre si, de campo e cidade. Regida pelo trabalho, do nascer ao pôr-do-sol, a vida do Sr. Agenor e de outros que com ele partilham de um universo cultural, responde à sua lida diária que é diversa da vida na cidade. “Até a água é ruim”, por que destoa de um sentido de mundo. Mas, esse mundo sabe que vive em transformação e a hipótese ou possibilidade de ir para a cidade, ainda que negada, não é ausente nos relatos:

D. Ana: Ah! Eu acho aqui muito mió. Eu não posso falá que não vou mora lá, as veiz até tenho que morá. Sabe, porque Catalão, a gente assim, se bem dizê, só a casa, né? Agora se ocê quizé passia num tem quintal, num tem planta, num tem um mato. Porque eu sô acostumada a mexê cum essas coisa, mexe cum porco, cum vaca. Lá num tem isso, né? Lavá goma, lamparina num tem, intão é isso. Agora o que eu vô fazê lá, né? Eu sei custurá mais eu num gosto nem de olhá máquina de jeito niium³⁰⁸.

O que descobrimos no universo da cultura popular rural foi a busca por manter uma identidade e um sentido de mundo, ordenado pelo trabalho com a terra e pela existência em comunidade. O apego ao lugar e ao saber-fazer ali construído reforça a resistência ao esfacelamento de um modo de vida, uma luta contra o desenraizamento que a saída da terra significaria. Esse mundo rural ao se transformar recriou seu próprio sentido de existência (re)significando práticas, valores e costumes que caracterizam sua vida. No presente, esses homens e mulheres se mantêm como sujeitos do campo, como homens da roça, como caipiras. Pessoas que, dia-a-dia, experimentam uma existência em que trabalhar a terra é festejar a vida e festejar a vida é trabalhar a terra.

³⁰⁸ Entrevista com D. Ana Alves Rodrigues. op. cit

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALEIXO, Luciana Alves. **Gente da Terra**. Catalão: CAC/UFG, 2000. (monografia).
- ALEM, João Marcos. **Caipira e Country: a nova ruralidade brasileira**. São Paulo: Dep. Ciências Sociais/USP, 1996. (Tese de doutoramento).
- ALMEIDA, Jaime. "Todas as festas, a festa". In: SWAIN, Tânia (Org.). **História no Plural**. Brasília: Ed. UNB, 1994.
- ANZAI, Leny Caselli. **Vida cotidiana na zona rural do Município de Goiás - 1888 - 1930**. Goiânia: Dep. História/UFG, 1985. (dissertação de mestrado).
- AZZI, Antônio Jorge. **Catalão ilustrado**. São Paulo: Linotechnica, 1938.
- BAKHTIN, M. **Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. São Paulo \ Brasília: HUCITEC \ Ed. UNB, 1993.
- BORGES, Barsanufio G. **O despertar dos dormentes**. Goiânia: CEGRAF/UFG, 1990.
- BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade: Lembranças de velhos**. 3ª ed., São Paulo: Cia das Letras, 1994.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os Caipiras de São Paulo**. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- CAMPOS, M^a das Dores. **Catalão: estudos históricos e geográficos**. Goiânia: Bandeirantes, 1979.
- _____. **Gente nossa**. Goiânia: CERNE, 1985.

- CANDIDO, Antônio. **Os Parceiros do Rio Bonito**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1998.
- CASSALHO, Walter. "Picando Fumo – Crônicas da Roça". In: **Cultura Vozes**. São Paulo: Ed. Vozes, v. 94, nº 4, Ano 94, 2000.
- CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- _____. **A invenção do cotidiano**. Petrópolis: Vozes, 1996.
- CHARTIER, Roger. **História Cultural: entre práticas e representações**. Lisboa \ Rio de Janeiro: Difel \ Bertrand do Brasil, 1988.
- CHAUÍ, Marilena. "Notas sobre a cultura Popular". In: **Cultura e Democracia: o discurso competente e outras falas**. São Paulo : Ed. Moderna, 1982.
- _____. **Conformismo e resistência: aspectos da cultura popular no Brasil**. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- CHAUL, Nasr F. **Caminhos de Goiás: da construção da decadência aos limites da modernidade**. Goiânia: CEGRAF/UFG, 1997.
- CIRÍACO, Adriana José. **Práticas Políticas de Moradores de Bairros Periféricos de Catalão na Década de 1980**. Catalão: CAC/UFG, 1999. (monografia de fim de curso).
- D'ALESSIO, Márcia Mansor. "Intervenções da memória na historiografia: identidades, subjetividades, fragmentos, poderes". In: **Revista Projeto História**. São Paulo: EDUC, nº17, nov./98.
- DIB, Jaqueline Souza. **O Mar Verde do Sudeste Goiano: A Região de Santo Antônio do Rio Verde**. Catalão: CAC/UFG, 2000. (monografia de fim de curso).
- DUARTE, Élio Garcia. **Do Mutirão à Ocupação de terras: manifestações camponesas em Goiás**. São Paulo: Dep. História/USP, 1998. (Tese de doutoramento).
- ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador**. Vol. 1, 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.
- NETO, Maria Cristina Ferreira. **Política, Razão e Desrazão: dimensões políticas e históricas do insucesso do pólo Mineiro- Químico de Catalão-Ouvidor (1962-1992)**. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1998. (dissertação de mestrado).
- FERREIRA, Marieta de Moraes (Coord.). **Entre vistas, abordagens e usos da História Oral**. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getúlio Vargas, 1994.

- _____. (Coord.). **História Oral e Multidisciplinaridade**. Rio de Janeiro: Diadorin, 1994.
- _____. "História oral e tempo presente" In: MEIHY, José C. S. **(Re) Introduzindo a História Oral no Brasil**. São Paulo: Xamã, 1996.
- _____ & AMADO, Janaína. (Coord.). **Usos e Abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getúlio Vargas, 1996.
- FONSECA, Maria Teresa Lousa da. **A Extensão Rural no Brasil, um projeto educativo para o capital**. São Paulo: Ed. Loyola, 1985.
- FREIRES, Aparecida Cândida. **O momento festivo da prática de "Demão"**. Catalão: CAC/UFG, 1997. (monografia de fim de curso).
- FREITAS, Eliane Martins de. "Memória e História Local: a produção dos memorialistas". In: **Boletim do Núcleo Interdisciplinar de Estudos Culturais**. Catalão-GO: CAC/UFG, v.01, p.03-03, 1998.
- _____. "Memória histórica de Catalão: a produção dos historiadores "amadores". In: **VII Encontro Regional de História ANPUH/GO**. Goiânia: UFG, 2000. (digi)
- FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala**. São Paulo: Record, 1999.
- GARCIA, Marcolina Martins. **A tecelagem Artesanal em Hidrolândia – GO: um estudo etnográfico**. São Paulo: Dep. Ciências Sociais / USP, 1977 (dissertação de mestrado).
- GARCIA, Olga C. & SCARAMAL, Eliesse. " Saber na família rural". In: MEIHY, José C. S.. **(Re) Introduzindo a História Oral no Brasil**. São Paulo: Xamã, 1996.
- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.
- GIANNOTTI, Carlos Ugo. **Chapadão do Céu - modernização da agricultura no sudoeste goiano (estudo de caso)**. Goiânia: Dep. História/UFG, 1999. (dissertação de mestrado).
- GINSBURG, C. **O Queijo e os Vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição**. São Paulo: Cia das Letras, 1987.
- _____. **A Micro História e outros ensaios**. Lisboa: Difel, 1989.
- _____. **Mitos, Emblemas, Sinais**. São Paulo: Cia das Letras, 1989.
- _____. "Apontar e Citar. A verdade da história". In **Revista de História**. Campinas: IFCH, UNICAMP, 1991.
- GOMEZ, Luiz Palacín. Et alli. **História Política de Catalão**. Goiânia: Ed. UFG, 1994.

- GONÇALVES NETO, Wenceslau. **Estado e Agricultura no Brasil: política agrícola e modernização econômica brasileira (1960 – 1980)**. São Paulo: Hucitec, 1997.
- GUIMARAES, Rosângela Borges. Festas: um espaço da prática social nas localidades rurais”. Catalão: CAC/UFG, 1997. (monografia)
- HALBWACHS, Maurice. **Memória Coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.
- HOLANDA, Sérgio Buarque. **Caminhos e Fronteiras**. São Paulo: Cia das Letras, 1994.
- HONÓRIO FILHO, Wolney. “Algumas tonalidades sobre o homem do sertão: Cornélio Pires e Monteiro Lobato”. In: **Boletim Goiano de Geografia**. Goiânia: Dep. Geografia/UFG, 13 (1), jan. / dez. 1993.
- MACHADO, M^a Clara T. "Cultura Popular. Em busca de um referencial conceitual". In: **Cadernos de História**. Uberlândia: UFU, Lab. Ensino e Aprend. História, v 5 – n. 5. 1994.
- _____. **Cultura Popular e Desenvolvimentismo em Minas Gerais: caminhos cruzados de um mesmo tempo (1950-1980)** . São Paulo: Dep. História/USP, 1998. (Tese de doutoramento)
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Festa no Pedaco: cultura popular e lazer na cidade**. 2^a Ed. São Paulo: HUCITEC \ ED. UNESP, 1998.
- MAIA, Cláudio Lopes **O Camponês, O Capitalismo e a Fronteira: uma discussão bibliográfica**. Goiânia: Dep. História/UFG, 1997, (Trabalho de final de disciplina) (digi).
- MARTINS, José de Souza. **Os Camponeses e a Política no Brasil**. Petrópolis: Vozes. 1981.
- _____. **Caminhada no chão da noite**. São Paulo: Hucitec, 1989.
- _____. **Expropriação e violência: a questão política no campo**. São Paulo: Hucitec, 1991.
- MENDONÇA, Marcelo R. **A Questão Regional e o Campesinato – a alhicultura em Catalão –GO**. Goiânia: Dep. História/UFG, 1998. (dissertação de mestrado).
- MESQUITA, Helena Angélica. **A Modernização da Agricultura; um Caso em Catalão (Goiás)**. Goiânia: Dep. História/UFG, 1993. (dissertação de mestrado).
- NAXARA, Maria R. Capelari. “A construção da Identidade: um momento privilegiado”. In: **Revista Brasileira de História**. São Paulo: Marco Zero. v. 11, set.91 \ ago. 92.

- NORA, Pierre. "Entre história e memória". In: **Projeto História**. São Paulo: EDUC, nº 10, dez./1993.
- PALACÍN, Luis. & at all. **História Política de Catalão**. Goiânia: Ed. UFG, 1994.
- PESSOA, Vera L. Salazar. **Ação do Estado e as Transformações no Cerrado das Zonas de Paracatu e Alto Paranaíba – MG**. Rio Claro: Dep. Geografia/UESP, 1988. (Tese de doutoramento).
- POLLAK, Michael. "Memória, esquecimento e silêncio". In: **Revista Estudos Históricos: Memória**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, vol. 2, nº 3, 1989.
- PORTELLI, Alessandro. "Sonhos Ucrônicos: Memórias e possíveis mundos dos trabalhadores". In: **Projeto História**. São Paulo: EDUC, nº 10, 1993.
- _____. "Forma e Significado na História Oral. A pesquisa como um experimento em Igualdade". In: **Projeto História**. São Paulo: EDUC, nº 14, Fevereiro\97.
- _____. "O que faz a história oral diferente". In: **Projeto História**. São Paulo: EDUC, nº14, 1997.
- PORTILHO, Maria Sibebe Brasiliense. **Extensão Rural: o fio e a trama na construção da representação social do pequeno produtor**. Uberlândia: Dep. Geografia/UFU, 1998. (Dissertação de mestrado).
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira, **Bairros Rurais Paulistas**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1973.
- _____. **O Campesinato Brasileiro**. Petrópolis: Vozes, 1990.
- RAMOS, Cornélio. **Catalão de ontem e de hoje**. Catalão: Dist. Kalil, 1984.
- _____. **Catalão: poesias, lendas e histórias**. 3ª ed. Revista e ampliada. Catalão: Gráfica Modelo, 1997.
- RIBEIRO, Paulo R.. **Agroindústria e pequena produção no Município de Itumbiara (1960-1980)**. Goiânia: Dep. História/UFG, 1990. (dissertação de mestrado)
- SAMUEL, Raphael. "História local e História Oral" In: **Revista Brasileira de História**. São Paulo: ANPUH: Marco Zero, vol.9, n.9, set.89/fev.1990.
- _____. "Teatros de memória" In: **Projeto História**. São Paulo: EDUC, n 14, 1997.
- SANTANA, Charles D'Almeida. **Fatura e Ventura Camponesas**. São Paulo: Annablume, 1998.

- SANTOS, Márcia Pereira dos Santos. **O Trabalho na Demão: mãos solidárias em ação**. Catalão: CAC/UFG, 1997. (monografia de fim de curso).
- _____, “Para Além dos desafios da trama: o algo mais para o fazer histórico. In: **Cadernos de Pesquisa do CEDHIS**. Uberlândia: UFU/Instituto de História/Programa de Pós-graduação em História, nº 26, ano 13, 1º sem./2000.,pp.2-6.
- SANTOS, Nivaldo. **Desenvolvimento capitalista e modificações nas relações de trabalho no campo em Goiás 1970-1985**. Goiânia: Dep. História/UFG, 1992.. (Dissertação de mestrado)
- SEIXAS, Jacy Alves. Percursos de Memórias em Terras de História: problemas atuais. In: BRESCIANI, Maria Stella, NAXARA, Márcia Regina. (org.) **Memória e (re) sentimentos: indagações sobre uma questão sensível**. Campinas: Edunicamp, 2000.
- SEMINÁRIO Folclore e Cultura Popular : as várias faces de um debate** \ Instituto Nacional do folclore, Coord. de Estudos e Pesquisas – Rio de Janeiro: IBAC, 1992
- SCHWARZ, Roberto. "Fim de Século" In: **Folha de São Paulo - Suplemento Mais!**. São Paulo, 04 de dezembro de 1994.
- THOMPSON, E.P. **A Miséria da Teoria – ou um planetário de erros**. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1981.
- _____. **Costumes em Comum: estudos sobre a cultura popular tradicional**. São Paulo: Cia das Letras, 1998.
- THOMPSON, Alistar. "Recompondo a Memória: Questões sobre a Relação entre a História Oral e as Memórias". In: **Revista Projeto História**. São Paulo: EDUC, nº15 1995.
- VAZ, Ione de Lourdes Costa. **“Demão e Mulher” : nem palco nem solidão**”. Catalão: Dep. História/CAC/UFG, 1997. (monografia)
- VEYNE, Paul. **Como se Escreve a História**. Lisboa: Ed. 70, 1987.
- YATSUDA, Enid "O Caipira e os Outros". In: BOSI, Alfredo (Org.) **Cultura Brasileira: temas e situações**. São Paulo: Ática, 1992.
- WILLIAMS, R. **O Campo e a Cidade: na história e na literatura**. São Paulo: Cia das Letras, 1989.
- WOORTMAN, Elle F. & WOORTMAN, Klaas. **O trabalho da terra**. Brasília: Ed. UNB, 1997.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)