

CONSIDERAÇÕES BREVES SOBRE CULTURA RURAL

BRIEF CONSIDERATIONS ABOUT RURAL CULTURE

Maria Helena de Paula¹

Resumo: Numa perspectiva transdisciplinar, este estudo traz como hipótese de leitura as configurações cultural e lingüística intimamente definidas por suas inter-relações, apresentando recortes da cultura popular rural em Catalão-GO. **Palavras-chave:** cultura roceira, Catalão-GO, cultura popular.

Abstract: In a transdisciplinary perspective, this paper brings about cultural and linguistic configurations defined by their interrelations, as reading hypothesis, presenting fragments of the rural popular culture in Catalão-GO.

Keywords: rural culture, Catalão-GO, popular culture.

Primeiras considerações

Este estudo reúne algumas considerações sobre cultura popular, de matiz rural, na região de Catalão-GO, sob a perspectiva da Lingüística Antropológica. É uma investigação que intenta inter-relacionar os aspectos lingüísticos configurados na cultura e a cultura em sua manifestação lingüística. Defende-se, pois, a sua interrelação, mas não a coincidência, uma vez que não há um perfeito paralelo entre estas duas estruturas da sociedade, pois:

Os elementos culturais, que servem de maneira mais definida às necessidades imediatas da sociedade e entram mais claramente no campo da consciência, não só hão de mudar mais rapidamente do que os elementos lingüísticos, mas a própria forma da cultura, que dá a cada elemento a sua significação relativa, há de ficar num processo contínuo de remodelação. Os elementos lingüísticos, por outro lado, embora em si mesmos possam ter, e tenham, rápidas mudanças, não se prestam facilmente a reformulações, devido ao caráter subconsciente da classificação gramatical.[...] Em

¹ Doutora em Lingüística e Língua Portuguesa pela *FCL-Ar/UNESP*. Professora Adjunta do Curso de Letras – Campus Catalão/*UFG*. E-mail: mhpcat@gmail.com

outras palavras, a tendência conservadora se faz sentir muito mais profundamente nos lineamentos essenciais da língua do que na cultura (SAPIR, 1969, p. 60-61).

Outros aspectos e sistemas integram o conjunto de práticas identificadoras e de pertença de um povo ou grupo, tais que os modos de vestir, de comer; os meios para se curar, os remédios; os modos de plantar, de cultivar e colher; os modos de nomear e categorizar os elementos da natureza e outros tantos. Abordaremos, todavia, mais marcadamente a religiosidade rural enquanto prática coletiva da fé – que se faz e se justifica por ser motivada e sustentada pelas demandas coletivas de crenças providenciais.

A prática de reza do terço rural e seus entornos festivos e de solidariedade do grupo resistem, então, como enfrentamento ao espetáculo que avassala as comemorações coletivas no que discutiremos adiante, as chamadas “festas de roça” na região de Catalão-GO.

Por uma definição de cultura

O conceito de cultura com que se operam as considerações neste estudo demonstra quão difícil é definir este aspecto das relações humanas. Cultura é o conjunto de práticas sociais, situadas historicamente, que se referem a uma sociedade e que a fazem diferente de outra. Baseia-se na construção social de sentidos a ações, crenças, hábitos, objetos que passam a simbolizar aspectos da vivência humana em coletividade. Construída socialmente no cotidiano das relações humanas demanda que seja definida no seio das relações sociais e históricas que a amparam e por ela são caracterizadas.

São, pois, diferentes modos construídos pelos atores sociais de estabelecer valor às suas relações cotidianas. São as ações diárias eivadas de significação simbólica, matizada por seus atores e sua situação histórica nas relações de poder (a produção e a circulação do poder). Por isto, caracteriza-se a cultura de um país ou de um lugar conforme se agrupam as suas expressões de poder.

De modo geral, a cultura é pensada numa visão polarizante, como sendo cultura popular ou cultura erudita. Convém dizer, porém, que ambas são formas e conteúdos diferentes de expressão de uma dada realidade social e histórica. Então, não devem ser vistas como

opostas ou excludentes, mas como maneiras específicas de ver, sentir e expressar a realidade conforme se situam seus atores na produção e circulação do poder.

Assim, nem uma nem outra é melhor, mais elaborada e funcional ou pior, menos complexa e mais restrita. Cada grupo de sujeitos sociais, conforme suas necessidades e vivências, elege tacitamente no decorrer de suas inter-relações, o que lhe é válido para expressar o seu modo de ver, sentir, trabalhar, comer, constituir família, se relacionar com divindades etc.

Conforme as pessoas entendem que participam de uma cultura esforçam-se para agir e expressar dentro do que julgam ser pertinente a ela. Neste aspecto, as práticas culturais são representações discursivas das quais constantemente emergem outras práticas na representação que as pessoas têm de que são participantes de uma ou de outra cultura.

Formas de expressão de grupos de pessoas detentoras de habilidades de letramento e com acesso a formas científicas dos saberes constituídos pela humanidade são conhecidas como cultura erudita. Marcada pela presença do domínio e acesso irrestrito a categorias científicas de ordenar, legitimar e repassar o saber esta cultura tem suas peculiaridades, porém não é unicamente definida nem é imune a elementos da chamada cultura popular.

Ainda que possa ser elaborada em meios tidos como autênticos palcos da civilização e letramento, a cultura popular é entendida como a expressão de vida em que sobrepujam “todas aquelas práticas e representações culturais vivenciadas no cotidiano de atores sociais específicos, distantes do racionalismo científico, como forma de recriação do seu universo: crenças, hábitos, costumes, conhecimento” (MACHADO, 2002, p. 335).

Todavia, como não parece haver entre nós a possibilidade de grupos e pessoas absolutamente isentos deste racionalismo, supõe-se que a definição de cultura popular deverá considerar mais as condições de acesso às formas de saber que necessariamente a distância em que está delas. Isto porque é possível que representantes da cultura popular saibam da existência destas práticas eruditas de representação e até convivam com elas, no entanto, não participem delas como sujeitos nem conheçam seu funcionamento.

Convém, então, compreender que cultura popular e cultura erudita são rótulos que servem a uma vontade de delimitar o que é continuidade. Na dinâmica da vida social, contudo, elas se interpenetram e se reelaboram e, por isto, é sempre um risco precisar limites entre o que é popular e o que é erudito.

Comumente, em meios urbanos, entre pessoas de reconhecido labor intelectual, ou seja, entre representantes da chamada cultura letrada erudita, não é raro encontrar crenças, expressões das relações de trabalho etc. do que se chama cultura popular. Há, então, entremeados à cultura erudita, princípios e formas de lidar com o mundo que são marcadamente encontrados em culturas populares.

Tais formas e princípios são as *expressões de fronteira*, com códigos específicos de realização para a chamada cultura erudita e para a popular (BOSI, 1995, p. 46). São formas marcadas de vivenciar, significar e expressar a realidade. No entanto, não se pode dizer que tais expressões constituem força para delimitar com precisão as fronteiras das culturas. São expressões diferenciadas, sob a luz da escrita e sob a luz da oralidade, mas não com estatuto bastante para alçar às culturas esta diferenciação. Não são apenas a escrita e a oralidade que identificam uma prática cultural como erudita ou popular. Elas são aspectos que estão no *continuum* da Cultura e, por isso, não delimitam sozinhas o popular e o não popular.

A prática de salgar carnes, cozinhá-las até secar-lhes a água e conservá-las por meses em gordura natural, procedimento semelhante adotado pela cultura erudita, com ar de inovação, sob a denominação de técnicas de preservação de alimentos, é exemplo deste *continuum* de limites entre o que é popular e o que é erudito nas expressões de cultura. Os arados manuais e de tração animal, a carpideira e as plantadeiras manuais são remodelados em potentes tratores e máquinas que plantam e colhem. Ou, ainda, os regos d'água, *eruditamente* transformados em reservatórios e encanamento de água. Podemos ver em organizações não governamentais ou outras instituições de solidariedade e filantropia outras denominações, em outros espaços e tempos, dadas por outros atores a práticas já comuns em comunidades rurais do interior do Brasil, como as treições e os mutirões.

Esta consideração nos conduz a pensar que muitas vezes, por razões históricas e sociais, o que insistentemente se separa como particular da cultura popular e da cultura erudita se reconfigura, nestas

formas de cultura, como maneiras diferentes de significar e conceder valor às relações sociais de poder nelas embutidas. É a necessidade de rotular que as põe como distintas e opostas, desejando negar a dinamicidade que as sustém; pois se não fossem dinâmicas não se fariam entremeadas, entrelaçadas.

Se entendemos que a cultura são meios diversos e distintos de expressar a vivência humana e a ela dar sentidos entende-se que a cada modo de expressão tem-se uma forma de cultura também distinta. Por isso, a cultura distante do universo científico-racional (mas não absolutamente separada da ciência e da razão) é conhecida como cultura popular, a cultura do povo, a serviço dos valores, crenças e modos de vida daqueles excluídos na divisão social do trabalho e do poder. É uma cultura de expressão peculiar porque serve a um específico modo de viver, mas não necessariamente pura e intacta a outras formas e conteúdos de expressão da vida humana.

Por esta razão, diz-se que a cultura não é única e exclusiva. Há, em qualquer intenção de tipologias de cultura, uma pluralidade de elementos sociais reclamada (BOSI, 1987), pois a cultura é caracteristicamente traço da dinamicidade das relações entre as pessoas. Ainda que haja comunidade bastante isolada e impenetrada por outras, suas práticas culturais não terão se mantido sempre as mesmas nem nasceram do nada; são a continuação de outras e, no constante de suas inter-relações, se reelaboram a cada necessidade de seus atores.

Recortes da cultura popular roceira em Catalão

Pelo seu distanciamento das relações instituídas do poder dominante, a cultura de expressão popular, não raras vezes, é a expressão da resistência e do enfrentamento a uma lógica cultural estabelecida. Vejamos o caso de senhores cantadores de terços rurais, participantes essenciais em muitas novenas e festas religiosas no município de Catalão. Quando participam de missas oficiais da *Igreja Católica* são apenas alguns entre os fiéis a quem o padre dirige ensinamentos e sermões. No entanto, no seu *locus* diário e cotidiano de cultura, inseridos na prática de resistência e invenção do cotidiano (CERTEAU, 1994) de fé, nas roças do interior do Brasil Central (BRANDÃO, 1993) são hierarquicamente os maiores enunciadores de

um saber religioso que reinventa a reza do terço, acrescentando-lhe ladainhas, latinórios secretos e oferendas e pedidos que não seriam permitidos no espaço eclesiástico².

Neste caso, não negam a fé da *Igreja*, mas a realizam diferentemente daqueles a quem é dado convencionalmente pela *Igreja* realizar. O grupo necessita do reforço da fé que os inter-relaciona e vê nos rezadores de terço, sujeitos comuns no dia a dia da comunidade, aqueles dotados de um saber e modo de manifestação do saber que podem subverter sem, contudo, negar os que reinventam os caminhos da fé.

Os rezadores e demais da comunidade estão configurando os caminhos da fé diferentemente, mas não os criam como outros. Isto aponta que estas práticas carnavalizantes (BAKHTIN, 1996) são o enfrentamento, mas não a anulação, e caracterizam a cultura popular da qual são atores. Não anulam porque isto seria deixar de reconhecê-las e, não as reconhecendo, não haveria razão para enfrentá-las e resistir a elas.

Para Bosi, estas práticas simbólicas e espontâneas que acenariam para a identidade destas pessoas sobrevivem, resistindo e se reelaborando. Segundo ele:

Essa cultura basicamente oral, absorve, a seu modo e nos seus limites, noções e valores de outras faixas da sociedade, quer por meio da Igreja e do Estado (desde os tempos coloniais), quer por meio da escola, da propaganda, das múltiplas agências da indústria cultural; mas, assim fazendo, não se destrói definitivamente, como temem os saudosistas e almejam os modernizadores: apenas deixa que algumas coisas e alguns símbolos mudem de aparência (BOSI, 1995, p. 51).

Por representar, muitas vezes, o enfrentamento e a invenção de práticas de cultura consideradas eruditas, a cultura popular é vista como subversiva ou prática de desordem. Assim, é julgada sem poder e sem legitimidade, restando-lhe apenas o estatuto de folclore e tradição. Ora, a legitimidade de qualquer prática cultural está assegurada na sua propriedade de expressar os conteúdos e os modos de ser, viver,

² Bosi (1995, p. 48-50) chama de *litanias caboclas* na grande metrópole, em relato carregado de poeticidade e encantamento, a manifestação de religiosidade popular distinta da que a *Igreja Católica* oficialmente realiza. Neste evento, passado em 13 de junho de 1975, em São Paulo, o autor assiste a trabalhadores urbanos entoarem ladainhas e orações em latim, aprendidas graças à tradição oral familiar.

trabalhar, rememorar de um grupo. Se ela serve a este grupo é, pois, legítima para ele. Não será, provavelmente, a grupos que não representar. As práticas da cultura popular são parte do mundo real do grupo a que serve porque estão inseridas nas suas relações sociais, econômicas, religiosas etc.

Tais práticas se manifestam material e lingüisticamente em ações, crenças e objetos da vivência diária de seus atores. Misticismos como a crença em assombrações e benzições; terços e suas canções imperativas; treições e mutirões; o fabrico de remédios caseiros a partir da fauna e da flora locais; o uso de ferramentas para plantar, cultivar e colher são algumas das formas de expressão da cultura popular no sudeste goiano, manifesta no material de nosso estudo. Todas estas formas estão evidenciadas na expressão máxima da cultura popular: a memória enunciada em narrativas orais e de caráter pessoal.

Entender a cultura popular como uma resistência, ou como uma invenção cotidiana de conteúdos e formas de significar as vivências humanas, é comprometer-se a concebê-la como inserida na dinâmica social e histórica e que, por isto, apresenta-se dotada de dinamicidade. Isto quer dizer que as práticas se reelaboram e se adaptam conforme as necessidades, na maioria das vezes tácitas, do grupo. Por isto, a cultura não se obriga a ser a máxima da tradição conservada ou do folclore. Ela não é o passado apenas: é o passado reinventado e reinventável no presente. Também não é o presente absoluto: é o presente cuja característica maior é ser o passado remexido e refundado pelas demandas do hoje.

O que se nota nesta busca por definir cultura é a necessidade de se desvencilhar de qualquer visão monológica, estática e regular das práticas culturais. Também não é pertinente defender que haja culturas impenetráveis, puras e que se fecham a quaisquer interferências e diálogos de outros modos de expressão. Tampouco as alterações advindas destas inter-relações culturais devem ser vistas como deterioração ou conspurcação; antes, são necessidades impostas pelas relações sociais dinâmicas na sua historicidade. Por isso, diz-se que a cultura é plural e presente (CERTEAU, 2001). Ela não aceita na sua composição e definição a rigidez do passado e da singularidade, do irrestritamente peculiar.

A pluralidade da cultura poderá ser reconstituída através da memória, muitas vezes guardada apenas na lembrança das pessoas. Por isto, ela se reinventa, a partir destas memórias (institucionalizadas ou apenas pessoais, resgatadas em narrativas) para ter claramente capacidade de sobreviver à sociedade do espetáculo. Muito comumente, órgãos oficiais ritualizam práticas de cultura como folclore, com datas que contemplem a calendários de seus interesses.

Para não servir à espetacularização que faz dos atores meros espectadores, a cultura se reelabora e se refaz numa luta constante para não se fixar como data e ação comemorativas. As práticas que estão sujeitas às alterações sociais do meio em que se inserem não se podem fixar, pois ao se fixarem em calendários e programações externos aos interesses do grupo deixam de ser a sua expressão e este não se verá mais representado através delas.

Na zona rural de Catalão, ocorrem nos últimos anos as chamadas *festas de roça*. Introduzidas inicialmente como festejo a um santo devoto a quem a comunidade já realizava novenas, as festas têm, hoje, função de espetacularizar aquela expressão de religiosidade. Quando circunscritas apenas à comunidade da qual cada membro participava e tinha suas funções definidas claramente pelas relações sociais que estabelecia no grupo, as novenas (ou festas religiosas a santos) eram a expressão evidente da religiosidade popular rural em Catalão.

Hoje, como espetáculos, carecem de autorização policial e bênção da *Igreja Católica* figurada em algumas participações de seus representantes oficiais (padres ou ministros). Devem ter, obrigatoriamente, animação com bandas musicais, leilões, danças e até estacionamento. São anunciadas em cartazes de divulgação pública onde se lê “*Tradicional festa em louvor a [...] Haverá leilões, bailes e reza do terço*”. Nota-se que a intenção de que pessoas externas à comunidade participem das festas se evidencia não mais no ritual, na sazonalidade própria das culturas populares em que oralmente se noticiavam as novenas, mas no espetáculo do popular que se institucionalizou como tradicional. O calendário de tais festas não obedece mais aos dias dos santos, mas a datas compreendidas entre maio e julho.

Quer dizer, com a crescente necessidade de espaços coletivos para a convivência não apenas da comunidade, mas também pessoas da cidade, as associações se organizaram legalmente e instituíram como espetáculo suas festas religiosas. Muitas têm estatutos e votação para a escolha do festeiro que melhor possa comandar a festa no ano.

Provavelmente, os organizadores querem resgatar nestas festas não apenas pessoas que viveram muito tempo nas roças e que, por alguma necessidade, foram para a cidade. Querem, principalmente, trazer para suas raízes aqueles que nunca participaram delas. Querem imprimir a eles um enraizamento que também as pessoas da comunidade sentem estar perdendo. Certamente, acreditam que nesta reelaboração de cultura popular se façam mais fortes representantes dela. O que se nota, porém, é que o caráter de espetáculo se sobrepõe ao primeiro e motivador desta prática, a memória de uma religiosidade. Parece que no intento de encontrar suas raízes estão evidenciando mais fortemente seu desenraizamento³.

Brandão (2004) entende que o sincrético festejar e rezar é identificador desta cultura e que o religioso e o festivo celebram o mesmo desejo de coletividade. Certamente, não cabe entender como profanação o que estamos chamando de desenraizamento, mas colocar sob a mesma rubrica uma reza de terço seguida de comida servida gratuitamente aos presentes e uma festa de roça que se reza o terço, realizam-se leilões e bailes de arrecadação não nos parece a interpretação mais acertada.

Em pesquisa sobre a preservação de uma “identidade sociocultural” através dos terços rurais, Duarte (2008) investiga três “festas de roça” no sudeste goiano: duas no município de Catalão e uma em Goiandira. O terço, segundo seu estudo, é o elo que faz manter as práticas rurais, mas não as isenta totalmente da espetacularização das chamadas “festas de roça”. Para a autora:

poder-se-ia dizer que a festa de roça enquanto espetáculo se origina de uma prática coletiva de comportamento independente na sociedade e que, por meio da reza do terço,

³ Já se encontram leiloeiros que anunciam ao microfone pausas no espetáculo para o *basteamento da bandeira ao santo*. Ora, basta participar de algumas práticas mais enraizadas desta manifestação de cultura para saber que não se diria hasteamento de bandeira, expressão demais oficial a uma prática religiosa. Normalmente diz-se *levantamento do mastro* ou *levantamento da bandeira* do santo a quem se devota.

preserva e mantém, dentro de uma sociedade fragmentada, a cultura dos dominados como forma de resgatar a função ativa do indivíduo (DUARTE, 2008, p. 83).

As práticas reinventadas da cultura não podem se distanciar das raízes de seus atores. Quando se distanciam, estão, na verdade, se desenraizando e servindo a outros interesses como pode ocorrer com as festas de roças de Catalão a que nos referimos. Elas têm como função maior angariar fundos para a *Igreja* e para a comunidade, seja para reformas de quadras e escolas ou para compra de tratores e insumos agrícolas. Salienta-se, ainda, que em algumas festas os terços são rezados antes da festa em si, no fim da tarde; isto é, à parte no espetáculo, fora dele.

Prática de enraizamento é, certamente, a reza do terço durante o ano, em casas alternadas de moradores, sem a obrigatoriedade de festa. Assim, estará resguardada na intenção primeira da cultura popular: representar vivências e crenças cotidianas dos roceiros, repartidas e reforçadas pelo grupo.

Convém trazer à baila o que Ecléa Bosi considera cultura em desenraizamento. Para ela:

A conquista colonial causa desenraizamento e morte com a supressão brutal das tradições. [...]

No campo brasileiro a conquista acontece sob as formas de monocultura e pastagens. O arroz, a soja, a cana provocam tão forte migração de lavradores que constituem genocídio pelo número dos que vêm morrendo no caminho para o Sul.

O arrozal em Goiás despojou o pequeno lavrador. Avançando, destruiu sua roça, derrubou a mata, extinguiu a caça e a lenha, secou o olho-d'água, invadiu seu cercado de galinhas e criações, formas de vida incompatíveis com a monotonia exclusiva do arroz.

[...] O migrante perde a paisagem natal, a roça, as águas, as matas, a caça, a lenha, os animais, a casa, os vizinhos, as festas, a sua maneira de vestir, o entoado nativo de falar, de viver, de louvar a seu Deus. Suas múltiplas raízes se partem (BOSI, 1987, p. 17).

Quando colocamos as palavras de Ecléa Bosi a serviço de nosso propósito de entender a cultura catalana devemos esclarecer que as localidades no município em que a monocultura acelerou a ocupação das terras dos pequenos produtores roceiros não há mais as práticas de cultura popular. Não há mais os antigos moradores dantes, logo

não há mais os laços de compadrio e a solidariedade necessários entre os vizinhos. Também não há os mutirões, tampouco as treições, já que máquinas diuturnamente plantam e colhem imensas lavouras. As festas de roça a que nos referimos, todavia, se localizam em comunidades, as agregações rurais em que pequenos produtores geograficamente vizinhos se unem no mesmo interesse de resistir ao êxodo e de permanecer nas suas roças plantando e colhendo diversidade de culturas.

No conjunto dos narradores sujeitos deste nosso estudo⁴ apenas dois afirmaram conhecer festas locais e delas participar e três são participantes ativos e centrais de prática de terço rural. Ou seja, uma senhora e dois senhores são os fazedores do terço: ela, a dona da casa em que por décadas ininterruptas esta prática religiosa acontece; um deles, rezador deste terço desde a primeira vez que se realizou e o outro, rezador também em outros terços, faz parte deste pelo menos há vinte anos ininterruptos.

Segundo a senhora, há sessenta e seis anos⁵ o realiza em sua casa. Sua devoção se deve porque, embora já o realizasse antes entre os seus, diante das enfermidades por que passava o marido e as dificuldades financeiras para cuidar da família com filhos pequenos prometeu ao santo que se ele a guiasse no campo e no mato para que encontrasse raízes, folhas ou qualquer coisa que aliviasse o marido da doença ela se prestaria a, todo ano, até o fim de sua vida, a rezar-lhe o terço e oferecer uma janta àqueles vizinhos que, também devotos, comparecessem. Satisfeito o pedido, a doença aliviada e, desde então, o terço a São Sebastião acontece anualmente.

Indagada se após a morte do marido, anos mais tarde pela mesma doença para a qual o santo a teria guiado no encontro da ervas curativas, ela ainda se sentia obrigada a gastar grande parte de suas economias para realizar o terço ela foi veemente em dizer que já lhe era devota antes da promessa e que, depois da morte do marido, continua devedora do santo porque ela ainda está viva. Também argumentou que os vários pedidos que se fazem ao santo a cada terço só reforçam a sua dívida e fé, razão pela qual não se pode

⁴ Parte das discussões aqui empreendidas origina-se de nossa pesquisa de doutorado (PAULA, 2007).

⁵ A gravação foi feita em 2003 e nos anos seguintes o terço realizou-se normalmente. Então, em 2007, esta prática completou setenta anos de realização.

abandonar a promessa pois o santo pode não atender mais os outros pedidos que se realizam anualmente a ele ou até desfazer outros já atendidos.

O que se nota no momento dos pedidos no ritual religioso é a mistura de solicitações de natureza diversa e característica dos medos e necessidades dos crentes ao santo: pede-se que as águas e as estiagens sejam boas para as plantações; que a alma de parentes ou amigos descanse em paz; que outras doenças também se curem; que filhos ou netos de familiares sejam dispensados de servir ao Exército; que as mulheres grávidas tenham bom parto. Quer dizer, as fés e necessidades se interpenetram e constituem a massa de religiosidade particular à cultura das pessoas que participam do terço.

Os preparos para o terço ao qual seguem uma janta oferecida aos presentes e, quase sempre uma festa, demanda meses de economia. As despesas são custeadas pela dona da casa e a festa não aconteceu nos anos em que haviam morrido recentemente parentes ou amigos da senhora. O terço, porém, sempre é rezado e se tornou referência nas comunidades vizinhas. Ele é o momento em que os vizinhos, compadres, parentes e pessoas que se mudaram para a cidade se reencontram e refazem seus laços. Sazonalmente⁶, o terço é o reforçador e a memória das raízes.

Esta realização do terço, então, cumpre os rituais da cultura popular, porquanto, nas palavras de Machado:

Por essa ótica, a religiosidade popular, suas festas e representações, permite a esse outro, nosso interlocutor, reaver sua identidade, reconhecer-se na coletividade, rearticular uma memória social esfacelada, solidarizar-se com os outros, descobrir-se no outro. Porque permite o convívio social - amálgama comunitário -, a festa é um dos momentos

⁶ Nos últimos sete anos o terço não está sendo rezado no dia de São Sebastião porque é época de chuvas na região. Isto impedia parentes e vizinhos de comparecerem, uma vez que o acesso à casa da senhora é por estrada de terra. Esta prática cultural, diferentemente das festas de roça a que já nos referimos em páginas anteriores, não divulga cartazes, não tem a obrigatoriedade da festa e, tampouco, perde o seu motivador inicial, a religiosidade coletivamente repartida. A sua adaptação de data se deve porque, em caso contrário, devotos, vizinhos, compadres e parentes não se encontrariam e não reforçariam suas crenças. A dona da casa, vale lembrar, prometera ao santo fazer-lhe o terço e oferecer janta aos vizinhos em sua devoção o que torna essencial que eles estejam presentes: eles são a representação de que a senhora devota está cumprindo a promessa.

de realizar o reencontro com as raízes fundantes, de estabelecer parcerias, de (re)construir uma humanização perdida (MACHADO, 2002, p. 344).

Esta prática reinventada, reelaborada do catolicismo popular, segundo Brandão (1993) tem razões históricas. Para ele, tais manifestações têm, no seu íntimo, a fé católica, porém regada pelas necessidades e particularidades do povo que a realiza e, sob o olhar urbano e centralizador da *Igreja*, são apreciadas como profanas. Especialmente em função da formação histórica do lugar em que o padre que teria dado nome à cidade era, antes de tudo, um plantador de roças deve considerar-se que padres, nas décadas de setenta e oitenta do século passado, visitavam escolas rurais para realizar missas trimestralmente às quais seguiam fartos lanches feitos pelos moradores do lugar.

O que se percebe é que circunscritas às suas tradições, estas práticas de religiosidade dos oprimidos, em Catalão, foram ratificadas com a presença das *Comunidades Eclesiais de Base (CEBs)*, comuns no Brasil no regime militar e que já não existem mais em Catalão; aquelas, porém, continuam inabaladas pela entrada e saída da oficialização da *Igreja* em seus palcos⁷. Depreende-se, assim, que à parte do que considera e define a *Igreja*, esta manifestação de cultura popular existe e persiste porque é a demanda de significação e expressão das crenças e fés dos que a fazem.

Então, estamos tratando de sujeitos que *enfrentam* o desenraizamento por outros modos. Muitos deles se sentem isolados, sozinhos e distantes dos poucos vizinhos que restaram do êxodo rural naregião em estudo. Outros se supõem sem a relevância social que outrora tinham no grupo porque já não representam força de trabalho de que se possa valer. Outros porque, com os rendimentos das aposentadorias rurais, com a oferta de alimentos beneficiados e a

⁷ Vittorio Lanternari (1974, p. 203) diz que no Brasil, pátria de “populações fortemente compósitas”, o catolicismo é a prática religiosa predominante nas comunidades rurais: seus processos míticos e seus fundamentos de fé circunscrevem-se no âmbito do catolicismo como a devoção a santos, a prática de terços etc. No entanto, percebe-se uma nuance de resistência à religião oficializada que, em Catalão, não segue o que o autor chama de profetismo (como Padre Cícero ou Antônio Conselheiro). O benzedor, o rezador de terços ou o curandeiro são vistos como quem reza e tende a praticar o bem com as benzeções e os terços ou as garrafadas e rezas que curam, apesar de alguns narradores sugerirem que também poderiam praticar o mal, especialmente o benzedor.

diminuição de pessoas que dependem de seus esforços para sobreviver (muitos filhos se casaram e/ou se mudaram), não carecem mais de plantar e colher ou labutar nos engenhos como antes. Isto significa que suas relações sociais e econômicas são outras, por isto suas práticas tendem a ser também outras ou em processo de adaptação.

As doenças que hoje conhecem e enfrentam não são tratadas apenas com os emplastos, chás e garrafadas ou benzições. Há os remédios de farmácia ou doados por planos assistenciais dos governos. As roupas grossas e pesadas tecidas do algodão que plantavam tornaram-se raridades ante à facilidade de deslocamento à cidade e à condição para comprar peças industrialmente tecidas. Muitas ferramentas de trabalho deram lugar a máquinas porque não há mais o trabalho a ser realizado com elas: não há mais a profissão de carreiro e candieiro, nem a de tropeiro. Há, em seu lugar, o tratorista e o motorista de caminhão boiadeiro, profissionais que trabalham sozinhos, isolados da coletividade que lhes assegurava aquela pertença cultural.

Dissemos, anteriormente, que os narradores *enfrentam* o desenraizamento porque algumas das práticas culturais “de primeiro” ainda persistem. Não foram substituídas por máquinas ou grandes monoculturas, mas estão cercadas por elas. Ainda carpídam suas roças de milho, mas aram suas terras com o trator; ainda fazem chás, emplastos e pós para curar doenças, mas compram remédios nas farmácias. Têm televisão e geladeiras, mas ainda participam de mutirões, rezam terços, fazem os “batizados de casa”, reúnem pessoas para o preparo das carnes enlatadas ou para a pamonhada.

Mesmo com os financiamentos em bancos e aluguel de terras para o plantio, ainda há a porcentagem, a meiação e até agregados. Compram o arroz e feijão beneficiados, mas plantam as roças de arroz, milho e feijão nas matas roçadas e socam o arroz no pilão ou na máquina de arroz, guardam o milho no paiol e o feijão ensacado. Conhecem as colheitadeiras, mas colhem suas roças em bancadas de bater arroz, quebras do milho e com pilungues nas bandeiras de feijão. Sabem que na cidade a compra de alimentos baseia-se no peso, mas contam suas colheitas nas medidas em quartas (arroz, feijão, polvilho) e jacás e carro (milho).

As mulheres não fiam e tecem as vestimentas para a sobrevivência da família como antes. As que ainda exercitam a

tecelagem artesanal o fazem para a confecção de cobertas e lençóis para uso próprio ou venda ou tecem cortes encomendados de peças avulsas.

Nota-se que os narradores convivem com situações e objetos que tendem a desenraizá-los. Porém, porque estão assentados em memórias do fazer e do saber e, principalmente, porque permanecem ligados à terra como pequenos sítiantes, agregados ou meieiros se reforçam na sua expressão popular de cultura. Há, ainda, aqueles que perderam a condição de pequenos proprietários ou nunca tiveram terra: estes têm a memória da lida com a terra, mas não a da sua posse. Este fato, porém, não impede que todos se situem como partícipes de uma cultura marcadamente rural, porque não é a posse da terra que os torna roceiros, mas a vivência nela e a sobrevivência graças ao saber sobre ela.

Todos os narradores que disseram ser donos de pedaços de terra já foram ou ainda são meieiros ou arrendatários porque suas terras são fracas para plantio ou criação de gado e lhes faltam recursos para melhorá-las. Isto reforça a certeza de que o roceiro não precisa ser, por regra, o dono da terra em que se fazem roças, mas o que dela vive e apreende e desenvolve relações sociais e culturais da sua lida nela.

Estas práticas de cultura ainda persistem porque fazem sentido aos narradores. Elas representam a dinâmica do *continuum*: são aqueles saberes, crenças e modos de viver, falar, sentir e curar que permanecem, mas também que se alteram no cotidiano do fazer sentido às vidas destes roceiros.

Michel de Certeau (2001) discute a pluralidade da cultura e o efeito conceitual que ela implica: a ausência de limites e impossibilidades do silêncio ou da voz única. Para ele, é uma opção teórico-metodológica, portanto de relação com o poder da institucionalização, o estudioso querer calar as vozes múltiplas e facetas várias da cultura. Acerca disto, ele considera que:

[...] a cultura oscila mais essencialmente entre duas formas, das quais uma sempre faz com que se esqueça da outra. De um lado, ela é aquilo que ‘permanece’; do outro, aquilo que se inventa. Há, por um lado, as lentidões, as latências, os atrasos que se acumulam na espessura das mentalidades, certezas e ritualizações sociais, via opaca, inflexível, dissimulada nos gestos cotidianos, ao mesmo tempo os mais atuais e milenares. Por outro, as irrupções, os desvios, todas

essas margens de uma inventividade de onde as gerações futuras extrairão sucessivamente sua ‘cultura erudita’. A cultura é uma noite escura em que dormem as revoluções de há pouco, invisíveis, encerradas nas práticas -, mas pirilampos, e por vezes grandes pássaros noturnos, atravessam-na; aparecimentos e criações que delineiam a chance de outro dia (CERTEAU, 2001, p. 239).

Cumpra a nós, então, ressaltar que neste estudo que empreendemos da relação estabelecida pela língua e a cultura escolhemos o caminho do múltiplo nas muitas memórias e nos muitos sentidos que elas apontam.

Considerações Finais

A necessidade de público, o engendramento dos meios de comunicação de massa, o imediatismo visual são algumas das caracterizações da chamada sociedade do espetáculo. A grande luta dos rezadores de terços, faceta da cultura rural popular mais evidenciada neste estudo, mas não a única, é, pois sobreviver ao espetáculo e a outros arranjos da fé (avanço de outras religiões por meio de ondas de rádio e da televisão no mundo rural, por exemplo). O desafio é permanecer, mas se reinventar para continuar – este é o paradoxo desta expressão de cultura rural no sudeste goiano.

Continuar enquanto prática de fé, com ou sem “festa de roça”, de solidariedade e compadrio, uma vez os terços geralmente são cantados por quem e a quem é solidário, com quem se divide filhos nos batismos rurais, às vezes distantes e desconhecedores dos rituais da Igreja, mas assentados na fé e na confiança de dar ao outro a casa para nela entoar ladainhas e abençoar-lhe a família.

De igual resistência são as práticas de plantio e colheita, de benzeções e curanderias, de preparo da alimentação e dos remédios, de modos de criar filhos, de nomear, categorizar e repassar saberes sobre a terra. Todo este *continuum* de pertença para se permanecer enraizado precisa não sucumbir, porém, ao apelo do tradicional e do folclórico, engessados na fixidez de também se esptacularizar para uma memória fixa no tempo. Afinal, na grande noite em que dormem as revoluções, pirilampos e grandes pássaros estão a delinear a possibilidade de reinventar o novo.

Referências

BAKHTIN, M. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. 3. ed. São Paulo: Hucitec; Brasília: EDUNB, 1996.

BOSI, A. *dialética da colonização*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

BOSI, A. *Cultura brasileira - temas e situações*. São Paulo: Ática, 1987.

BOSI, E. Cultura e desenraizamento. In: BOSI, A. *Cultura brasileira - temas e situações*. São Paulo: Ática, 1987. p. 16-41.

BRANDÃO, C. R. *De tão longe eu venho vindo: símbolos, gestos e rituais do catolicismo popular em Goiás*. Goiânia: EdUFG, 2004.

_____. GONZALÉZ, J. L.; IRARRÁZAVAL, D. *Catolicismo popular: história, cultura, teologia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993. t. III.

CERTEAU, M. *A cultura no plural*. 2. ed. Campinas-SP: Papyrus, 2001.

DUARTE, A. N. *A preservação da identidade sociocultural por meio de práticas discursivo-religiosas em contextos rurais*. 2008. 200f. Dissertação (Mestrado em Lingüística) – Instituto de Letras, Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

LANTERNARI, V. *As religiões dos oprimidos*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

MACHADO, M. C. T. Cultura popular: um contínuo refazer de práticas e representações. In: PATRIOTA, R.; RAMOS, A. F. (Orgs.). *História e cultura: espaços plurais*. Uberlândia-MG: Aspectus, 2002. p. 335-345.

PAULA, M. H. de. *Rastros de velhos falares – léxico e cultura no vernáculo catalano*. 2007. 522f. il. Tese (Doutorado em Lingüística e Língua Portuguesa) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Araraquara-SP, 2007.

SAPIR, E. *Lingüística como ciência*. [1921]. Rio de Janeiro: Livraria Acadêmica, 1969.

Artigo recebido em setembro de 2008 e aceito para publicação em outubro de 2008.