

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

MORANDO NA TERRA DA SANTA:
Festa, Território e Representações Sociais de
Capela de Sant'Ana do Rio do Peixe (GO)

Willian Gomes Custódio

GOIÂNIA

2005

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

MORANDO NA TERRA DA SANTA:
Festa, Território e Representações Sociais de
Capela de Sant'Ana do Rio do Peixe (GO)

Willian Gomes Custódio

Orientador:

Prof. Dr. Manuel Ferreira Lima Filho

Dissertação apresentada ao curso de
Mestrado em Ciências da Religião
como requisito para obtenção do grau
de mestre.

GOIÂNIA
2005

Não Imprimir – Pagina da aprovação

A meus pais, João e Anari, cenáculos de fé e valores,
onde aprendi a conhecer o sagrado.

A Carla e Maria Luíza, estrelas que o sagrado colocou em
minha vida para que o crer seja algo que se materialize
no dia-a-dia.

AGRADECIMENTOS

- A Deus, pela graça de reconhecê-lo nas pessoas e sinais que Ele vem deixando em minha vida. Por ter traçado para mim este caminho que me fez chegar aqui.
- A meus pais, minha irmã, Williana e a meus sobrinhos, que não só acreditaram em mim a vida toda, mas também infundiram em minha educação a certeza de que só vale a pena se não fizermos apenas por nós, numa santa “teimosia” e ousadia em insistir de que vale a pena sonhar.
- À Comunidade de Capela de Sant’Ana, que desde 2001 partilha comigo sua vida me fazendo um dos seus na vida e na crença de que Sant’Ana cuida de nós.
- À “minha” Família Gomes - em especial àquelas e àqueles que me fizeram romeiro de Sant’Ana: Rosa, Tia Asterdam, Ana Maria, Cleber, Carol, Waguinho, Paulinha Jorge, Rejane, Rose, Ana Tereza, Pipilo, Roseane, Belimar, Pedro, João, Neusa e Tia Amália – todos vocês contribuíram muito para esta pesquisa.
- Ao Prof. Dr. Manuel Ferreira Lima Filho, pelo companheirismo, atenção e carinho acima de qualquer coisa, mas, também, pelo caminho educativo de quem ensina porque sabe e gosta do que faz, sem pensar em que louros poderão vir.
- À Prof^a. Dr^a. Irene Dias de Oliveira, pela compreensão amiga, pela presteza, pela atenção e pontuações tão valiosas.
- À Prof^a Dr^a. Eurípedes da Cunha Dias pela atenção em ler este trabalho, enriquecendo-o com sua experiência.
- À Prof^a Ms. Maria das Graças Bueno, que em 2001, quando sonhávamos com este momento, acreditou e participou das primeiras trilhas em busca do mesmo.
- A minha querida *família* de “culto”: Florzinha, Carol, Guto, Márcia e Maricélia – vocês se tornaram mais que amigos queridos, mas, minhas novas raízes.

- Ao amigo Prof. Geraldo de Faria pela valiosa contribuição ao se dispor a ler e corrigir este trabalho.
- À coordenação do Mestrado em Ciências da Religião, em especial ao Prof. Valmor da Silva e à secretária Geyza Pereira, pela atenção e compreensão.
- A todos os meus parentes, de forma geral, amigos e amigas (irmãos e irmãs!) de Goianésia que somaram a minha vida muito do que sou e penso.
- Ao amigo Berg, pelas valiosas contribuições durante todos os anos em que, mas que amigos, nos tornamos irmãos!
- Aos colegas do IFITEG e do Instituto Santa Cruz - pelo carinho e pelas lutas diárias.
- A meus alunos, com quem vivo ensaiando a festa do conhecimento.

LISTA DE ABREVIATURAS

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

N.Sr^a. _ Nossa Senhora

LISTA DE QUADROS

Quadro / nº / título.....	página
Quadro 01- Divisão e distinção dos papéis rituais na festa de Capela de Sant’Ana do rio do Peixe.....	89
Quadro 02- Atributo dos Santos.....	117
Quadro 03 - Característica dos Santos.....	118
Quadro 04 – Leitura Inferencial dos ritos e elementos simbólicos da festa de Sant’Ana em Capela do rio do Peixe.....	199

LISTA DE FIGURAS

Figura/ nº.....	página
Figura 01.....	26
Figura 02.....	31
Figura 03.....	32
Figura 04.....	33
Figura 05.....	36
Figura06.....	38
Figura 07.....	39
Figura 08.....	41
Figura 09.....	44
Figura 10.....	52
Figura 11.....	60
Figura 12.....	60
Figura 13 (mapa do município e Pirenópolis).....	70
Figura 14.....	83
Figura 15.....	92
Figura 16 (esquema do cortejo da festa).....	92
Figura 17.....	94
Figura 18.....	95
Figura 19.....	96
Figura 20.....	97
Figura 21.....	98
Figura 22 (esquema da procissão da noite da festa)	98
Figura 23.....	105
Figura 24.....	106
Figura 25.....	110
Figura 26.....	113
Figura 27.....	116

SUMÁRIO

RESUMO	11
ABSTRACT	12
INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO I: CAPELA DE SANT'ANA: UM LUGAR QUE O TEMPO NÃO APAGOU	21
1.1-A colonização portuguesa - ocupação do interior do Brasil e o nascimento dos espaços.....	21
1.2 – Olhando para um lugar chamado Capela.....	26
CAPÍTULO II: A FESTA: UMA REFERÊNCIA PARA A VIDA!	71
2.1 – A Festa de Sant'Ana acontecendo nas terras da Santa.....	72
CAPÍTULO III: CULTURA, RELIGIOSIDADE E AS CONSTRUÇÕES SOCIAIS DA COMUNIDADE DE CAPELA DE SANT'ANA	119
3.1- Cultura, representações sociais e a construção da realidade.....	144
3.2 - Representações Sociais e o fenômeno religioso de Capela.....	147
3.2.1- Mediações entre representações, cultura e religiosidade.....	153

3.3- Tentando compreender as festas.....	165
3.3.1- As festas no Brasil Central e a festa da Capela de Sant'Ana do Rio do Peixe.....	180
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	209
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	215

RESUMO

CUSTÓDIO, Willian Gomes. *Morando na terra da Santa: festa, território e representações sociais de Capela de Sant'Ana do rio do Peixe*. Goiânia: Universidade Católica de Goiás, 2005.

A presente dissertação propõe apresentar algumas reflexões acerca do campo religioso, de campesinato, de território e festas, tendo como instrumento analítico uma pesquisa etnográfica desenvolvida na comunidade de Capela de Sant'Ana do Rio do Peixe -Goiás- Brasil. A pesquisa teve como viés a realização de uma festa religiosa católica, que acontece anualmente, em devoção a Sant'Ana, N.Sr^a. da Conceição e São Sebastião, que mobiliza um grupo camponês, residente numa localidade setecentista, apresentando como problema central a legitimidade territorial. A festa, deste modo, tornou-se um referencial simbólico com apelo identitário, com o qual a comunidade constrói suas representações sociais, sendo, assim, um acontecimento dinâmico e imprescindível para o grupo.

Palavras-chave: cultura, território, festas, legitimidade, comunidade, história e catolicismo popular.

ABSTRACT

CUSTÓDIO, Willian Gomes. *Living in the Saint land: festival, territory and social representation of Capela de Sant'Ana do Rio do Peixe*. Goiânia: Universidade Católica de Goiás, 2005.

This paper aims to present some thoughts about religious area, field workers, territory and festivals from an ethnography research developed in the community of Capela de Sant'Ana do Rio do Peixe – Goiás – Brazil. The research had as the main guide the realization of a religious Catholic festival which happens once a year in devotion to Saint'Ane, Holy Mother of Conception and San Sebastian. This festival involves a group of field workers who lives in a village from the XVII century and it presents as a central problem the legitimacy of this territory. This festival became a symbolic reference that calls attention to identity which helps the community in the construction of its social representations. It is a dynamic and a very important happening to this community.

Keywords: culture, territory, religious festivals, legitimacy, community, History and popular Catholicism.

INTRODUÇÃO

Abre-se, também neste trabalho, uma tentativa de entendimento das formas de estruturação cultural popular de maneira a empreender uma verdadeira e não terminada busca por, pelo menos, fragmentos do que realmente venha a ser o universo *folk*, em consonância com o que tem sido espaço e campo de trabalho de tantos e tantas pesquisadores/as, tal como, por exemplo, o fez tão bem Canclini (2003), de maneira a entendermos o simbolismo cultural muito para além de proposições estéticas e/ou “museizantes” e “academizantes” apenas, mas como formas de saberes com os quais homens e mulheres estruturaram realidades e continuam fazendo, tomando tal processo como uma grande escola principalmente diante dos desafios pós-modernos, determinados em todas as áreas, e desta forma também no cosmos religioso.

À guisa de sustentarmos nosso desafio de tentar contribuir academicamente com o campo de estudos sobre festas, campesinato e território, vemos que,

analogamente, e *a priori*, é de fundamental importância desenvolvermos alguns olhares sobre categorias e conceitos que abarcam de forma ampla e complexa todo o conjunto de assuntos tratados nesta dissertação. Em vias disso, vemos como fundamental estabelecermos os elos que ligam o tema da identidade e de representações sociais, tonificadas pelas categorias simbólicas do campo religioso.

Partimos, desta forma, da consideração de que todas opções religiosas dos grupos humanos mais diversos possíveis fundam-se nas relações de fundo cultural baseadas, primordialmente, nos referências pessoais ou grupais, nascidas em decorrência de que a *línea vittis* que é construída pelo homem, que o é, a partir da elaboração e assimilação das construções embasadas nos processos imanentes das relações sociais, com as quais este está ligado em diferentes graus, geradores de diferentes padrões de hábitos, costumes, necessidades básicas, elaborações de códigos e códigos das mais paradoxais referências.

Laraia (1992), crendo na superação da hipótese do determinismo biológico frente às heranças culturais (muito mais fecundas, por sinal, pela utilização do elemento humano, sim, mas com sua condição de relacionar-se e por esta veia "aculturar-se") associa a reciprocidade entre indivíduos, mesmo que de origens diferentes, à possibilidade de interatividade entre indivíduos e com o meio, ora perpetuando heranças, hábitos e costumes, ora norteando estes, rumo às perspectivas conotadas às idéias de progresso, desenvolvimento, condicionamento, entre outras, que de uma forma ou de outra, passam a construir a história cultural de um povo.

É, todavia, importante ressaltar que o meio não é considerado apenas na perspectiva de um determinismo geográfico como hipótese gradualmente superior para a elaboração dos tipos culturais; muito pelo contrário, entenda-se que a

menção feita ao meio refere-se muito mais à habilidade humana de contornar, ou mesmo de realçar os recursos naturais que, por exemplo, seu habitat oferece-lhe, imprimindo-lhe a sua inegável condição de plasticidade e multiutilidade, de maneira a acionar a integração cultural seletivamente e não casualmente.

Partindo desta perspectiva, apresentamos no primeiro capítulo no qual apresentamos não só o local Capela, sua formação histórica, sua estruturação no que se refere ao estágio comunitário em que se encontra, seus referenciais, no que se refere as possíveis leituras em torno da presença de Sant'Ana, como também as articulações peculiares ao campesinato desenvolvido ali, procurando alinhar um ensaio etnográfico do local que nos serve por objeto nesta pesquisa. Desta maneira, a busca foi por inserir o leitor (a) na compreensão do que pretendemos discutir aqui: uma comunidade, com traços camponeses, que em função da ausência de legitimidade, diante do território que lhe acolhe, alimentou a elaboração de uma aparato simbólico-religioso católico, sob o qual sustenta suas representações sociais, revivificados a partir de uma festa anual.

Em seqüência, apresentamos no segundo capítulo aquele que cremos ser o eixo principal que norteia a compreensão do que pretendemos discutir aqui – a festa de Sant'Ana. Apresentando os traços peculiares da festa, partindo das informações que conseguimos coletar através de participações nos ritos, mas sobretudo de entrevistas, a expectativa fora a de construir um painel onde atores e atrizes reedificam, através de elementos simbólicos, a realidade sob a qual fazem transcorrer seu cotidiano e seu imaginário.

Assim, elegendo, para tanto, como enfoque central, os contornos e aparatos religiosos católicos, em especial a sua festa anual em louvor a Sant'Ana, produzidos e remanescentes naquela localidade, os quais perpassam o contexto de

produção simbólica e material integrando e fortalecendo tanto a construção da identidade dos sujeitos, como igualmente do lugar, tendo em vista uma compreensão maior da forma de organização econômica, aqui tratada a partir dos estudos de campesinato, tendo em vista a necessidade de entendermos a relação entre habitantes e um território que não lhes pertence.

Diante destas circunstâncias, o terceiro capítulo estrutura-se na apresentação de abordagens onde a busca foi pela análise da construção da compreensão dos elementos trazidos nos capítulos anteriores, focando a partir de amparos teóricos da ordem da cultura, da religiosidade, e das representações sociais de maneira a procurar perceber traços da identidade da comunidade "Capela de Santana do Rio do Peixe". É válido informar que, especificamente neste capítulo aprofundamos o olhar sobre os dias atuais em Capela, de forma a formar bases ainda mais consistentes para a análise final, apresentada na conclusão.

Todo este conjunto toma como norte à condição de que a inteligência humana não é, como chegaram a sustentar alguns antropólogos do início do século XX, uma tabula rasa onde signos e faculdades de conhecimento são capazes de inserir este homem numa sociedade, em vista de ser, concomitantemente, credor de que certas habilidades são natas ao gênero, discussão a qual opta-se por não abordar nesta proposta. No entanto, este estudo não descarta a idéia de que a criatividade humana dependa, até certa margem, da acessibilidade de recursos para se desenvolver, em especial importância, ao recurso da comunicação, que o homem usa para a transmissão ou a não acumulação de informações quanto a processos experimentais com os quais, ao mesmo tempo, gera-se e torna-se produto cultural.

Assim, a hipótese perseguida por este trabalho, considera que o processo de construção das representações sociais do homem e da localidade em que vive foi e

continua sendo amparada e fortalecida, em diversas localidades do Brasil e do mundo, pelo "aparato" da religiosidade católica, que se manifesta nas produções culturais, simbólicas e materiais de suas práticas e valores.

Portanto, essa discussão será pautada no sentido de demonstrar que o simbólico religioso atua fortemente na perpetuação dos mecanismos gestados pela comunidade "Capela de Santana do Rio do Peixe" a par de suas necessidades. Envolve-se nesta hipótese, contudo, também, a interrogação: nos novos contornos que a comunidade vem assumindo a festa ainda tem razão de ser?

É, pois, através da antropologia contemporânea, que as Ciências Humanas - em especial, aquelas atentas ao registro das produções culturais - tem manifestado seu profundo interesse pelas linhas de pesquisa que envolvem *o cotidiano e o imaginário*, em função de chegar a uma análise das relações conectivas do homem em seu contexto diário de construção de seus signos, ritos, crenças e explicações para elementos presentes na vida dos indivíduos e dos grupos, sendo esta a base na qual trava-se toda nossa discussão.

Em vistas disto, todavia, não vemos como prioritário ou relevante discorrer sobre esta ou aquela religião, ou denominação religiosa já que, voltando a uma das justificativas desta opção, é importante definir os aspectos fundantes desta abordagem tais como, o aspecto histórico, no que tange as construções de relações e fatos em determinados espaço e tempo; o social, no que se refere às ligações travadas por um determinado grupo; e o político dentro do campo do produto organizável que possa ou não gerar disputa de poder, em concomitância com o social; todos estes amalgamados por elementos do campo religioso buscado ali não apenas como forma legitimadora, mas como complexa estrutura fornecedora de sentidos para a vida. São, quaisquer um destes aspectos, verificáveis não apenas

nas grandes instituições, mas nas menores unidades onde o sagrado assume caráter de presença na realidade destes grupos, o que se apresenta como objeto de análise desse estudo.

Assim, este trabalho visou justamente fundar-se na observação do homem e da mulher goianos, em especial daqueles e daquelas pertencentes à comunidade de Capela de Santana do Rio do Peixe, ou como estes mesmos chamam, apenas Capela, que com seu cotidiano, seus conflitos, suas crenças e rezas, sua anual romaria e festa (de apenas 10 dias, oficialmente na última quinzena de julho), vem traçando a partir destes momentos o que procuramos entender, na qual os entrevistados puderam contribuir para este trabalho, quando ofereceram suas próprias histórias de vida demonstrando aí a forma que encontraram para garantir a resistência individual e local contra as ameaças de aculturação vindas de outros lugares, alicerçando assim a memória "dos que se foram", que através do religioso estabeleceram bases para a construção do contorno atual da localidade e de seus remanescentes através de legados como fórmulas, ritos e objetos religiosos manifestadores do aparato simbólico que os envolve.

A par de esclarecer, quanto às entrevistas feitas, aqui as mesmas são transcritas originalmente, resguardando as orientações da metodologia de pesquisa em História oral, sendo, igualmente utilizadas, apenas as iniciais dos nomes dos/as entrevistados a fim de resguardar-lhes a identidade.

Diante do fato de lançar-se à proposta de abordar o simbólico material vale, a título de citação, apropriar-se das palavras de Laraia quando este chega a expressar: "... o fato de poder pegar e examinar um objeto atribui a este significado próprio..." (Laraia, 1992, p.55). A propósito, tratar-se-á mais significativamente deste assunto mais tarde.

Para caminhar sobre esta “estrada” de romeiros e romeiras, rezadores e maldizentes, santos e pecadores, enfim, estrada que demonstra uma face interessante da religiosidade goiana, o leitor percorrerá um estudo subdividido, primeiro no contexto histórico e etnográfico da Comunidade de Capela de Sant’Ana, no segundo capítulo a apresentação da festa, posteriormente encontrará um breve estudo teórico - analítico sobre festas, seguido de outros estudos sobre o conjunto dos contornos observados na comunidade iluminados com as teorias e paradigmas lançados nos capítulos anteriores, fechando com um quarto capítulo sobre atualizações da comunidade e, por fim, as considerações finais, como já mostramos anteriormente.

Em vias de esclarecimento aponta-se que, para lançar as investigações e o entendimento das respostas sobre o objeto dessa pesquisa, além da busca árdua por elementos generalizantes que fundassem a hipótese em questão, buscou-se, na utilização da metodologia de história oral, em sua dimensão semibiográfica, ou Histórias de vida como chamam alguns teóricos, associando-as a constitutivos teóricos a partir dos quais procurou-se estabelecer bases que demonstrem ser a religiosidade, numa sociedade – como a goiana, por exemplo – essencialmente cristã, elemento que constitui as bases das identidades coletivas, tendo sempre como pano de fundo as bases da antropologia.

Fica, pois, o convite para o encontro com o simples, envolto de brumas de complexidade, com o festivo, permeador do sagrado e do profano, com o povo, que fala de sua forma de crer, de ser, de fazer crer e ser, ordenando um mundo que transpõem nossas lógicas, inclusive de valores, mais habituais. A porta está aberta e o convite feito – fica a cada um e cada uma o desafio de olhar para um possível espelho.

CAPÍTULO I

Capela de Sant'Ana do Rio do Peixe: Um lugar que o tempo não apagou

“Eis o momento! Começando nesta porta, um longo e eterno caminho mergulha no passado: atrás de nós está uma eternidade! Não será verdade que todos os que podem andar têm de já ter percorrido este caminho?” Frederich Nietzsche.

1.1_A colonização portuguesa - ocupação do interior do Brasil e o nascimento dos espaços

Como nos informa a maior parte dos anais históricos sobre a colonização do Brasil, tal iniciativa pode ser tida como tardia, de forma que, pautando-nos pela datação oficial, se a colônia foi encontrada em 1500, somente em 1530 começa o processo de ocupação dirigido por Martin Afonso de Souza e apenas por volta do final do século XVII e início do século XVIII os olhares se voltam para o interior (oeste) do território dentro de uma perspectiva, ora movida pela procura de riquezas (índios, metais preciosos, drogas do sertão, etc.), ora pelo imaginário traçado por lendas que instigavam a imaginação.

Entretanto, não há qualquer ingenuidade nestas motivações sendo possível traçar uma linha tênue que aponta para um paralelo entre a produção açucareira nordestina já dando sinais de declínio e a parca produção agro-pastoril no sudeste indicada por muitos historiadores como a principal causa do deslocamento do centro

econômico desta para a região centro-sul do país, como dizem Vicentino e Dorigo (1997, p.127-8):

“(...) Como havia na colônia um mercado consumidor de trabalhadores escravos indígenas, mais baratos que os africanos, que se destinavam, sobretudo, aos engenhos do Nordeste, grupos de paulistas organizaram, durante os Séculos XVII e XVIII, sucessivas expedições de preação de índios, de ataque aos quilombos e de busca de metais preciosos. (...) No entanto, as mais importantes bandeiras foram às destinadas à procura de metais preciosos, incentivadas pela metrópole devido ao declínio da produção açucareira nordestina da segunda metade do século XVII. O financiamento das expedições paulistas desembocou na descoberta do ouro na região de Minas Gerais, depois Mato Grosso e Goiás, dando início a uma nova atividade econômica na colônia, a mineração.(...)”

Todavia, muito mais que apenas extrair riquezas, as bandeiras paulistas tiveram um papel, sem sombra de dúvidas, relevante no que se refere à ocupação e povoação do interior do Brasil, de forma a podermos observar ter havido uma transformação gradual e histórica daqueles que foram, a principio, núcleos mineradores em vilas e arraiais.

Neste contexto há uma peculiaridade que muito nos interessa: a nomenclatura dada a estes espaços. Pelo nome do lugar que se fez objeto desta pesquisa _ Capela de Sant’Ana do Rio do Peixe, é possível também levantar uma série de probabilidades, sendo que, a olhos vistos, destaca-se o nome aferido ao lugar de forma a observarmos que este prestigia aquela que é a padroeira e muito mais que isto, a que é considerada a proprietária do lugar – Sant’Ana.

Este dado pode ser analisado historicamente a partir do fato de que, tomando como referência o conhecimento de convenções firmadas pela Igreja Católica Romana desde o período medieval, precisamente no período das cruzadas, vemos que estas referidas convenções se pautavam por estabelecer o fato de que cada dia do ano seria dedicado a um santo, estabelecendo no imaginário coletivo do homem medieval a coordenação de cada momento da vida.

Calmon (1963), ao resgatar parte da História da formação da monarquia portuguesa enfoca, e nos faz recordar, a pessoa do Infante D. Henrique (Século XV) que sendo o mestre da chamada “Escola de Sagres”, tornou-se celebre por ser precursor do processo de colonização portuguesa, iniciado com a tomada de Ceuta das mãos dos muçulmanos, sendo, igualmente, aquele príncipe grão-mestre e administrador da ordem de Cristo, ordem de místicos militares cruzadinos, famosa em toda península ibérica pelos feitos frente aos mouros e já no século XIII detentora de grande fortuna. A respeito de D. Henrique, afirma o mesmo autor que:

“A seu pedido concedeu o Papa Eugénio IV “comprida a perdoança de todos os seus pecados”, para quantos o servissem na conquista da África.(...) E para a esplêndida emprêsa tinha Portugal tôdas as aprovações de Roma. Adquirem as proporções de uma cruzada sem estrondo de armas, científica e transcendente; destinam-se à propagação da Fé!

Entra nessa teoria sagrada dos descobrimentos o compromisso daquela ilustre Ordem de Cristo, cuja insígnia, como timbre nacional, foi estampar-se nas bandeiras desses capitães, nas velas dos seus navios e nos padrões de pedra com que marcavam a posse das novas terras.(...)”. (1963, p.24)

Partindo desta observação, de Calmon, nos é possível deduzir também o porque da origem, pela qual muitas localidades desde o período colonial, em consonância com o que tomamos de empréstimo de Hoorneart e Levi-Strauss, assentam-se sobre nomes de santos e santas católicos.

Isto ainda tem pertinência à forma com que foram intitulados os acidentes geográficos do Novo Mundo, a maior parte deles fazendo menção a um/a santo/a ou similar, levando-se em consideração, como nos apontam tanto Hoorneart *et al* (1992), quanto Palacin (1981), como Ortiz (1989) quando mencionam a mentalidade colonizadora envolta de uma religiosidade que não dista daquela que configurou o período das cruzadas, fazendo ainda valer na Nova Terra os pressupostos

norteadores do padroado português. Tal feito tem peculiaridades que nos são relevantes e que tentaremos mostrar.

Por ocasião das investidas de países como Portugal e Espanha no processo de expansão colonial, o contexto que lhes confere o título de europeus “desbravadores de novos mundos”¹ nos séculos XV e XVI, só tem sentido se olharmos para aquela ocasião e tentarmos perceber o conjunto de objetivos que impulsionavam aqueles homens para tal feito.

Neste conjunto relevava-se a necessidade de contar com as bênçãos pontifícias numa prerrogativa de proteção frente ao acaso tão mitologicamente costurado dentro das mentalidades, e que, também, estrategicamente, vinham dar sustentação ao objetivo dominador. Em contrapartida a Igreja Romana, além de ver expandidos os horizontes de seus raios de influência, utilizava-se dos colonizadores para estabelecer os marcos desta, valendo-se de determinações que estabeleciam que os lugares escolhidos para dar habitação aos desbravadores deveriam ser chamados pelo nome do santo ou santa do dia, para estar consonantemente abençoados.

Esta é uma das suposições que lançam referências, tal como é perceptível, à história oficial da fundação de cidades históricas, principalmente no interior do Brasil-colônia, como já citamos, no que se refere ao nome dado às paragens, sendo que no caso específico da localidade em questão, Capela de Sant’Ana do Rio dos Peixes chega a ser uma hipótese a de que a provável data de chegada dos bandeirantes na localidade que nos serve de objeto pode ter sido 26 de julho, dia de Sant’Ana. Quanto à continuidade do nome – Rio do Peixe, tal informação conota com o fato de ser este o acidente fluvial-geográfico mais expressivo das imediações, mesmo que

¹ - grifo nosso

este rio esteja a aproximadamente 4 quilômetros do que hoje é o núcleo habitacional remanescente.

Em busca de uma caracterização de locais como este, principalmente daqueles que também viveram o processo de transição entre a mineração e a pecuária encontramos com Florestan Fernandes (1975, p.81) na obra *Comunidade e Sociedade no Brasil: Leituras básicas de introdução ao estudo macro-sociológico do Brasil* quando este trata de fazer uma introdução para os estudos desses espaços, dizendo:

“Sob o regime colonial e posteriormente através dos costumes, a vila brasileira típica constituía uma aglomeração semi-urbana, inserida em um complexo meio agrícola preponderante, que determinava sua morfologia, a intensidade de sua vida social e, inclusive, a sua duração. Ela corresponde ao que Maunier caracteriza como um tipo indiferenciado de “ville” (cidade) e que, com razão, associa estrutural e funcionalmente à “village” (aldeia)(...). Na verdade, a maior parte das vilas dos séculos XVI, XVII e XVIII convertiam-se em tal, em virtude de razões administrativas(...) No entanto, em virtude dos riscos inerentes à hostilidade dos índios (primeiro) e à escravidão (em seguida), de exigências da vida religiosa e da administração civil, dos padrões de sociabilidade da *plebe* (que requeriam a intensificação periódica da vida social, através das festas profano-religiosas) e do estado de vida dos proprietários agrícolas (que desempenham vários papéis sociais no e através do “aglomerado urbano”), as vilas constituíam uma necessidade social. Não eram em um sentido específico, dotadas de uma “estrutura urbana” mas preenchiam algumas “funções urbanas”, como o equivalente do burgo em um mundo rural que dispersava a massa populacional no campo e que concentrava o poder nas mãos dos proprietários agrícolas. Assim, a vila era um prolongamento e uma diferenciação do “setor rural”(...) apenas certas vilas privilegiadas _ pela posição ecológica, pela oscilação dos ciclos econômicos e por funções político-administrativas ou culturais _ converteram-se em cidades, adquirindo a estrutura e as funções urbanas típicas que deveriam possuir. A grande maioria, porém continuou submetida ao estrangulamento provocado pela estrutura e dominância do meio rural (...). Nesses quadros histórico-sociais, a vila ficou presa a padrões de pobreza e de rusticidade que não achariam paralelos (...). Fortemente dependentes e subordinadas aos interesses das grandes propriedades agrícolas, quando se transformou em organização social, cultural e política da sociedade brasileira, elas transferiram para as cidades, que serviram de palco ou se beneficiaram com a revolução urbana, a situação de dependência e de subordinação.(...)”

A descrição apresentada por Florestan nos é cara, em função de aproximar-se grandemente do perfil histórico traçado pela cronologia dos fatos que deram origem e seqüência à vida da localidade de Capela de Sant'Ana, como poder-se-á constatar a seguir.

1.2 – Olhando para um lugar chamado Capela



Figura 01- Aspecto frontal do templo católico, construído, provavelmente na primeira metade do século XVIII e ampliado no início do século XX, em torno do qual estão construídas a maior parte das habitações de Capela de Sant'Ana.

Creemos que nenhuma aproximação é involuntária, sendo igualmente partidários da perspectiva heideggeriana, que poderia ser aludida a partir do pressuposto de que só se entende bem aquilo do qual nos é permitido aproximar e estabelecer relações. Sendo assim, é indispensável a “presença” efetiva do(s) outro(s) e também a nossa dentro de um processo no qual a compreensão seja possível.

Partindo desta pressuposição, vemos que qualquer relação com objetos de pesquisas, que podem estar em naturezas infindas, só podem realmente ser efetivadas à medida que o pesquisador/a inicia um momento de encantada vontade de descobrir segredos armazenados em recônditos até então inexplorados.

Foi pensando e sentindo assim que percebemos a possibilidade de escrever sobre Capela de Sant'Ana do Rio do Peixe, sua gente, seu espaço físico (território), seu mito de origem, sua festa anual e seus espaços sociais. Desta forma, a tentativa é por compreender através desta comunidade, a partir da simbologia presente no universo religioso do grupo, de modo especial a festa/romaria de Sant'Ana, amalgamando pistas sobre fundamentações lançadas em estruturas sócio-culturais, como funciona o intrincado campo das lógicas de estruturação do *modus vivendi* camponês em relação às estruturas do sagrado próprias do lugar em questão.

Situada a 35 km da cidade de Pirenópolis (GO) e, portanto, a 142 km da capital do Estado – Goiânia, encontramos, no centro de um vale montanhoso, um pequeno lugarejo, poético até por sinal. Pelos estudos de Glória G. Curado (1980) a localidade, por pertinência ao município de Pirenópolis (GO), pertence a 11ª Micro-região do Estado, estando localizada a leste de Brasília e a norte de Goiânia.

Tomando como fonte o IBGE constatamos que as coordenadas geográficas, que nos servem de referência para o encontro do lugar, são as de 48°57'33" de longitude WGR e 15°51'09", de latitude sul, esclarecendo que, especificamente, esta localização refere-se à sede do município, sendo aqui adotada por proximidade, em função da completa ausência de informações específicas desta natureza.

Segundo este mesmo órgão, em 1958 (data do último censo que estabeleceu dados específicos sobre a localidade), Capela contava com 46 domicílios, sendo que na atualidade estas não passam de 60. A descrição feita pelo IBGE no material

intitulado *Enciclopédia dos Municípios Brasileiros* (1958, p.355) o órgão faz, oficialmente, menção à localidade apenas como "Rio do Peixe" dizendo o seguinte:

"No povoado de rio do Peixe, que nos tempos coloniais teve grande preponderância na vida das minas de Nossa Senhora do Rosário de Meia Ponte, encontram-se grandes lavras que atestam a pujança das minas de ouro daquelas paragens e nos dão testemunho do elevado número de escravos que moujearam nas ditas minas. Depois da Independência esse povoado foi elevado a distrito, perdendo anos depois essa primazia."

Por este mesmo órgão temos ainda que seja provável que o local seja de aproximadamente 1740.

Na busca por uma estatística demográfica que nos desse, oficialmente, nota da expressão numérica que quantifica os habitantes de Capela de Sant'Ana, encontramos como único dado, de fonte oficial o registro da folha de votação da única sessão eleitoral que se instala, oportunamente, no local, subordinada à Justiça Eleitoral da Comarca de Pirenópolis. Registram-se 324 eleitores, sendo que este número nos dá margem a hipotetizar haver mais moradores, já que não se somam nem jovens e crianças menores de 16 anos, bem como o de que na mesma há votantes que não residem no lugar, mas em fazendas da região, assim como, sendo o espaço um *lócus* de "imigrantes" das proximidades, podem também habitar ali pessoas que votam em outras localidades, o que nos leva a concluir ser esta uma fonte incerta para afirmarmos algo preciso sobre a demografia do lugar. Nossa experiência com o campo nos diz, contudo, que deve haver, entre adultos e crianças, em torno de 380 a 400 habitantes fixos no lugar.

Não se pode deixar de citar, todavia, o fato de que de duas décadas para cá a migração de jovens que saem do lugar para dar continuidade a seus estudos, como também em busca de novas oportunidades de emprego, aumentou fortemente, como nos afirmou CPR, professora do único grupo escolar existente no

lugar. Desta forma, podemos afirmar que a população é, atualmente muito mais adulta, dentro de uma faixa etária que se enquadra nos 70% de pessoas acima dos 30 anos.

Um dos documentos mais antigos que pudemos encontrar dando menção do lugar trata-se da obra intitulada *Chorographia Histórica da Província de Goyaz*, de autoria do governador de armas da mesma província, Brigadeiro do exército nacional e imperial, Raymundo José da Cunha Mattos², Cavaleiro da ordem de São Bento de Aviz. Ali, antes de mencionar o dito lugarejo, o brigadeiro discorre sobre as vilas e arraiais da Província de Goiás, fazendo-o para dar menção ao Imperador D. Pedro I, da descrição em que se encontrava a província em 1824, bem como a par de pedir algumas providências. Em sua obra, Cunha Mattos deixa claro a seu destinatário que tal escrito pauta-se por ampliar outros anteriores não publicados ou mesmo fragmentados em jornais da época, o que faz deste escrito, mesmo que, como indica o próprio autor, marcado pela alcunha miliciana, um dos mais antigos referenciais de que a História de Goiás pode lançar mão.

Neste, Cunha Mattos assinala como notáveis, naquela ocasião, os arraiais de Meia Ponte (Pirenópolis), Santa Cruz, Santa Luzia (Luziânia), Pilar e Crixás.³ Estes são chamados por Mattos de cabeça de julgado. Em seguida, o mesmo lista os arraiais menores que são: “Curralinho, Barra, Capela, Anta, Santa Rita, Ouro Fino, Ferreiro, Campinas e Rio Claro, pertencentes ao termo de Goiás; Córrego de Jaraguá, Corumbá, e Rio do Peixe pertencentes ao julgado de Meia Ponte;(...)”

² - Dentro do campo historiográfico goiano este autor é conhecido pela alcunha de Cunha Mattos, e não apenas Mattos, como mandam as normas técnicas de citações. Aqui fazemos opção por tratá-lo tal como na historiografia.

³ - Os nomes que constam entre parênteses são os que, atualmente, dão nome aos municípios segundo o IBGE.

seguindo com a descrição de outros arraiais também de menor porte pertencentes a julgados específicos.

Vale ressaltar que aqui, bem como em outras obras e outros documentos oficiais a localidade é mencionada apenas como Rio do Peixe, sendo denominada “Capela” uma outra paragem. Em sua Chorographia, Cunha Mattos (1978, p.35) descreve assim nosso objeto de pesquisa:

“Este pequeno arraial fica seis e meia léguas distante e ao norte de Meia Ponte e cujo julgado pertence: tem 15 casas humildes, e pobríssima capela; os moradores do seu distrito aplicam-se à lavoura e mineração: está no meio de ásperas montanhas, ramos dos Pireneos, meia légua distante do Rio do Peixe ao rumo do sul; toma o nome deste rio em que há uma grande ponte de madeira. Este arraial não tem importância e consideração alguma no tempo presente.”

Entretanto, em documento da Assembléia Legislativa da Província de Goiás, datado de 12 de junho de 1834, ou seja, 11 anos após a descrição feita por Cunha Mattos, apesar de ainda vermos a localidade tratada apenas por Rio do Peixe, inquietação da qual daremos cabo mais tarde, lê-se, em resposta a uma demanda proferida pelo julgado de Meia Ponte, no qual este pede reintegração de posse à referida Vila sob o distrito de Rio do Peixe, sendo naquela ocasião negado. Intrigamos, todavia, não haver maiores dados nem nesta fonte, nem em outras, que nos dêem ciência do motivo de tal pedido e da seqüência de fatos que antecederam e sucederam tal demanda. Contudo fica, diante desta lacuna, uma hipótese de ter sido aquele distrito um espaço de repercutida relevância a ponto de merecer citações de naturezas como as que encontramos.



Figura 02 – Vestígios de desvios de cursos d’água provavelmente para extração de ouro e outros garimpeiros;

Quanto ao nome do lugar, como já mencionamos, não há também certezas ou mesmo vestígios que evidenciem uma história que possa ser vista como oficial. Uma das hipóteses mais prováveis é a de que pode ter sido batizada, lá pelos idos do período das bandeiras mineradoras que desbravaram o sertão goiano (séc. XVII), por Capela de Sant’Ana do Rio do Peixe, pois como já escrevia Hoornaert (1992, p.295) “(...) os bandeirantes sempre tiveram como primeiro cuidado, ao estabelecer-se, a construção de uma capela e de um curral para os bois. Numerosas igrejas do

interior devem sua origem aos bandeirantes(...)”, o que pode ser confirmado em Levi-Strauss (1957) quando tece a afirmação transcrita abaixo acerca da origem, bem como do nome de certas localidades visitadas pelo antropólogo já no século XX. O mesmo tece a seguinte descrição: *Em certos casos, ao contrário, os fazendeiros decidiam, por motivos religiosos, entregar terras a uma paróquia. Assim nascia um patrimônio, aglomeração colocada sob a invocação de um santo.*(p. 116).



Figura 03- Aspecto de uma das habitações mais antigas do lugar, o que nos lembra aquela descrição feita por Cunha Mattos em 1824.

Todavia não negamos que o adjetivo Capela de Sant’Ana, associado ao nome Rio do Peixe, sendo que é este o que consta inclusive em documentos oficiais como foi exposto, seja obra posterior daqueles que buscaram refúgio para construir sua moradia num terreno legalmente devoluto, ou seja, pertencente à União, mas

que a força do aparato religioso, ao que tudo indica, incumbiu-se de sacralizar, como hipotetizamos e discutiremos adiante.



Figura nº 04 – Aspecto lateral do templo católico dedicado a Sant'Ana em Rio do Peixe.

Outrossim, fica de sobressalto, o aspecto que mais conota para esclarecer tal questão, que parte de pesquisas anteriores e bastante mais evidentes. Estamos falando do fato de que, ao tentar resgatar, via fragmentos da História de Goiás (Jayme, 1971) quanto a possível pertinência entre a figura de Sant'Ana e suas diversas entronizações, ainda presentes por diversas localidades goianas, encontramos pistas ao nos depararmos com a biografia de um de seus principais vultos das origens colonizadoras de Goiás, Bartolomeu Bueno da Silva (filho), a quem a historiografia cognominou por desbravador e/ou povoador das terras goianas. O que nos leva a tal consideração são documentos resgatados por Jayme (1971), tal como o fragmento da carta do Rei D. João V, Rei de Portugal, escrita em

1721, endereçada ao governador da Capitania de São Paulo dando cabo da permissão concedida à bandeira de Bartolomeu Bueno (filho) como segue:

“Governador e Capitão General da Capitania de São Paulo, Eu El Rey vos envio muito saudar.

Por parte dos Capitães Bartholomeu Bueno da Silva, João Leite da Silva Ortiz e Domingos Rodrigues do Prado, moradores na villa de Santa Ana de Parnahyba comarca desta cidade, seme representou q' pellas noticias q' tinhão adquirido com as entradas que havião feito pellos centros dessa América se lhes fazia certo haver nelles minas de ouro e prata, e pedras preciosas, cujo descobrimento se não havia intentado pella distancia em que ficavão as tais terras, aspereza dos caminhos, e povoações de Índios Bárbaros que nellas se achavão aldeiados, os quais primeiro havião conquistar para se descobrirem os haveres.(...)” (Jayme, 1971, vol I, p.56)

A partir deste documento é possível dizer que o batismo aferido por Bueno a localidades tais como a Villa de Sant'Ana (futura cidade de Goiás), bem como possivelmente, por extensão (e quem sabe, talvez, pessoalmente!), à Capela de Sant'Ana do Rio do Peixe, assim como também acontecera com Sant'Ana das Antas (atual Anápolis-GO) entre outras, pode ter partido de uma devoção ou mesmo homenagem deste bandeirante a sua localidade de origem, ou mesmo a este, tendo em vista não haver documentos, ou mesmo bibliografia que discuta o assunto.

Em J.P.M. Alencastre (1978)⁴, encontramos aquele que pode ser tomado como um dos mais autênticos resgates de fontes históricas sobre Goiás, podemos atestar tal fato quando este autor, ao tratar da pessoa de Bartholomeo Bueno (filho), a medida de seu envolvimento com o lugar que futuramente seria a capital da província, refere-se ao fato dizendo:

“Entretanto prosseguia ele na fundação do arraial de Sant'ana, no lugar em que hoje está construída a catedral de Goiás, levantou o povo uma pequena igreja com a invocação de Sant'Ana, por ser a primeira lançada no dia em que o calendário comemora esta heroína da Igreja.” (1978, p.47)

Na tentativa de compreendermos mais sobre a informação transcrita, não temos notícia ou mesmo biografia mais completa que nos dê, por exemplo, notícias do fato de haver alguma devoção pessoal deste bandeirante, ou mesmo de alguma outra autoridade que tenha estado à frente de algum órgão público ou religioso, de maneira que isso estabelecesse alguma referência a mais que pudesse enriquecer o nosso conhecimento, ou mesmo ampliar uma lógica própria. O mais que encontramos a este respeito liga-se, apenas, à informação de que a cidade do Porto, famosa paragem lusitana⁵, tem ou teve uma pujante devoção a esta entidade, o que pode ajudar-nos a pensar em algum vínculo, já que muitas famílias que estiveram a frente da povoamento do Brasil, em especial no momento das Capitânicas Hereditárias (Vicentino e Dórigo, 1997), vieram, também, da faixa litorânea de Portugal, e portanto, conseqüentemente, da cidade do Porto.

Quanto a Sant'Ana, a Igreja Católica se pronuncia partindo das considerações lançadas pelo Terceiro Concílio Ecumênico de Éfeso⁶ (ano 431), sobre a própria pessoa de Maria, considerada por esse evento como Mãe de Deus, de forma que o resgate da figura de Sant'Ana dentro da hagiografia fora feita com bases na tradição, mais que em documentação ou similar. Hieromor (2005) nos diz que:

“Sobre a sua mãe, Sant'Ana, a Tradição nos informa pouco. Ela é mais uma das santas mulheres que participa do grande enredo dos planos de Deus(...).

Diz-nos a Tradição que Joaquim e Ana não tinham filhos. Eram, por isso, vistos como não agraciados por Deus. Joaquim não podia oferecer sacrifícios no Templo e Ana, por sua vez sofria, silenciosamente a exclusão que a sociedade lhe imputou por não poder dar continuidade à raça eleita de Israel. Joaquim era pastor e retirou-se para o deserto enquanto Ana ficou em casa. Tempos depois voltaram, pois sentiam em seus

⁴ -Esta obra foi escrita em 1963.

⁵ - (Cf. www.visitaroporto...)

⁶ - Atualmente Sant'Ana tem seu culto com maior difusão dentro dos liames de alguns ramos da Igreja Cristã Ortodoxa.

corações que Deus cumpriria sua promessa e lhes daria um filho. Esta criança foi Maria, nascida porque “os laços da esterilidade de Ana foram soltos por Deus”(...).



Figura nº 05 – Imagem de Santa’Ana provavelmente do Século XVIII presente na localidade até 1982.

Sgarbossa e Giovannini, (1996, p.235), ao lançar em referência, ampliam este histórico dizendo ainda:

“(…)O fundamento histórico provável, embora discordante na literatura apócrifa, é de algum modo revestido de elementos secundários, copiados da história da mãe de Samuel. Faltando no Evangelho qualquer menção dos pais de Nossa Senhora, não há outra fonte senão os apócrifos, nos quais não é impossível encontrar , entre os predominantes elementos fantásticos, alguma informação autêntica, recolhida por

antigas tradições orais. O culto aos pais da Bem-aventurada Virgem é muito antigo, entre os gregos sobretudo.”

Segundo Lenise Resende (2005) “o dia 26 de julho, é conhecido como dia dos Avós, por que esse é o dia de Santa Ana e São Joaquim, pais da Virgem Maria e avós de Jesus Cristo. A festa de Sant’Ana foi instituída em 1584. E, só no século passado, no novo calendário litúrgico, Sant’Ana e São Joaquim passaram a ser celebrados no mesmo dia”. No meio popular Sant’Ana é também invocada como protetora dos partos difíceis, das mães com baixa fertilidade, como modelo maternal entre outros.

Aos que visitam, a impressão é a de que aquele lugar parou no tempo e no espaço, haja vista, que a própria movimentação cotidiana natural, nos períodos que precedem e/ou sucedem a festa anual em julho, dos seus poucos moradores não é de agitação, mas, pelo contrário, de uma pacatez e de uma letargia que chegam a impressionar.

De forma geral, olhando o lugar, nele nada destoava daqueles descritos por Oscar Leal (1980)⁷ e por Levi-Strauss (1957). A primeira visão dos que chegam a última serra, diante das muitas que é preciso atravessar para se chegar, é a da capela (templo) que foi construída por volta da metade século XVIII. Ela se situa no alto de um elevado natural de chão batido, desenhando uma fachada do tipo colonial rústico, caiada em branco e com molduras azul - turquesa, num estilo que, a princípio, não a distingue de outras tantas espalhadas pelos recônditos que abrigaram populações no período colonial brasileiro.



Figura 06- Cachoeira do Córrego Caxiri, afluente do Rio dos Peixes e provável fluxo de extração aurífera.

Já no movimento de descida para adentrar o espaço urbano, cruza-se aquele que poderia ser considerado um dos espaços interessantes do lugar. Da velha e gasta ponte de madeira é possível perceber uma cascata que derrama águas muito claras, num branco e bonito véu branco, formando com isso um pequeno poço, de forma que todo o contorno é de um conjunto de pedreiras bastante vultuosas. Um observador atento poderá perceber, neste conjunto citado, antigos desvios do curso

⁷ -Obra escrita em 1892 e reeditada em 1980.

das águas que aparentam demonstrar ter havido, possivelmente, ali um fluxo minerador evidente. A visão, contudo, é não só acalentadora, como vivificante.

Ao entrar no espaço que chamamos de urbano, encontra-se um conjunto que abriga construções modestas, tendo ao centro referida capela católica visualmente construída sob a influência da arquitetura barroca. Apesar de não ser contemporânea a este estilo, ela traz consigo traços bastante característicos, tal como ter anexo o cemitério local.



Figura 07- Ponte de madeira sobre o Córrego Caxiri, cujas cabeceiras apontam indícios de construções semelhantes àquelas preservadas e catalogadas como construídas no período colonial.

Em Capela, assim como em outros sertões, tal lei não chegou com tanto vigor. O mesmo cemitério (visto em seu estado bastante próximo ao original, como

mostra a foto abaixo), fora uma empreita principalmente da família Camargo, segundo nos conta OSS⁸.

Numa forma que lembra um quadrado, em torno destas duas últimas edificações citadas, estão construídas casas que divergem na idade. Algumas são habitadas apenas no período da festa de Sant'Ana (26 de julho). Há também outras moradias que se espalham num sentido que lembram raios partindo deste "centro".

Observamos ainda neste conjunto mais central, três estabelecimentos comerciais: dois bares, construções bem contemporâneas, um logo na entrada do "quadrado" que confere centralidade ao local e o outro pelo lado esquerda da capela (localização dada olhando-se para tal ângulo pela frente da mesma capela). Ali, sob varandas de alvenaria, os poucos jovens e outros homens do lugar se reúnem nos finais de tarde para prosear e jogar sinuca (*snooker*).

O outro estabelecimento, o mais respeitado do lugar, é a venda de RSP. Também situado do lado esquerdo da capela, abaixo do segundo bar citado, figurando atrás de enormes e centenárias árvores salpicadas de parasitas vegetais e orquídeas, vê-se uma prolongada, porém baixa construção destinada à venda. Logo de entrada, a visão que destaca são de gêneros de diversas naturezas que estão dispostos da melhor forma possível por detrás de um velho balcão de madeira e vidro, onde se guardam balas e outras miudezas. O destaque de tal estabelecimento não deve ser alocado a suas características físico-arquitetônicas, por sinal, pouco diversa das demais do lugar, mas essencialmente, pelo papel exercido por sua proprietária, a quem voltaremos mais tarde.

⁸ - Vale a lembrança de que, resguardando a identidade dos/as entrevistados, optamos aqui pelo uso de iniciais dos nomes dos/as mesmos, o que será nossa práxis de agora por diante, como aferimos na introdução deste trabalho.

Adentrando o olhar através de uma pequena e velha porta, sempre aberta, é possível perceber a residência de RSP, bem como seu quintal habitado por animais característicos deste espaço, galinhas e porcos. Como trataremos mais tarde, o respeito dispensado a este último estabelecimento não advém unicamente do fato de ser ali onde os moradores encontram aquilo que não produzem em seus quintais para sobreviver, mas muito mais que isto, é a importância exercida pela proprietária, que confere àquele prédio destaque entre os demais.



Figura 08– Estabelecimento comercial de maior proeminência no local.

Há ainda mangueiras, palmeiras de guariroba e principalmente famosas jaboticabeiras espalhadas à frente de quase todas as construções, bem como também pelos caminhos tortuosos que ligam o “centro” às moradias escondidas aqui e acolá.

Ladeando o cemitério, também pela esquerda da capela, encontramos um campo de futebol, local do encontro desta e de outras comunidades em finais de

semana, em momentos de “torneios futebolísticos” organizados pela juventude do lugar.

Acima do cemitério, encontramos algo que impressiona: um espaço, não muito grande, de mata densa preservada, no qual, segundo contam os moradores, existiu a primeira palhoça que abrigou a vida religiosa do lugar. Entrando por esta mata se encontram resquícios do que provavelmente tenha sido o rudimentar alicerce bastante danificado, mas que conduz à tal indicação, visto a disposição artificial de pedras. Segundo moradores, a situação deste alicerce se encontra nestas condições por que, num passado recente, houve pessoas investidas na procura de possíveis potes de ouro que teriam sido enterrados ali como oferta à santa.

Os informantes sustentam ainda, de forma informal, que esse alicerce seria o que resta da antiga palhoça de pau- a- pique, que serviu como a primeira capela que teria sido incendiada, não sabe se foi alguma vela posta ali, ou alguma ação vandalística, de forma que restara apenas a imagem de Sant’Ana, como já apontamos anteriormente.

Continuando a trazer uma seqüência dos fatos construídos pelos/as informantes, segundo estes, desde a palhoça, a imagem passou a receber muitos donativos, entre eles jóias em ouro, que de acordo com alguns moradores foram enterrados no lugar desta antiga capelinha e até se tornou objeto de escavações de curiosos e aventureiros, assim como suspeitam ter havido este mesmo metal no interior da imagem roubada, conforme se pode constatar nas entrevistas, e acrescentam ainda que com a morte daqueles que teriam sido os proprietários das antigas minas, as terras foram sendo doadas para o patrimônio da santa, chegando a atingir grandes glebas de terras, que por sinal englobam todo o espaço do

povoado atual mais alguns quilômetros num raio de aproximadamente quatro km quadrados a partir do edifício da capela, como nos afirmam, em suas entrevistas, tanto Dona MPS, quanto o senhor JFD'A, vulgo J d'H, como da família V:

“Aqui as terras são todas da Santa? (R) – Da fazenda Ferreira, esse mundão ai tudo era de Senhora Sant’Ana que os bandeirante deixo prela(...)” (MPS).

“Seu João agora tem crentes aqui que ficam convidando o povo para se converter como é isso? (R) –Eze peleja ca gente mais num passa né eu acho que os crente num devia nem mora aqui que a terra é da Santa, né to certo?!”

A terra antigamente era tida pelo povo como sendo da Santa? (R) – Uns 400 arquero.(...)” JFD'A.

“Mas o seu Zué falava também que a terra era da Santa? (R)- É mas ela não tem registro nenhum como sendo do santuário(..) (O povo) respeitava como sendo da Santa.(...) Aqui tudo é posseiro(...) Mesmo os antigos, ninguém é dono de nada aqui(...).não, não ninguém tem escritura. Aqui tudo é posse. Nem a Santa tem e ninguém tem(...)

Mesmo assim o povo acredita que essa terra é da Santa?(R)- Acredita e respeita como sendo da Santa .” RPV- matriarca da família V.

“O que eu sei...desde quando come...eh...sei que é uma imensa região que era passada no nome da Santa de N. Senhora Sant’Ana, até que então muitos posseiros que se apossaram e registraram, hoje é um pequeno espaço onde que a gente vê, só esse pequeno espaço urbano aqui que pertence ao povoado de Nossa Senhora Sant’Ana e pelo que eu sei, que eu já pesquisei, até então a gente não tem documento desse lugar.” MJ.CR –professora no grupo escolar de Capela.

Tal feita, segundo Hoornaert (1992), não foi incomum tendo em vista o fato de no período colonial brasileiro a Igreja Católica não ser comandada por Roma, mas pela instituição do Padroado Português. Este organismo foi estruturado na Idade Média por ocasião do término das cruzadas. Nestas circunstâncias, por volta de 1319, surgiram, principalmente em Portugal, a Ordem dos Cavaleiros Templários e posteriormente a Ordem de Cristo, ambas formadas por nobres que convergiram seus bens para uma espécie de fundos eclesiásticos, e que passou a ter como Grão-

mestre o rei, entendido, a partir de então, como protetor da cristandade, e portanto legítimo ordenador das questões religiosas em Portugal e na seqüência histórica, das colônias deste reino, inclusive no que se refere à administração dos recursos e provisões.



Figura nº 09 – Cemitério da localidade. Seu aspecto e localização, anexa ao templo, refaz nitidamente uma característica do período colonial.

Neste contexto histórico, o que passa a acontecer especificamente no Brasil foi o fato de que os seculares eram, naquele momento, funcionários da coroa portuguesa, o que não ocorria com religiosos como, por exemplo, franciscanos e dominicanos. A estes, a condição propunha o provisionamento por conta própria, o que fez dos mesmos sacerdotes igualmente “comerciantes dos sinais da fé católica”. A administração de sacramentos, tais como o batismo inserido dentro de um conjunto de praticas religiosas conhecidas com desobriga, era fundamental no imaginário religioso e mais ainda como instrumento social, eram cobrados, muitas

vezes, fazendo parte do pagamento, glebas de terras, rebanhos, etc. (Hoornaert, 1992, p.303).

Numa outra condição, à guisa da compreensão de prováveis origens desta terra da santa, assim como outras de igual gênese, Hoornaert (1992) indica que na organização da institucionalização da crença religiosa popular em um organismo administrador da economia simbólico-religiosa. Este autor aponta para o fato de que já no período colonial a crença em salvação e condenação é muito latente. Em torno desta crença desenvolve-se a prática de que para o alcance da salvação missas devem ser rezadas, por ocasião do passamento da pessoa, cabe à igreja a condição de herdar parte das terras do defunto como pagamento. Outrossim, já desde o período medieval vinha a tradição, cristalizada pela cristandade, de que se o dono da terra morresse sem deixar evidentes herdeiros reclamantes da posse, a mesma caberia como herança à igreja.

Assim, segundo a tradição oral corrente no lugar, que confirma igualmente os registros do jornalista pirenopolino Jarbas Jayme (1971, Vol II p.546), o povoado surgira a partir de uma aglomeração humana que se agrupara no lugar em função das entradas e bandeiras que chegaram à região a procura do ouro, por volta de 1746, confirmando o que já foi exposto.

Jayme (1971) assinala em sua obra o início da exploração aurífera da região como seguindo os mesmos propósitos da então vizinha Meia-Ponte (atual Pirenópolis) como mostra o seguinte texto:

“Em 1746, informado o guarda-mor Clemente Simões da Cunha de que, nas imediações do Rio do Peixe, haviam sido descobertas ricas jazidas de ouro, comunicou, desse acontecimento, ao capitão-general D. Luiz de Mascarenhas e, acompanhado de alguns garimpeiros se dirigiu àquelas paragens. Iniciados os trabalhos de mineração, surge-lhe, seguido de vários escravos, um preposto do

padre José Caetano Lobo Pereira (Prelado da Paróquia de Meia-Ponte – natural do Faro- Portugal –Cf. nota nº 07) e procura embargar-lhe as atividades. Da reação oposta pelo guarda-mor, resultou a prisão do referido preposto. Reunidos em maior número, os escravos daquele sacerdote, atacaram o guarda-mor, arrebataram-lhe o feitor e o expulsaram e aos seus companheiros, a tiros, das margens daquele rio.

E o padre turbulento continuou à frente dos garimpeiros, até 1751, quando foi afastado dali por D. Marcos de Noronha, primeiro governador da Capitania de Goiás .(...)

Chegou a tal ponto o desrespeito ao princípio de autoridade e o espírito de rebelião que, indo ali, por determinação do superintendente Bartolomeu Bueno da Silva, o mestre de campo Manuel Dias da Silva, para restabelecer a ordem e a tranqüilidade que, de há muito haviam desertado daquelas paragens (...) decorrentes das dissidências entre Meia-Ponte e Sant’Ana, e ser impossível a Bueno inteirar-se de todos os negócios que lhe eram atributos e resolver as sérias pendências que sempre surgiram, o compeliu⁹ a dividir as minas de Meia-ponte e Sant’Ana em dois distritos. (...) autoridades essas independentes de Sant’Ana, cuja administração continuou a cargo de Bartolomeu Bueno.(...)” Jayme (1971, vol I p. 84-5)

Desta maneira fica, contudo, uma dúvida quanto ao que apontam os raios de memória do lugar no que se refere à posse da terra por parte da santa, se conduzida conforma nos relata Hoornaert (1992), ou por alguma situação de posse ilegítima gerada pelos fatos conduzidos pelo preposto do prelado Lobo, como aponta o documento resgatado por Jarbas Jayme (1971), ou mesmo dentro de um dos perfis quilombolas e/ou refúgio de foros, que posteriormente, quem sabe, imigraram ou mesmo, talvez, foram expulsos dali. Sustentamos esta última hipótese, fundamentados nas falas do Senhor JFD’A, de Dona ACD’A, esposa deste, e de Dn^a RSP, quando estes dizem:

“Minha vó falava que a Capela foi a escravidão que compro ela (a Capela) e largo a; a vó da minha vó (...) era da raça da escravidão, a mãe dela, a mãe da mãe dela era da raça da escravidão.Eles garimpava muito aqui e compraro aqui pa podê garimpa e cabo largo uma santa aqui e foi imbora.” (JFD’A)

⁹ Referência feita pelo autor ao Conde de Sarzedas – D. Antonio Luiz de Távora– Governador da Província de São Paulo , a partir de 1732.

“(...) aqui tem muita pranta de escravidão que é o tal marmelo do campo que faiz chá pa toma mode rim essa coisa, né, é pranta que iscravidão dexô.” (ACD’A - esposa do sr. JFD’A)

“(...) acho que era os escravo porque tinha uma casinha indo de lá fica a esquerda lá era da família de escravo e ela nasceu no outro século. (E não tem mais descendente dela aqui?) Aqui agora não tem (...)” – RSP.

Contudo, como se pode observar nas falas, é dentro dos campos de memórias do local que encontramos elementos que ampliam o elo histórico e, portanto, de compreensão, com os dados de registros oficiais, no que diz respeito ao destino tomado pelo lugarejo, bem como das terras adjacentes após o período de exploração aurífera.

Apesar de, como já dissemos, considerarmos a hipótese de que quilombolas e foros possam ter dado continuidade ao local, vemos que isto pode ter pertinência se ligado ao dado histórico da tomada de posse feita pelo Padre José Caetano Lobo, como já citamos a partir de Jayme (1971, Vol. I p.84-5), que embargando as atividades de mineração iniciadas pelo Guarda-mor Clemente S. da Cunha, o faz com a ajuda de escravos. E mais, sendo o referido padre preso pelo guarda-mor, é logo solto por força de pressão feita por seus escravos, como nos relata Jayme, o que nos induz a reconhecer no lugar um provável reduto quilombola existente ali, pelo visto, sob a proteção de uma gradual formação de um *cosmo religiosus*, de alguma forma amparado pela Igreja de Pirenópolis, tornando-se, desta forma, mais tarde, espaço que sinalizaria abrigo a quem se visse à margem, como o foram os escravos, referendados pelos entrevistados em suas falas como já mostramos, indicando, inclusive, uma nuance representacional da sociedade em questão, que os requisita na memória, quando é necessário reconstruir suas justificações para o espaço. A isto retornaremos em nossas análises.

Supomos, com isso, que ao tomar posse de 1746 a 1751, tenha o padre instaurado ali aquilo que seria uma posse não sua, mas da Santa, o que passaria a ganhar sustentação com os escravos que provavelmente podem ter permanecido no lugar mesmo depois que em 1751 D. Marcos de Noronha, Conde dos Arcos, Governador da Província de Goiás, afastou o referido prelado, como nos aponta uma carta deste governador ao Rei de Portugal, D. José I, (*apud* Jayme, 1971, p.86) que transcrevemos aqui:

“Antes de tomar posse d’este Governo, encontrei no Arrayal de Meya Ponte o Padre José Caetano Lobo Pereira, e como já vinha informado de sua desordenada vida e costumes, e de alguns ecclesiasticos que se achavão em aquelle Arrayal, fiz-lhes saber que havia de proceder severamente contra elles, na conformidade das ordens de V. Magestade se me contasse que elles pertubavão o sossego e quietação publica dos moradores; inteirados d’esta noticia e da recommendação que fiz ao Parocho da Freguezia, tomarão a resolução de sahirem para fora do Districto d’este Governo e n’este numero entra também o Padre José Caetano Lobo Pereira. Caso tornem a voltar, o que bem pode succeder, procederei contra elles como V. Magestade determina”

A condição que expomos está consonante àquela exposta por Hoorneart (1992) anteriormente, no que diz respeito à posse de terras tomada pelo clero, regular ou secular, no período colonial em detrimento à provisão dada pelos préstimos e outros apresentados como serviços à coroa e, portanto, parte dos acordos firmados dentro do Padroado Português, como já fora exposto.

Neste sentido, vemos pertinência numa possível transformação do lugar “Rio do Peixe”, em “Capela de Sant’Ana do Rio do Peixe”, o que analiticamente falando, quer dizer transformar terras da coroa em espaço sagrado, tal como nos fala Eliade (2001), onde o poder temporal passaria, mesmo na ausência do prelado, a ter pouca influência, de onde, talvez, tenham também nascido o que consideramos ser o “mito fundador do lugar”, ao qual analisaremos mais tarde.

Importa-nos, nesta ocasião reiterar a condição de que o imaginário coletivo do grupo, assim como de romeiros antigos, postula firmemente a condição de que a “terra é da santa”, apesar de que os mesmos e a própria Igreja Católica reconhecerem que não existe nenhum documento que ateste tal feito, como pudemos verificar em visita ao cartório de registro de imóveis de Pirenópolis, assim como já apontamos, também, citando falas de moradores e pioneiros, como no caso da família V. Aqui, a narrativa mítica implode o acontecimento histórico, como ensina Sahlins (2003).

Dando continuidade ao histórico que antecipamos no início deste tópico, ainda no século XVIII, segundo Jarbas Jaime (1971), o lugar se tornara florescente núcleo populacional contado com juiz de paz, cura, etc. Constava¹⁰ ainda nos registros da Paróquia de Nossa Senhora do Rosário de Pirenópolis, que fora, por volta de 1770, nomeado o primeiro capelão de "Nossa Senhora de Sant'Ana do Rio do Peixe", Padre Tomaz de Faria Albernaz. Nos registros públicos da cidade de Pirenópolis, segundo Jayme (1971), consta que em 1833, quando a câmara municipal de Meia-Ponte resolve dividir o município em distritos jurídico-político, criou-se o distrito de Rio do Peixe, sendo nomeados juizes para os quatro anos respectivos. Futuramente esta estrutura administrativa deixara de existir, até mesmo em função da breve emancipação política de Lagolândia.

Ao narrarem aquilo que eles mesmos chamam de lenda, ou seja, a forma com que contam sobre a chegada da imagem de Sant'Ana no lugar e a seqüência dos fatos miraculosos que advieram desde ai, focalizando, em destaque, a condição da passagem da terra, antes dos bandeirantes, para a Santa, nos leva a perceber que tudo começa no período referido a presença das bandeiras na região que aportaram

ali por terem descoberto uma veia aurífera. Partindo das informações oferecidas por Saint Hilaire (1975) é possível que, pela proximidade com a Vila de Meia Ponte, e estando num dos eixos que provavelmente podem ter servido de rota para outras paragens, tanto do oeste, quanto às do norte a província de Goiás, há de se supor que, de alguma forma, o lugar passara, ao longo do tempo a ser rota de tropas vindas provavelmente da Bahia, ou do Rio de Janeiro, já que, buscando em fontes de registros sobre a região de Meia Ponte, em Saint Hilaire (1975,p.36) se lê:

“O encantador Arraial de Meia Ponte é ao mesmo tempo sede de um julgado e de uma paróquia. Situado a 15º 30’ de latitude S., numa região de grande salubridade, na interseção das estradas do Rio de Janeiro, Bahia, Mato Grosso e São Paulo, distante de Vila Boa no máximo 27 léguas e rodeado de terras extraordinariamente férteis (...).”

Ressalta-se, todavia, o detalhe de que este dado nos remete a considerar como verdade à questão trazida pelos moradores a respeito da origem da imagem, principalmente por levantarmos a possibilidade de ali ser um dos caminhos que levavam a Vila Boa onde Sant’Ana também fora entronizada por Bartolomeu Bueno da Silva.

As circunstâncias observadas por Hoornaert (1992), como já mencionamos anteriormente, acerca do papel dos bandeirantes frente à propagação do ideário religioso católico no que se refere à construção de templos ou mesmo apenas da divulgação de devoções, nos deixam, contudo, uma dúvida que realça o contorno de tal narrativa numa dimensão, a nosso ver, muito próxima do mito. Entretanto não a ausência de elementos mais consistentes nos impede de tecer uma afirmação mais consistente acerca do fato, e, portanto, apontando para uma direção que nos conduz

¹⁰ - O tempo verbal se faz jus visto que os citados arquivos não existem mais na atualidade tendo sido destruído por cupins.

a optar por trilhar os elementos presentes na memória coletiva do lugar para estabelecer alguns graus de análise como faremos num momento posterior.

Há referências de que, já no século XX, às famílias Camargo e Gonçalves, naturais da região, juntamente com outras, tenham construído uma segunda parte do templo atual, com um pequeno altar. Posteriormente esta capela recebeu uma ampliação constando com um espaço mais alto que o primeiro. Em 1982 a antiga imagem foi furtada do lugar causando grande comoção e transtorno na população local.

Nos anos 80, já sob a tutela da Paróquia de Goianésia, o templo sofre uma transformação interna, que aos olhos da preservação do patrimônio material seria, não só grande falta de conhecimento patrimonial, como também histórico e arquitetônico. Referimo-nos à transformação do piso, que até então era assoalho de madeira, para uma cobertura de alvenaria e cerâmica, assim como a forração do templo com uma estrutura de placas de gesso, onde antes nada havia, sendo ainda acrescentado ao edifício, em sua lateral esquerda, dois cômodos destinados à sacristia e outro para servir de dormitório dos padres.

Outrossim, fica de antemão, uma condicionante que se releva pela perspectiva de assinalar um fio-conduto que pode auxiliar a compreensão do leitor. Estamos falando de uma comunidade que se inscreve num espaço que, pelas configurações, pode ser considerado rural, ou melhor, campesino, como optaremos por trata-lo aqui. Neste sentido o que nos leva a fazer tal caracterização parte dos elementos trabalhados acerca do campesinato tanto por Wolf (1976), como por Brandão (1981 e 1986).



Figura 10 – Aspecto atual do interior do templo dedicado A Sant'Ana, com ênfase ao altar-mor.

Brandão (1981) aponta em nota algo que vemos em pertinência trazer aqui, tendo em vista a necessidade de estabelecer parâmetros para que o/a leitor/a possa acompanhar-nos nos olhares que lançamos sobre Capela e sua gente. Estamos partindo dos referenciais históricos que lançamos ao procurar acompanhar os mesmos eixos traçados por Brandão, assim como por Palacin e Moraes (1994), quando estes tratam do processo de transformação da sociedade colonial aurífera em agropastoril ocorrido quase que de forma generalizada em Goiás, o que nos deixa ver que em Capela, provavelmente, em detrimento à necessidade de acompanhar o movimento agropastoril desenvolvido em Meia-Ponte (Pirenópolis-

GO), a quem pertence desde este tempo, no referido período transição assinalado pelos autores citados, a base econômica que ainda provém nesta natureza à comunidade é a agropecuária.

Tal circunstância se encaixa dentro de um quadro histórico bastante característico, em se tratando da História de Goiás, como também de outros estados que também, outrora, serviu de palco para a extração aurífera no período colonial. Estamos nos referindo a um período conhecido por “período de transição”, sustentado pela idéia de decadência do ouro, por parte de alguns autores como Palacin, ou mesmo como migração econômica natural tendo em vista a necessidade de encontro de outras fontes de sobrevivência por parte daqueles/as que estiveram vivendo daquela primeira atividade.

Especificamente, tratando brevemente da História de Goiás, Ramalho (1986, p.85-6) afirma que neste processo a capitania tenha vivido um certo atraso em função do fato de depender de outras capitanias para desenvolver estruturas de comércio dentro de uma cronologia, que a coloca pelo menos dois séculos atrás de outras capitanias que viveram caso similar. Neste contexto, afirma este autor:

“Quando o ouro existia em certa quantidade, sempre que havia o esgotamento de uma área de exploração, a população local se mudava para as novas áreas onde se faziam as novas descobertas. A partir do momento em que o ouro começou a desaparecer de todos os lugares, esta mesma população teve duas opções: retornar ao litoral ou trabalhar nas lavouras e nas fazendas de criação de gado.”

Ainda atentos ao que diz Ramalho (1986) percebemos que outro aspecto natural, neste contexto, foi a própria condição de parcial inoperância ou mesmo precária praticabilidade que a atividade agropastoril viveu entre o final do século XVIII e o século XIX, em detrimento tanto à rudimentaridade de técnicas e utensílios, como também pelos baixíssimos investimentos dirigidos à atividade o que conduziu

fatidicamente a população, que buscou sustentação nesta atividade. Houve, assim, um início de êxodo rural¹¹ bastante fluente, levando a uma busca constante por espaços de melhor adaptação ou mesmo de condições para a conquista de parâmetros de sobrevivência. São, segundo Ramalho, uma nova classe que se difundia nos campos e na criação de gado: mestiços, brancos, negros libertos, todos agora mão-de-obra pouco qualificada, e conseguinte, mal remunerada, quer em espécie ou mesmo na participação do produto final, empregada naquela ordem que se transformaria em pouco tempo nos latifúndios.

Partindo deste contexto, chegamos às formas de ocupação aportando junto às reflexões trazidas pelo sociólogo Francisco Itami Campos¹². Este autor em seu artigo *“Goiás, formas de ocupação: ‘...uma população sem terra, numa terra despovoada...’ ”* (1998), opera com dados que nos são caros em detrimento à necessidade de estabelecermos parâmetros para uma possível comparação. Ali, Campos, nos diz das muitas formas utilizadas para a ocupação das terras, produtivas ou não, dentro do território estadual, enfatizando, principalmente, a questão do controle sempre feito por parte de quem possui maiores condições financeiras de investir na mesma, bem como, segundo o autor, de também impedir que pequenos lavradores pudessem fazer livre uso da terra, muitas vezes, em detrimento à expansão da pecuária que prevaleceu no Estado até meados de 1930.

Segundo Campos, todavia, a estrutura posseira, mesmo combatida e espoliada pelos ‘caminhos do latifúndio’ continua a existir no Estado, em diversas regiões, ora sendo legalizados por leis como a do ‘uso-capião’, ora vivendo,

¹¹ - Não podemos, segundo o IBGE chamar esta rotação populacional de migração por que esta classificação, segundo o Instituto, só pode ser aplicada quando há transito populacional de um limite municipal para outro.

¹² - Professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás- UFG.

diríamos, em ‘universos paralelos’, como é o caso de Capela, praticando o que chamamos de campesinato.

Neste sentido, cabe-nos, perfeitamente, nos apropriarmos das observações acerca do que venha ser campesinato que Wolf (1976) faz a partir dos estudos de A.V. Chaianov, dizendo que:

“a primeira característica fundamental na economia da fazenda de um camponês é que se trata de uma economia familiar. Sua organização está determinada pelo tamanho e composição da família e pela coordenação entre as exigências de consumo e o número de mãos aptas para o trabalho. Isso explica por que a concepção de lucro na economia camponesa difere da concepção de lucro dentro da economia capitalista (...).(…) Na medida em que as exigências da família do camponês não são satisfeitas, desde que a significação subjetiva dessa satisfação esteja avaliada acima da carga de trabalho necessária para tal satisfação, a família do camponês trabalhará por uma pequena remuneração (...).Uma vez que o principal objeto da economia camponesa é a satisfação do nível anual de consumo da família, o fator de maior interesse não é a remuneração da unidade de trabalho (a jornada de trabalho), mas a remuneração alcançada pelo trabalho de um ano inteiro.” (Wolf, 1976, p.30)

Sob estas premissas somos conduzidos, todavia, a nos aproximarmos de Brandão (1981) quando, em nota distintiva, faz as seguintes caracterizações tratando de estabelecer diferenciações fundamentalmente construídas, segundo este autor, com base no campesinato goiano, que não só conferem com o que encontramos (e apresentaremos após) em Capela, como sustentarão compreensões futuras. Ali Brandão diz que:

“*Lavrador* será sempre considerado aqui o produtor rural através de trabalho direto, não proprietário de terra em chácaras ou em fazendas. A categoria *lavrador* envolve o trabalhador rural parceiro (“meeiro”); o *assalariado rural* (“diarista”), assim como todo o “*peão*” (nome local comum para categoria lavrador) que combina a alternativa associada de acesso à terra e a venda de sua força de trabalho.

Fazendeiro, proprietário, ou "dono", são os produtores rurais possuidores de terra; trabalhadores rurais não-exclusivos, ou não trabalhadores rurais (absenteistas na sede do município ou fora dele) apropriadores permanentes ou periódicos de força de trabalho.

Camponês ou pequeno proprietário é o produtor agrícola dono de porções de terra de pequenas dimensões (as "fazendinhas" ou as "chácaras"); trabalhador direto em regime de produção familiar e, em geral, não apropriador de força de trabalho. Camponeses donos de propriedades muito pequenas e/ou pouco produtivas, podem ser também "meeiros" ou lavradores durante, pelo menos, períodos anuais do ciclo agrícola dos cereais da região.

O Lavrador urbanizado é aquele cuja família reside hoje na sede do município ou em alguns de seus distritos ("patrimônios", "lugarejos" ou "corrutelas"). Dentro da categoria *lavrador* ele se opõe ao *agregado*, um trabalhador rural não-proprietário e ainda residente, com sua família, em terra de fazendas." (Brandão, 1981, p.07)

Aqui vale reforçar ser esta última descrição feita por Brandão aquela que não só se aproxima mais do tipo de habitante/trabalhador de Capela, como também ganha relevo em função de dar corpo atual ao perfil etnográfico encontrado.

Consideramos tal caracterização, do referido lugarejo, como sustentado por uma economia camponesa, apoiados nas falas, tal como as de BCB, de sua irmã, MJCR e de seu marido JML, quando ambos dizem em momentos diferentes:

P- E porque que vc veio pra cá ?
 E2 – É por que eu casei com um rapaz daqui.
 P- E vc sabe porque que a família dele veio pra cá?
 E2 –não! (Firme)
 P- E vcs trabalham com o que? Seu marido.
 E2- Ele trabalha com fazeção de queijo...mussarela
 P- Certo. E o seu marido Margarida?
 E1- Meu marido é vaquero numa fazenda aqui próxima.
 P- E vc é daqui ou vc veio pra cá ?
 E1- Não eu nasci na Fazenda Lage e vim pra cá por que eu casei com rapaz daqui, e eu não morava aqui, eu morava na Fazenda Rio do Peixe, l que até então é perto daqui, e lá tinha uma escola onde eu trabalhava, só que a escola fechou por falta de aluno e ai eu fui transferida pra cá. Tem sete anos que eu moro aqui, sou professora aqui. (E1 = BCB; E2 = MJCR)

P- O Sr. Nasceu na Capela?
 E- Não, eu nasci numa fazenda pra cá aqui... Fazenda Rio do Peixe.
 P- E por que que a família do Sr. veio pra cá?
 E- E por que a dificuldade lá era muita então nois inventamo de muda pra cá.
 P- E aqui os pais do sr vieram trabalhar com o que?

E- ai eis tocava roça.
 P- E ai eles construíram a casa na roça ou construíram aqui no povoado?
 E- Construíram aqui mesmo.
 P= E ai vcs mesmos, o sr já procurou ter a escritura da casa do sr?
 E= Não (meio que gaguejando) eu tem vontade de te iscritura dela.
 P= Mas o sr tem notícia de gente que procurou ter a escritura e não conseguiu?
 E= Não ainda não.
 P= Mas aqui ninguém tem escritura.
 E= Ninguém tem iscritura da terra não... diz que ela é da santa né.
 P= A terra é da Santa. E= é.
 P= Mas também não tem ninguém que tem o documento provando isso...que é da santa. (a medida que o pesquisador foi expressando a pergunta o entrevistado foi usando a mesma seqüência em paralelo para confirmar.)
 P= Sr J.M.L., outra coisa que eu queria perguntar para o Sr: a maioria dos homens daqui trabalham na lavoura?
 E= Na lavoura.
 P= Mas também tem alguns que tiram pedra?
 E= É tem alguns que tira pedra.
 P= Mas na lavoura ou mais na pedra?
 E= Mais na lavoura. (JML)

Tomando estas falas, mas também, através das observações que fizemos a partir do que chegamos a conhecer das formas de organização econômica da gente de Capela, vemos, como nos mostram as entrevistas, que as famílias residentes no lugar são, em sua maioria, provenientes de fazendas próximas que buscaram no lugar espaço para construção de suas habitações, empregadas, nestas mesmas fazendas e em outras mais próximas, como mão-de-obra meeira ou mesmo diarista.

Entretanto, neste trabalho, vemos como pertinente fazermos uma distinção de espaços, partindo da visão de necessidade de diferenciar o aglomerado habitacional de Capela de Sant'Ana, em função de um conjunto de fatos que estão relacionados circunstancialmente à vida de certos informantes do lugar, com os espaços de produção econômica, fundamentalmente, fazendas circunvizinhas.

Vale aqui, em relevo pertinente, tendo em vista salientar a condição que merece ser esclarecida quanto ao fato que, ao apontarmos as referidas fazendas como espaços de produção e conseqüentemente subsistência, partimos das informações colhidas por nós nos momentos de entrevistas, diante das quais nos

fora possível evidenciar este aspecto do *modus vivendis et operandis* mais presente na comunidade, evidenciando ainda, como vemos nas falas citadas, que a maioria dos homens que habitam o primeiro espaço referido, Capela, são funcionários, ora assalariados, ora meeiros nestas fazendas cuja produção é fundamentalmente cerealífera, tal como descreveu Wolf (1976, p.50ss), havendo ainda presença da pecuária bovina, para a qual também é destinada parte da mão-de-obra masculina de Capela.

Todavia, esta estrutura econômica pode ser qualificada numa proporção de, em média 80% como sazonal, tendo em vista inserir-se numa praxis tradicionalmente de cultivo baseado em períodos específicos anuais, numa estrutura de rara variação no que se refere à cambiagem de espécies plantadas.

Dentre os produtos mais plantados estão fundamentalmente, o arroz, o milho e a mandioca. Contudo a força desta forma de organização econômica não se limita ao campo (a roça, como eles mesmos fazem referência ao espaço de trabalho), ou a casa, mas às próprias maneiras de estabelecerem o cotidiano da comunidade no que tange a aquisições daquilo que não produzem, ou seja, utilizando a permuta entre parentes e vizinhos para suprir as necessidades diárias, chegando inclusive a poder contar com o que consideramos certo privilégio do espaço camponês - a produção, executada por JFD'A e sua família, de garapa, melado e rapaduras em diversidade de associações com outros frutos, e que é privilégio por esta família não o fazer por subsistência, já que possui um sítio próximo, em que pais e filhos trabalham em parceria, tendo a produção dos derivados da cana, plantada e colhida na chácara onde moram, como uma forma de "hobby" ou mais, de preservação daqueles que nos parecem ser os traços mais tradicionais da economia do lugar, lembrando da, já extinta, presença afro-descendente no lugar.

Chamamos a atenção para a observação que deve ser dirigida à reincidência dada, nas respostas de alguns dos/as entrevistados/as, quanto a esta presença afro-descendente, de forma ambígua, ou seja, não declarada, assim, como a nosso ver ainda presente na outra atividade econômica que, junto da lavoura, abrange um número considerável de homens enquanto mão-de-obra – a extração de quartzo, ou como é conhecida na região, a “pedra de Pirenópolis”. Esta referência vem nos mostrar traços de que elementos de uma afro-descendência escondida por trás de marcas silenciadas que escapem nas falas, abrindo frestas nas representações sociais e econômicas do lugar, o que não discutiremos mais amplamente aqui por falta de substrato etnográfico, que venha sustentar um viés de discussão nesta categoria. Contudo, como ver-se-á mais tarde, voltaremos a traçar nuances analíticas com aqueles pontos que temos acerca desta menção.

A par de tentarmos ampliar a caracterização econômica deste espaço e da gente que ali reside, apoiados em Wolf (1976) ousamos afirmar que, dentro de uma classificação ecótipica, tal como aquele autor o faz, a estrutura encontrada em Capela perfila-se dentro dos quadros paleotécnicos, o que melhor pode ser compreendido quando Wolf (p.37) diz:

“Os ecótipos paleotécnicos baseados no cultivo são consequência direta do que podemos chamar de Primeira Revolução Agrícola.(...)sua principal característica é a confiança na energia humana e animal: homens e animais são usados para produzir alimentos (...).(...)Além disso, a produção está voltada para suprir a necessidade de produtos alimentícios, geralmente cereais (...)para alimentar o produtor e aqueles que possuem um direito adquirido sobre seu rendimento e que vivem dentro de uma área determinada (...). Uma característica desse sistema paleotécnico é que o cultivador e o não-cultivador se abastecem da mesma colheita. O cultivador consome o mesmo produto que ele passa adiante(...).(...)O critério principal de nossa classificação dos ecótipos paleotécnicos camponeses será o grau de uso de um determinado pedaço de terra através do tempo. A distinção básica entre ecótipos pode ser expressa pela quantidade de terra usada. Também consideramos a exigência de trabalho de cada

ecótipo, comparando-a a outro e em que grau de trabalho de um pedaço de terra requer uma dose determinada de trabalho.”



Figuras^o 11 e 12 - Aspecto da vida comum do lugar revelando face do *modus vivendi* da população, bem como traços da origem colonial.



Partindo destas informações, e ainda caminhando pelas vias traçadas por Wolf (1976), acreditamos que, pela forma com que narram sua organização econômica os moradores de Capela, em sua gênese, tenham vivido um sistema semelhante as *zadruga*¹³, citadas pelo autor (p.60 ss) como uma estrutura organizacional agrária ocorrida na Eslávia Meridional, em nosso caso chegando a uma variante muito próxima da descrição que Wolf faz, também, acerca dos *jajmani* e seus *kamim*¹⁴ (p.62), dentro dos aspectos que circunscrevem a estrutura camponesa de Capela no que tange à posse das terras agricultáveis, bem como das formas de trabalho empregadas ali.

Continuando com Wolf (1976), vemos que outro fato semelhante dentro da caracterização camponesa em Capela confere com a etnografia feita por aquele autor no que se refere à obtenção de recursos financeiros que venham sustentar as estruturas da forma meeira de empregar energias para a conquista de bens de subsistência. Em suas descrições Wolf aponta dois grupos – um chinês e um russo

¹³ - Segundo o referido autor (p.60), as zadrugas foram estruturas agrárias presentes no leste europeu (Eslávia Meridional) existentes antes do século XIX, que compreendiam famílias nucleares produtoras da maior parte dos serviços agrícolas e especializados de que necessitavam para sua sobrevivência. Obviamente, ao fazermos comparações com estas estruturas, estamos levando em consideração o fato de que no século XXI o que chamaríamos de especialização não confere em idêntica natureza com o que o era nos séculos anteriores, considerando, contudo, a existência de atividades especializadas tais como uma grande totalidade, podendo ser exceção, por exemplo, poucos itens tal como o sal que não é produzido nesta região do país, sendo que todos os demais e mesmo outras como vestuário, apesar de contar com instrumental e matéria prima industrializada, ainda assim é manufaturada na particularidade dos núcleos familiares, em boa parte, por exemplo. Contudo não descartamos o fato de que mesmo em sociedades desta natureza inexistam especializações profissionais que prestam serviços remunerados ou recompensados para as diversas nucleações familiares.

¹⁴ - Ao associarmos a idéia das Zadrugas com estas estruturas agrária da Índia, o fazemos para mostrar que acreditamos, como fizemos na nota anterior, nas especializações, que sobrevivem desde o mundo antigo e principalmente ordenadas nos espaços urbanos a partir da Idade Média, estruturadas entre cultivadores dominantes ou patrões (*jajmani*) e aqueles que prestam serviços diversos em troca de sementes (*kamin*).

– em que vemos peculiaridades que se aproximam daquelas que encontramos em Capela. Tomando esta via, Wolf (1976 p.70-1) descreve:

“Nas décadas recentes as flutuações de preço têm sido freqüentemente muito maiores (...) causando então sérios deslocamentos econômicos entre o campesinato, assim como na sociedade mais ampla, dessa maneira afetada.

Igualmente importantes são os pequenos ciclos de preços em declínio. Tais ciclos podem caracterizar um ano agrícola. Camponeses pobres podem agravar suas necessidades depois de passarem por um ano em que foram forçados a vender a qualquer preço. (...) Freqüentemente eles não podem, como os camponeses ricos, esperar pelo tempo em que os preços poderão ser mais vantajosos. Conseqüentemente, esses mesmos indivíduos podem ser obrigados a comprar produtos semelhantes aos que venderam com finalidade de ampliar seus magros excedentes, geralmente, por preços mais altos. Hsiao-Tung Fei deu-nos um exemplo de uma aldeia no Leste da China (...) onde os aldeões tinham vendido seu arroz antecipadamente pediam emprestado ao mercador do produto sob a promessa de pagar com juros quando terminasse a colheita do cereal. (...) Outra solução é a permanência de alguns membros do sexo masculino da família camponesa na fazenda, enquanto filhos e filhas aptos saem para trabalhar por salários que trazem de volta e contribuem para o fundo comum de sua casa, como aconteceu com o trabalho migratório sazonal na Rússia.”

Tal referência termina por incidir que entendamos a conjuntura econômica de Capela dentro de uma perspectiva crescentemente análoga àquela que Wolf (p.76) conceitua como domínio patrimonial, ou seja, o controle das terras é recebido por herança, incidindo assim, numa situação onde o camponês (ou em nosso caso o lavrador), se torna base de uma organização sustentada com os fundos excedentes, entregues sob forma de trabalho, espécie ou dinheiro, de maneira que, especificamente em Capela, diferente do caso chinês citado, não havendo mercadores com os quais os grãos possam ser negociados, estes o são com os próprios fazendeiros ou em alguns casos com a comerciante de gêneros, dona RSP.

Em Capela, há uma boa parcela de moradores que se auto-definem como “lavradores”¹⁵. Dentro do que pudemos encontrar, grande parte destes é oriunda de fazendas da redondeza e que sendo perguntados pelo motivo, que os levara a se transferirem para Capela, suas respostas giraram sempre em torno das dificuldades de trabalho encontradas em seus espaços de origem. Quando procuramos saber mais motivos acerca destas migrações, ou aquilo que estava no cerne de nossa inquietação - por que vir para Capela e não para uma outra fazenda, ou mesmo para Pirenópolis em busca de outras frentes de trabalho? Encontramos respostas na fala do entrevistado MDR, representante político da região e, pela auto-descrição, podendo ser caracterizado, pela extensão da propriedade que herdou, entre o camponês e o fazendeiro, mais próximo até deste último em função de ter a seu serviço lavradores do lugar. MZ, como é conhecido, quando perguntamos pela origem das pessoas do lugar, respondeu-nos:

“É com muito sofrimento das pessoas trabalhando nas fazendas vizinhas, agregados, peões que não tinham condições de comprar um lote, uma casa na cidade, procuraram a terra de Sant’Ana e na época eles conseguiram um lote de graça, construíram, e de repente conseguiram um lote, um terreno e se tornaram proprietários, as vezes um chacareiro, as vezes um fazendeiro hoje as vezes até legalizado parte dos documentos. Eles não moram mais nas fazendas como colonos por que muita gente daqui chegou a ser prejudicada com o uso-capião, e outras obrigações de trabalho. Por isso, hoje ou eles são meeiros ou recebem salários.”

Contudo, procurando pela forma com que o povoado está inscrito, no que se refere à distribuição, posse e legitimação destes lotes, o político diz:

“Sem dúvida, a maioria vem querendo um cantozinho pra construir um barraco sem custo (...).Não tem registro dos imóveis, como tem dificuldade para conseguir recursos devido não ter o documento. (...) Vem levando em consideração a idéia da terra da santa.

¹⁵ - O que pode ser constatado, por exemplo, nas falas que apresentamos, bem como na descrição que fizemos.

Entretanto, surgiu-nos a dúvida com relação à forma de estruturação das propriedades destes fazendeiros bem como conseguiram registrá-las, se a terra é da Santa e nem a Igreja tem qualquer documento. A respeito disto o político comenta:

“É verdade, levando em consideração a idéia da terra da santa, mas negociando com alguém da época que está a alguns séculos atrás essas pessoas negociaram com alguém, e foi documentado, inclusive as pessoas tem escritura e hoje é normal, legalizado, com tudo que agora existe a parte que ainda é aceita como da santa, que não tem documento.(...) me informaram que o livro do registro do cartório foi roubado, lá a janela foi arrombada e os livros foram queimados ,(...) agora eu não sei se esses livros atinge até essa época que nós precisamos ter conhecimento.”¹⁶

Note-se que em sua fala o entrevistado confunde séculos, com décadas, observação que levantamos partindo das referências temporais que outros entrevistados apontam ao tocarem neste mesmo assunto, como ficará demonstrado posteriormente.

Tal situação, segundo Haroldo Brito Guimarães (1973), foi corrente entre o final do século XIX e a metade do século XX. Esta prática aproxima-se daquela conhecida em Goiás e no Brasil como grilagem, sendo que, para tal, diversos meios foram utilizados como se pode ler:

“ (...) tanto pode partir de um documento autêntico como de um falso. Se o documento é verdadeiro, o seu trabalho é inventar pretensos herdeiros dos antigos proprietários. Para isso, ou pega alguém que, coincidentemente, tem o mesmo nome do primitivo dono ou, simplesmente, registra um cidadão com o nome desejado. Também pode ocorrer que haja, (...) um registro paroquial e que os herdeiros existam de fato. Nesse caso, o trabalho a fazer é alargar as divisas do imóvel descrito no documento, mudando o nome dos rios, trocando a localização de montanhas e até

¹⁶ - Com relação a questão da aquisição da terra os moradores informam que por volta de 1940 o sr. Cristóvão de Oliveira Pina, tendo procuração do pároco de Pirenópolis, vendeu grandes glebas de terra até então consideradas da Santa, na ocasião dizendo ser tal renda destinada à construção da Escola Normal Nossa Senhora do Carmo, em Pirenópolis, e para tanto passando apenas um documento em forma de recibo que terminaria sendo transformado em legitimo instrumento de escrituração. Todavia, configurando tal feito em evidente grilagem, para não haver instrumentos incriminadores, os livros em que haviam sido feitos os registros foram misteriosamente roubados e queimados.

invertendo os rumos magnéticos. (...) Mas se não há documento algum, o jeito é fazer um, para isso, o grileiro conta com recursos inimagináveis. Papeis de idades recuadas, arrançados em velhos cartórios quase centenários ou papéis envelhecidos por sofisticados processos, que incluem a exposição às intempéries e ao calor de fornos onde são torradas folhas de assa-peixe, tintas antigas ou que imitam aquelas usadas em épocas remotas, selos dos períodos em que os documentos teriam sido lavrados e carimbos para autenticar tudo. Além disso, o 'grileiro' é um artista ou conta com a colaboração de quem o é. O estilo, as palavras, e o talhe de letras dos documentos forjados são extraordinariamente perfeitos. Chega-se à minúcia de calcular com exatidão os impostos que seriam pagos no período em que o documento teria sido lavrado.”(Haroldo B. Guimarães, 1973, p.228)

A fala de Guimarães, mesmo não sendo idêntica àquela situação que “legitimou” as propriedades privadas em Capela, releva-se aqui por nos mostrar que aquilo que, possivelmente, ocorreu na região que estudamos, haja vista, que não há sinais, por parte das autoridades eclesiais, da existência de um documento que demonstre a posse por parte da instituição daquelas terras, fora, na verdade, fato corrente na história do Estado. Todavia é a própria ausência de vestígios e provas que outrora fizeram calar quaisquer indícios, que viessem comprometer os arrolados no caso, que também agora nos impede de fazermos qualquer posicionamento frente à questão.

Entretanto, mais do que isso, nos chama atenção a atual população de Capela, como já apontamos, em sua maioria lavradores, que não têm suas origens ali mesmo no lugar, mas resignificam uma memória coletiva do local.

Procurando recorrer à fala de um destes lavradores 'urbanos', como foram chamados por Brandão, chegamos à família formada por JML e sua esposa BCB. Ele, questionado acerca da origem e dos motivos de sua migração, bem como da atividade que desenvolvia, disse:

“Não, eu nasci numa fazenda pra cá aqui...Fazenda rio do Peixe(...) e por que a dificuldade lá era muita então nois inventamo de muda pra cá.(...)ai eis (os pais) tocava roça.(...) (E ai eles construíram a casa na roça ou construíram aqui no

povoado?) construíram aqui mesmo donde nois mora. Mas eis num tinha iscritura da casa.(...)Ninguém tem iscritura da terra não...diz que ela (a terra) é da santa, né. (E no que trabalham a maioria dos homens daqui?) Na lavora.(...) tem alguns que tira pedra.”

Esta fala nos faz recordar de outra, igualmente relevante, partindo de uma das pioneiras do lugar, dona MPS, esposa do conhecido e então falecido “BD’O”, que já descrevemos anteriormente. Dona MPS nos conta como chegou ao lugar, narrando: “Quando eu casei, eu mudei (...) pa fazenda Olaia pa nois compra aqui, né, na Capela, que o Cristovo tava vendendo as terra da Senhora Sant’Ana, né ai o B (seu marido) falô sim, nois vai pa fazenda Olaia, que ele foi criado lá (...).”

No que se refere a formações de naturezas idênticas a esta de Capela, abordando principalmente a busca por espaços agricultáveis, via condução migratória (mesmo que, como apontamos, o IBGE, só considere migração, o movimento entre municípios!), Brandão (1981 e 1986) percebe nestes trabalhos uma ocupação, geralmente marcada por uma situação posseira que vem marcada por um discreto silêncio sobre o assunto sub-liminado por uma fala que remonta um tempo sem testemunhos constituídos por uma fala que assinala “nos tempos antigos”. Progressivamente estas ocupações vão se tornando freqüentes até que o círculo de produção, ordenado principalmente pela dimensão das pequenas e médias propriedades, mostra sinais de limites. Esta nossa afirmação se apóia ainda em Brandão quando este, ao descrever a situação campesina de Diolândia (GO), mostra estruturas de produção camponesas de pequeno e médio porte geralmente onde o proprietário ou ‘posseiro legitimado pelo tempo’, não conseguindo utilizar sozinho a sua propriedade, abre espaço nela para o cultivo meeiro ou arrendado, capacitando-se, desta maneira, à formação de um excedente que garanta a sobrevivência humana, mas também da própria necessidade de recursos para

manutenção da propriedade entre outros. Este processo de ocupação, que aconteceu até por volta do início dos anos de 1980, pode ser observado na fala de Dn^a RSP e de CS, sua filha, quando estas falam da atual situação de terras ocupadas no lugar:

“E2- Não tem por que na parte de cima eles fecharam grandes partes, quer dizer, o pessoal só deixo mesmo, a única parte que estava sem fechar era próxima a igreja. E a outra parte que ta respeitada é aquele mato que ta acima do campo, que foi fechada junto com o campo e essa parte aqui. Por que o resto ta tudo ta tudo tomado. Por tem pessoas que tem três alqueires, quatro alqueires, né, ai dividiu com os filho, mas fechou uma grande parte, né, então essas pessoas, então é aonde é desenvolvido as pedreiras, que já fica na parte de lá, mas então.

P- Mas essa parte que tem pedreira, tem, ces tem notícia que elas tem escritura também, ou é ocupação.

E2- Ocupação, ocupação! Não tem escritura, foi quando a gente tentou fazer uma associação onde todos os moradores tivessem acesso a essa pedreira, direito!

P- Já que não tem dono...

E2- Já que não tem, a terra é em nome da igreja e a igreja, já que a igreja trabalha pra ajuda todos, então que todos tivessem, mas ai se fosse mexer com isso ia virá guerra, ai, e daí virá confusão mesmo, confusão mesmo.

P-Então de alguma maneira, essas pessoas que estão em alguma parte da pedreira, elas se beneficiam da idéia de que a terra é da santa? Pra elas é lucro elas dizerem a terra é da santa, não é de ninguém, mas elas tomam conta.

E1-É, a terra é da santa e eles tomam conta... “

(Leia-se E1 = para respostas de Dn. RSP e E2= para respostas de CS)

Segundo pudemos entender a partir das diversas entrevistas, todos, senão boa parte dos moradores, reconhecem a idéia de que o terreno é da Santa, até por que ninguém tem qualquer documento que legalize sua condição de propriedade¹⁷. A resposta dada à questão de por que morar ali e não nas fazendas em que trabalham, por exemplo, fica expressa veladamente frente à condição do temor que os proprietários das terras têm no que se refere à possibilidade da aquisição do uso-

capião por parte destes meeiros, e como na terra da Santa ninguém paga para morar, ali se tornará reduto de pessoas, que foram chegando e construindo seus casebres, como se pode evidenciar pelas falas anteriores.

Outro aspecto do universo camponês trabalhado por diversos autores, entre eles Wolf (idem), diz respeito ao chamado fundo cerimonial. Segundo este autor, o fundo se insere dentro do que é conhecido como excedentes sociais, de maneira a acontecer em diversas formas de organização social, mesmo naquelas que podem ser denominadas auto-suficientes, já que, no que se refere à necessidade de manter relações sociais, as condicionantes econômicas não podem ser citadas como prioritárias.

Um exemplo disto é, como cita o referido autor, a necessidade de que os casamentos aconteçam fora do núcleo familiar de maneira, inclusive, a fazer com que, também isto revitalize as bases simbólicas de construções perenemente utilizadas para explicar, justificar e regular.

Wolf ainda explica que, indiferentemente, dentro das mais distintas sociedades, os homens que pretendem permanecer dentro de grupos sociais devem trabalhar para a “criação de um fundo visando às despesas por tais atividades”, a que o autor, então, denomina fundo cerimonial, que é, na verdade, uma célula dentro de um universo muito maior em que o campesinato está inserido. Portanto, “a quantidade de esforço que deverá ser despendido para sustentar seus meios de produção ou para cobrir as despesas cerimoniais estará condicionada à maneira pela qual o trabalho está dividido, (...) bem como as regras que orientam a divisão do trabalho.” (p.20 ss.).

¹⁷ -Segundo confere o Cartório de Registro de Imóveis de Pirenópolis, que atesta a posse legal das fazendas circunvizinhas ao povoado, cujo registro havia sido dado em dois livros que foram furtados

Trazemos isto pelo fato de que, numa grande maioria, os cerimoniais envolvem aquilo que conhecemos por festa, e que, em se tratando, especificamente, de nosso objeto, emerge latentemente em função de ser esta um dos senão o ponto forte da vida local, onde cerimonialmente os vínculos simbólicos ganham tônica.

Não há, com precisão, informações de quando, precisamente, começaram os festejos de Sant'Ana. Cita-se apenas que a mesma veio a ganhar intensidade e fluxo na primeira metade do século XX, com a vinda de moradores de Pirenópolis.

Todavia, os contornos que nossa pesquisa de campo foi ganhando apontou-nos para uma questão: sobre em que nexos se estabelece a relação entre provável protagonismo local e a entrada de Pirenópolis no contexto, reavivamento ou estabelecimento desta romaria? O próximo capítulo vem na intenção de construir tal resposta assim como configurar a festa e seu aparato.

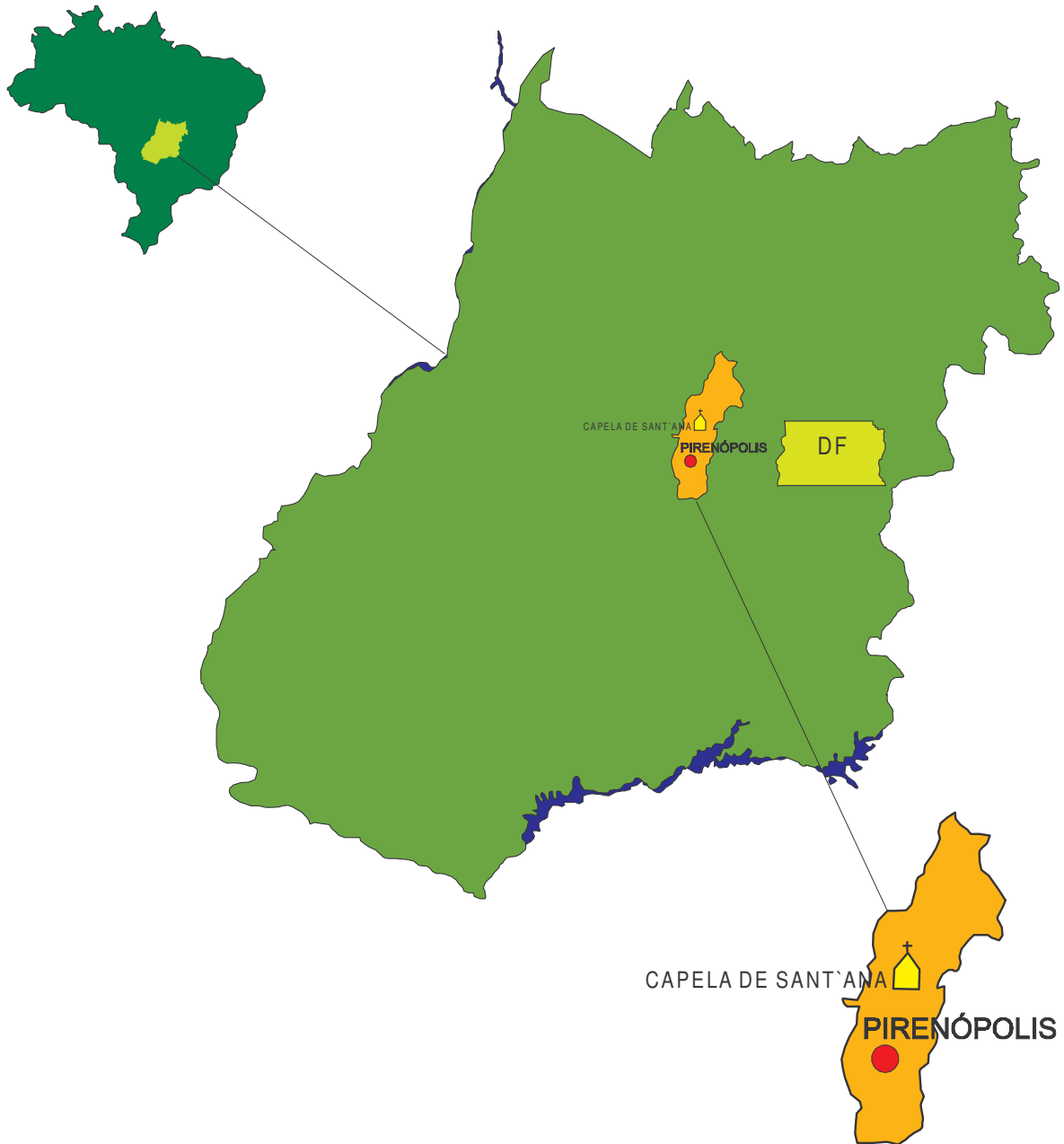


Figura 13 – Mapa do Município de Pirenópolis. Note-se que não há, oficialmente, localizado o povoado de Capela de Sant’Ana. A localização aproximada é responsabilidade do pesquisador.

CAPÍTULO II

A FESTA: UMA REFERÊNCIA PARA A VIDA!

“...Não se pode tentar mais nada do que estabelecer o princípio e a direção de uma estrada infinitamente longa. A pretensão de qualquer plenitude sistemática e definitiva seria, pelo menos, uma auto-ilusão. Aqui a perfeição só pode ser obtida pelo estudante individual no sentido subjetivo de que ele comunica tudo aquilo quanto conseguiu ver.”

George Simmel

Tendo em vista o contexto histórico, geográfico e social em que está assentado o grupo camponês em Capela de Sant’Ana, vemos que, em congruência com outras comunidades de traços bastante idênticos, a festa desenvolvida ali, vai ao encontro de outros estudos feitos sobre as festas, as quais se apresentam ser espaço de intensa amálgama de elementos tradutores, ora das necessidades

organizacionais sociais de uma comunidade, ora como forma de resolução legítima, já que se pautam, em boa parte dos casos, em aparatos simbólico-religiosos, de conflitos e indagações, que uma comunidade faz para responder a si mesma sobre quem é e como deve ser.

Nesta direção, ao descrever a festa de Sant'Ana em Capela, procuramos apresentar não só sua descrição físico-estrutural, contudo, os possíveis fundamentos com os quais a comunidade foi operando para organizar seu cosmos simbólico, que é análogo ao que a comunidade entende e pretende edificar no território ocupado, diante, principalmente, do conflito de saber não ser seu este espaço.

2.1 – A Festa de Sant'Ana acontecendo nas terras da Santa

Pelos poucos registros históricos e biográficos que temos sobre a pessoa de Bartholomeu Bueno da Silva, considerado o pioneiro da colonização e introdução da etnia branco/lusitana em Goiás, é possível deduzir alguma devoção sua por Sant'Ana, como já apontamos em capítulo anterior. Tal hipótese é reforçada pelo fato de terem sido muitas localidades fundadas em honra desta Santa ou pelo menos tendo tido aferidos seus nomes, em detrimento ao título que cabia a este bandeirante.

Neste contexto inserem-se, por exemplo, não só a cidade de Goiás, cuja primeira alcunha fora Sant'Ana, mas também Dianópolis, Posse, entre outras, de forma que, como salienta Brandão (1978, p.64), que, também, não podem deixar de serem citadas tendo como pano de fundo, frente à condição de fundação, neste momento histórico, o pujante fator econômico da mineração.

Como tratamos em capítulo anterior, a chegada da imagem de Sant'Ana à comunidade que nos serve de objeto tem, para seus moradores, algo de miraculoso. Tal pressuposto tornou-se, então, motivo para que este espaço passasse a ser referência como destino de romaria, sendo que não se sabe ao certo quando os rituais religiosos da festa dessa santa teriam repercussão, como afirmam nossos informantes¹⁸.

Entretanto, segundo estes últimos, a localidade ganha impulso populacional nas primeiras décadas do século XX, a partir de famílias que se aproximam dali à procura de trabalho nas fazendas da redondeza. Duas destas experiências nos são trazidas por MPS e MZ ao dizerem:

“Quando eu casei, eu mudei pa Capela, não, eu mudei pa fazenda Olaria pa nois compra aqui né, na Capela, que o Cristovo tava vendeno as terra da Senhora Sant'Ana né, ai o Batião falo sem, nois vai pa Fazenda Olaia (...) Eu casei na Capela naquela igrejinha baixinha ali (...)De conta que tinha essa igrejinha ai, o povo foi juntano, foi fazeno uma cidadinha ai né, uns arraialzín, morano uns aqui otos pacolá (...) É ai foi fazeno umas casinha em vorta da Capela ai(...).” - MPS.

“É com muito sofrimento das pessoas trabalhando nas fazendas vizinhas agregados, peões, que não tinham condições de comprar um lote, uma casa na cidade, procuraram a terra de Sant'Ana e na época eles conseguiram um lote de graça, construíram, e de repente conseguiram um lote, um terreno e se tornaram proprietários, as vezes um chacareiro, as vezes um fazendeiro hoje as vezes hoje as vezes até legalizado parte dos documentos.” - MZ.

Algumas destas fazendas são posse hereditária de famílias, outras, segundo alguns entrevistados, faziam parte do patrimônio da Santa, tendo, por volta desta mesma época, ocorrido uma provável venda, como já apontamos *ut retro*, mas também confusa, de parte do referido patrimônio, por ocasião da presença no lugar de C.deO, representante do Pároco de Pirenópolis naquele momento, que com autorização deste último teria negociado algumas glebas de terra em nome da citada

paróquia com a finalidade, segundo dizem os informantes de levar a cabo em Pirenópolis a construção de um internato para moças, o que se pode conferir em falas como as de MPS (citada anteriormente), mas também as de JFD'A, MZ, e até mesmo do líder evangélico de Igreja pentecostal, única desta vertente na localidade.

Aqui, seqüencialmente, apresentamos suas falas que endossam esta afirmação:

“Teve um senhor de Pirinope, Cristovo foi vendeno aqui para arruma o colégio de lá, foi e vendeu uma terra prum, outo pra Oto mucado os fazendero tomo tamém os mais forte (...) fico só seis arquero.” -JFD'A

“É com muito sofrimento das pessoas trabalhando nas fazendas vizinhas agregados, peões, que não tinham condições de comprar um lote, uma casa na cidade, procuraram a terra de Sant'Ana e na época eles conseguiram um lote de graça, construíram, e de repente conseguiram um lote, um terreno e se tornaram proprietários, as vezes um chacareiro, as vezes um fazendeiro hoje as vezes hoje as vezes até legalizado parte dos documentos. (...) É' me informaram que o livro do registro do cartório foi roubado, lá a janela arrombada, e os livros foram queimados na saída pra Santo Antonio, agora eu não sei se esse livro atinge até essa época que nós precisamos ter conhecimento.”
– M Z.

“O terreno eu não posso consta pro cê que ele ta registrado, sei que quando compramos, não fui eu que comprei, mas foi o pastor da igreja de Pirenópolis, mas os documentos foi através de um recibo que o vendedor deu pra nois.

T- Então é, dessa forma o sr. tem conhecimento disso que eu coloquei pro sr., é, boa parte das pessoas daqui parece que não tem escritura desses terrenos.

E- Para ser sincero eu te respondo que eu credito que ninguém aqui tem assim um documento do terreno. Só mesmo o da igreja e da casa pastoral que eu tenho certeza que foi alcançado um recibo do vendedor.

P- E mais o restante o sr. acredita também que não tenha nenhum documento.

E- Eu creio que pode ter documento no tipo de recibo de um vendedor pra outro.” – O
OF – líder evangélico.

Consta o fato de muitas das escrituras obtidas na ocasião não poderem ser aferidas em cartório, atualmente, pelo fato de que criminosamente os livros em que

elas foram inscritas, além de roubados, queimaram-nos, como se pode ler na entrevista do político MZ.

Todavia, interessa-nos o núcleo populacional, de forma que nesta mesma época, já existindo um pequeno templo, segundo narram os informantes, algumas pessoas já se reuniam ali para a realização de tradicionais rezas de terço. Destacasse, neste contexto, sobretudo dentre os moradores do lugar, a figura do Sr. SPdeS, mais conhecido pela alcunha de “BD’O”, que ganhara logo destaque tendo em vista o fato de que ele, desde que fora habitar no lugar, passara a exercer certa liderança frente aos demais, principalmente em questões de atendimento assistencial comunitário, bem como em demandas locais, tornando-se assim a *persona* política do lugar e, portanto, passando, também, a mediar as necessidades dos moradores, inclusive frente à sede do município, a cidade de Pirenópolis.

Não conseguimos informações referentes a datas precisas, bem como de formatações, mas a festa, a princípio, parece ter surgido a partir de giros de uma espécie de folia em honra e preparação para os festejos de Sant’Ana, folia esta comandada por BD’O, no sentido de angariar recursos para poder oferecer comida nos nove dias de reza de terço antecedentes ao dia da santa, como parece ser peculiar de organizações desta natureza, como nos mostra Zaluar (1983). Já neste período, conforme os informantes, algumas famílias de Pirenópolis vinham para acompanhar a referida novena, mas não a folia.

Era BD’O quem indicava onde cada família iria acampar, fazendo demarcações que eram obedecidas por todos. Assim o líder do lugar, passava, no período da festa, a ser, também, o gestor ou guardião dos elementos simbólicos que gradualmente foram sendo construídos, e conseqüentemente assumindo a figura de festeiro, até por que não havia freqüência de atendimento sacerdotal ao lugar

mesmo em período de festa. Desta maneira, os donativos, em gêneros e em espécie, eram revertidos, através da administração do festeiro, a cobrir as despesas da festa, principalmente com relação aquela que passara a ser uma característica do festeiro - oferecer pouso e comida a quem quer que procurasse tais préstimos.

O que nos chega aqui através dos relatos dos/as informantes nos leva a recordar, bem como a analisar esta caracterização dada, frente àquela oferecida por Zaluar (1983, p.72) quando, ao tratar desta figura do festeiro em sua obra, diz:

“Enquanto durava a festa, o festeiro era tradicionalmente a autoridade a quem todos deviam obediência. Quando uma casa não era facilmente construída para receber seus convidados, oferecendo-lhes comida e guarida, sua própria casa tornava-se o centro da reunião para as principais atividades “populares”. Ao festeiro cabia controlar a multidão que acorresse às festas, tendo direito de censurar, admoestar quem não mantivesse um comportamento adequado para a ocasião e resolver as questões surgidas entre os devotos. (...) Com relação a essa autoridade do festeiro, que se tornava o representante do santo e, portanto, da comunidade moral de seus devotos, os participantes da festa eram igualizados.”

O campo simbólico, construído em torno desta figura nos quadros do ritual em análise, nos remete ainda às observações de Brandão, outrora já expostas, mas, também, as de Tuner (1974) quando este enfoca figuras que ele concebe como “peritos de cumprir tarefas rituais” (p.28), ou também “sujeitos rituais” (p.116). Dentre uma longa análise que envolve estes personagens, focalizamos aqui alguns e seus apontamentos, perfeitamente plausíveis frente à tarefa de busca pela compreensão do papel ritual que chegamos a conhecer como festeiro. Acerca dele, ou de uma figura similar, Tuner diz (1974, p.116 ss):

“Durante o período “limiar” intermédio, as características do sujeito ritual... são ambíguas; passa através do domínio cultural que tem poucos ou quase nenhum, dos atributos do passado ou do estado futuro.(...) .O sujeito ritual , seja ele individual ou coletivo, permanece num estado relativamente estável mais uma vez, e em virtude disto tem direitos e obrigações perante os outros de tipo claramente definido e “estrutural”, esperando-se que se comporte de acordo com certas normas

costumeiras e padrões éticos, que vinculam os incumbidos de uma posição social, num sistema de tais posições.(...) Os atributos de liminaridade, ou de *personae* liminares são necessariamente ambíguos, uma vez que esta condição e estas pessoas furtam-se ou escapam à rede de classificações que normalmente determinam a localização de estados e posições num espaço cultural. As entidades liminares não se situam nem aqui nem lá; estão no meio e entre as posições atribuídas e ordenadas pela lei, pelos costumes, convenções e cerimonial. Seus atributos ambíguos e indeterminados exprimem-se por uma rica variedade de símbolos, naquelas várias sociedades que ritualizam as transições sociais e culturais”.

Diante disto é oportuno, ainda, considerar que as características gradualmente associadas a determinadas funções nos mais diversos ritos, mas especialmente às festas, preenchem progressivamente de sentido o processo de legitimação dos diversos *status* direcionadores da vida social. Ou seja, na festa as posições assumidas cotidianamente pelos indivíduos frente ao grupo tendem a transformar-se em funções rituais consagradoras dos indivíduos que passam a estendê-las à vida social, traduzindo, especificamente as determinações alcançadas pela posse dos recursos econômicos e/ou simbólicos – sendo o festeiro aquele que pode “fazer” (custear) a festa, seria ele o mesmo que controlaria, de alguma forma, as atividades econômicas de subsistência, já que, geralmente era o fazendeiro ou talvez o comerciante de maiores recursos, sendo também indicado como o padrinho dos filhos de seus agregados.

Como também nos mostra Zaluar (1983, p.74), a esta imagem está associada aquela que figura junto à condição do patrão-padrinho-protetor e, conseqüentemente, capaz de exercer uma mediação mais direta ente as aspirações do povo e suas devoções religiosas, amortizando com isso, também, qualquer possibilidade de conflito entre classes.

Pelo que nos conta OSS, nora do referido senhor, parece que BD'O tinha como compadre um outro senhor de Pirenópolis de nome JPV. Este por sua vez teria sido incumbido por BD'O para alegrar os dias de novena, assim como a IR, antigo morador da localidade, de conduzir as rezas, já que este era também compadre de Zé¹⁹, sendo que para tal feito este último fora incumbido de trazer de Pirenópolis músicos, que animavam tardes de dança para rapazes e moças, por sua vez autorizados por BD'O, num espaço abaixo do pequeno templo, embaixo de uma mangueira onde se fazia um cercado de arame determinando onde deveriam acontecer os bailes.

A latente relação de compadrio, aqui apresentada pelas figuras focadas, é uma provável expressão daquela que extensivamente caracterizava as bases sociais do lugar, ou seja, o compadrio como uma forma de agregação social, neste caso sacralizada pelo concretizar de um tipo específico de laço estabelecido a partir de ritos religiosos concebidos tanto institucionalmente, como também aceitos coletivamente, tal como mostramos anteriormente em Wolf (1976).

Analogamente, não podemos deixar passar em branco um aspecto importante que é aquele gerado pela informação desta ausência da representação oficial da Instituição Católica, na presença do sacerdote, nos primórdios de organização desta forma de religiosidade popular, o que por sua vez contribui, tal como aponta Zaluar (1983,p.65), para o fortalecimento de uma proeminência leiga ordenando o campo religioso a partir de elementos simbolicamente arranjados frente à condição de serem os mesmos convergentes diante dos aspectos que o grupo reconhece como fundamentos daquilo que pode ou deve ser apresentado para ser

¹⁹ -Abreviação fictícia da alcunha do Sr. JPV.

celebrado perante ao religioso, ou seja ao santo/santa que seja visto como portador de características que venham ao encontro das expectativas do mesmo grupo.

É ainda importante ressaltar que, todo empenho destinado à sempre crescente organização do campo religioso das festas não extingue por si a necessidade e um empenho semelhante junto à organização dos ritos entendidos como profanos como os bailes, jogos e a distribuição (ou venda) de bebidas, considerados em similar grau de relevância, já que também nestes espaços há simbolismos a serem celebrados, como mostraremos mais tarde.

A partir de então JPV, ou somente Zé como era sua alcunha, passara a exercer, junto²⁰ com BD'O a liderança da festa a princípio alternando com este o papel de festeiro, mas posteriormente ganhando, na festa, mais preponderância que o primeiro, inserindo gradualmente, inclusive, elementos religiosos e organizacionais totalmente novos como, por exemplo, a ampliação das comemorações de Sant'Ana, para mais dois dias após sua festa, com rezas e comemorações de São Sebastião e Imaculada Conceição.

Ao trazermos esta informação é importante que lembremos que não podemos fazer qualquer análise mais acurada no que se refere a esta transmissão de cargo entre BD'O e Zé, tendo em vista não termos conseguido pormenores deste fato em específico, pairando uma indagação quanto à condição de ter sido ou não completamente pacífica tal alternância, talvez em consideração aos laços de compadrio, ou se houve questões conflitivas, ou quem sabe mesmo de ordem econômica desfavorável, agora marcadas pelo silêncio dos informantes, de forma que nosso olhar sobre o caso parte, senão de uma tentativa frente à condição do estabelecimento de inferências quanto ao simbolismo inerente à questão.

²⁰ -ao lançarmos mão desta paridade não obtivemos elementos suficientes para entender se há uma solidária alternância no comando da festa ou uma velada disputa.

Para dar cabo a proposta de comandar a festa, nos anos que se seguiram, o senhor Zé seria aquele que, cada vez mais, fora tomando conta do posto de festeiro, o que voltara a acontecer alternadamente durante vários anos. Diante do que nos informaram, poucos moradores da Capela assumiram o cargo de festeiro, sendo que falam da questão com certo ar de insatisfação, apesar de alegarem o fato de que assumir o papel de festeiro passara a exigir grandes dispêndios com os quais os mesmos não poderiam arcar, o que inferimos sobre o grupo é a possibilidade de uma auto-visão identitária construída, como nos diria Oliveira (1976), através de uma certa fricção, mas ao mesmo tempo é a introjeção de alguns *outsiders* para a comunidade junto a outros grupo como, por exemplo, o de Pirenópolis a quem sempre são feitas menções assinaladas pela idéia de serem estes os que fazem ou passaram a assumir a festa por estarem melhor dotados econômico e politicamente.

Em contrapartida, é certo que muitos elementos dos ritos religiosos transcorridos em Capela, mesmo não compreendidos ou verbalizados completamente pela gente do lugar, tendo em vista não serem oriundos dali, mas trazidos de fora, mais propriamente de Pirenópolis, se concentraram, com o passar dos anos, nas mãos de alguns moradores do lugar, até mesmo por que foram esses que estiveram presentes todos os anos amparando e participando de todo conjunto cerimonial da festa. Por hora cabe-nos uma interrogação para a qual não chegamos a contar com elementos suficientes para responder: que fato realmente alicerçou o condicionamento dos moradores da Capela frente à condição de não serem estes os organizadores da festa? E mais, que elemento simbólico está por trás de tal condição? Para estas perguntas, este trabalho não se propõe a levantar respostas fechadas, mas perspectivas hipotético-analíticas.

Outro destaque é registrado com relevo por nossos entrevistados ao Sr. JPV, diante do fato de ter esse mesmo incentivado o melhoramento da estrada que liga Pirenópolis a Capela, sob regime de mutirão, bem como organizando os romeiros em caravanas de carros de boi. Tal feito, para nós, enfatiza sua posição no grupo, numa possível concorrência com BD'O, senão uma estratégia de permanência política deste último já que não morava em Pirenópolis, a sede do município, o lugar das determinações político-administrativas, em relação ao local em questão, e como o compadre Zé o podia fazer por habitar nesta sede, porque os laços de compadrio vinculam uma certa solidariedade, senão um verdadeiro vínculo familiar, permitindo uma união sustentadora de uma realidade como esta.

O certo é que há peculiaridades, nesta festa, que são realmente interessantes. Não se pode negar, contudo, que há nesta manifestação de religiosidade popular grande influência da forma com que os pirenopolinos organizam suas festas.

Como citamos acima, a partir do senhor JPV inicia-se uma estruturação que passa a contar com um festeiro e uma rainha. Atualmente ambos são eleitos no dia de Sant'Ana, através de sorteio. Há, todavia, outros cargos tais como mordomo da fogueira, mordomo dos fogos, mordomo do mastro de Sant'Ana, mordomo do Mastro de São Sebastião, Mordomo do mastro da Imaculada Conceição. Tal sorteio hoje é presidido pelo padre, que dá assessoria religiosa à festa, auxiliado pelo sacristão, de maneira que, para tal sorteio, todos os interessados podem colocar seus nomes, já que, no ato estes nomes são colocados num único e pequeno saco de tecido, e em outro são colocados às funções. Este aspecto nos remete à lembrança daquilo que Hobsbawm e Ranger (1997) argumentam como sendo a invenção da tradição, aqui direcionada, a nosso ver, à necessidade de gestar a "invenção do lugar".

Julgamos interessante narrar a festa a partir daí, visto que, é por este ato que, segundo os informantes, inicia-se²¹ a organização da mesma. Por nossos informantes soubemos que, num momento em que, ao que tudo indica as folias já não corriam mais, por volta de 1950, o senhor JPV, tendo sido o primeiro a assumir, oficialmente, o cargo de festeiro, não residente no lugar, tratou logo de cercar um pequeno espaço de terra, dentro de uma outra matinha, que fica hoje aos fundos da casa de dona RSP, que passaria a ser o acampamento do festeiro, como o é ainda hoje.

A partir dele (este festeiro) também a organização e direção da novena era sua atribuição, da qual o povo de Capela participava. Entretanto, como muitas pessoas começaram a ir a convite também do senhor JPV, este se via na obrigação de dar comida e abrigo a todos aqueles que porventura não tivessem acampamento próprio. Esta iniciativa, igualmente, ganhou carga de tradição já que por ser vista como encargo do festeiro desde os primórdios da referida festa, passou a ser algo inerente àquela função, de maneira a gerar expectativas, como acontece ainda hoje, quanto à possibilidade de vir a continuar a acontecer, com variações de ano a ano, conforme as posses do encarregado.

Este fato não é peculiar apenas a esta festa de Sant'Ana, em particular, nem mesmo a devoção em questão, mas como podemos ver em Zaluar (1983, p.67) parece ser a própria forma do percurso do nascimento das manifestações campesinas de religiosidade popular no Brasil.

Lembramos mais uma vez das contribuições de Brandão, assim como as de Tuner (1974) quando, focalmente este último, conduz-nos à reflexão acerca da construção dos quadros sociais, precários por natureza, que necessitam, também

²¹ - Nenhum dos informantes mostra conhecer qualquer forma de organização festiva anterior, sendo que na entrevista da família Veiga os mesmos declaram que os poucos moradores do lugar reuniam-

em função disto, continuamente, de ritualidades, a par de impedir qualquer ameaça de caoticidade.



se, já antes das primeiras festas, para momentos de oração.

Figura nº 14- Altar montado no acampamento do festeiro, em 2001, com destaque para a inserção de elementos novos, como bandeira, mas também de elementos tradicionais como a imagem e a coroa compondo o espaço de reverências.

Voltando a aspectos do campesinato, este iminente perigo traduz-se, evidentemente, nas relações de produção, traduzidas, por exemplo, quando há escassez de terras agricultáveis, ou mesmo de recursos, sendo ainda um perigo poucas chuvas, ou o excesso delas, pragas das formas mais distintas, e também a peste, assim como também equilíbrio ou desequilíbrio nas relações de poder, o que vemos com clareza em Capela, tendo em vista as características históricas e sociais do lugar, como apontamos *ad hoc*.

Situações análogas a estas são nomeadas por Wolf (1976) como “situações de fronteira”, condutoras, segundo o autor, da comunidade a mecanismos de controle, dentre os quais o camponês busca no campo sagrado, formas de re-harmonização. É em casos assim, salienta Wolf, que se recorre a saberes mágico-sagrados diante dos quais a comunidade entende restabelecer a sua nomia.

Um exemplo claro desta natureza nos é apresentado, também por Wolf (1976, p.79), num aporte feito ao trabalho desenvolvido por Hsiao-Tung Fei, acerca de fundos cerimoniais em grupos camponeses do interior da China. Em situações, tais como as descritas por nós, Fei descreveu:

“...o povo vai até o distrito governamental e apela por ajuda mágica. Pela antiga tradição, o magistrado do distrito era o mágico do povo. No caso de inundação, ele iria até o rio ou o lago para exigir o recuo das águas pelo lançamento de seus pertences dentro da água. No caso de seca, ele imita uma ordem para que fosse interrompida matança de porcos e organiza uma parada, com todos os aprestos sugerindo chuva, como guarda-chuvas e botas. No caso de pragas de gafanhotos, ele desfila com o ídolo de luiwan.”

Este exemplo nos auxilia lançar mão de uma compreensão possível do que acontece em Capela. Ali, diante de uma ameaça, diríamos, inconsciente, de desapropriação de uma posse ilegítima, tal como mostramos no capítulo I, o grupo busca auxílio no exercício da função mágica, numa dimensão hierárquica de um verdadeiro “*opus Dei*”, na qual o lavrador, compreendendo-se inapto a operar neste campo, transfere ao fazendeiro para que o faça e este tendo uma compreensão análoga, também reporta tal tarefa ao festeiro que é quem media tais questões ritualizando uma mediação mágico-religiosa entre os anseios populares e o sacerdote/instituição, sendo estes últimos vistos como legítimos mediadores junto ao cerne do sagrado. Este festeiro primeiro, no caso de Capela fora o Sr. JPdV.

À guisa do entendimento disto, mais uma vez, pode estar em Tuner (1974), quando este afirma:

“(...)Certos cargos fixos nas sociedades tribais têm muitos atributos sagrados; na realidade toda posição social tem algumas características sagradas. Porém este componente “sagrado” é adquirido pelos beneficiários das posições durante os “rites de passage”, graças aos quais mudam de posição. Algo de sacralidade da transitória humildade e ausência de modelo toma a dianteira e modera o orgulho do indivíduo incumbido de uma posição ou cargo mais alto. Como Fortes (1962, p. 86) demonstrou de maneira convincente, não se trata simplesmente de dar um cunho geral de legitimidade às posições estruturais de uma sociedade. É antes uma questão de reconhecer um laço humano essencial e genérico, sem o qual não poderia haver sociedade.”

Talvez as fronteiras de nossa compreensão deste caso se alarguem se, tomando novamente Wolf (1976, p.134 ss.), nos encontrarmos com suas afirmações acerca deste elemento de fundamental importância ritual. E este autor nos diz:

“O trabalho de relacionar as cognições camponesas, no que diz respeito ao sagrado e suas técnicas para manipulá-las, com crenças e técnicas da sociedade total, está geralmente nas mãos de especialistas religiosos, tanto quanto o e relacionar o campesinato econômica e politicamente a uma ordem mais ampla está nas mãos de especialistas políticos e econômicos. Em algumas tradições religiosas, o especialista

é um camponês como qualquer outro.(...) A tarefa de ligar a variante religiosa camponesa à estrutura total da sociedade é tarefa de muitas mãos e cabeças. É uma rede multilinear mais do que uma transmissão direta. Ainda assim, discernimos a direção geral desses processos. Onde o camponês está apto a aceitar o ritual tal como é dado e a aceitar as explicações de suas ações como coerentes com suas próprias crenças, o especialista religioso busca significados atrás dos já conhecidos, lança-se à tarefa de examinar símbolos e rituais, explorando os primeiros significados e esforçando-se em torna-los mais consistentes”.

Nesta fala de Wolf entendemos estar envolvidos diversos pormenores relacionados à possibilidade de compreensão do universo, que se instaura não só em Capela, mas em diversos outros lugares do interior do Brasil por ocasião de suas festas religiosas, sendo que é preciso ainda guardar elementos desta fala do autor a par de estabelecer-se outras análises provenientes do enorme universo simbólico que envolve a festa da Capela.

Ali, é a partir do dia 17 de julho que o festeiro, juntamente com a rainha, os outros encarregados, seus respectivos familiares, moradores do lugar eromeiros iniciam a novena. O sinal diário que marca o chamamento dos fiéis para a oração é o toque de um pequeno sino, que segundo as informações também é do século passado. Sempre às 19 horas, os presentes comandados por um sacristão, pelo próprio festeiro ou pela rainha iniciam “puxando a reza do terço”, como está no jargão daquela localidade, intercalando as dezenas do rosário com a ladainha e os cantos de Sant’Ana, de São Sebastião e da Imaculada Conceição. É um momento simples, mas de profundo respeito por parte daqueles e daquelas que fazem questão de prepararem-se para esperar a festa de Sant’Ana.

Outro fato relevante aqui é aquele no qual, através de rituais desta natureza, podemos entender a ênfase dada à figura de São Sebastião, também comemorado junto à festa de Sant’Ana. Se no litoral do Brasil, como no Rio de Janeiro, tal como

nos aponta Morais Filho (2002), este Santo é venerado pela referência feita à sua história, lembrando ter sido o santo, um soldado romano, principalmente fazendo ligação da figura do santo soldado protetor com a própria história da cidade no momento em que Estácio de Sá, lutando com os franceses que ocupavam a região, numa batalha decisiva em 20 de janeiro, dia do referido Santo, clama e milagrosamente é vencedor, no interior do Brasil há uma certa transformação destas referências.

Para o camponês a idéia ou o imaginário ainda é o da defesa, entretanto ali, as necessidades são outras já que o grande temor não é voltado para o bélico, mas para qualquer tipo de força que venha colocar a vida em risco, e principalmente esta vida que depende estritamente da produção.

Assim, São Sebastião é venerado como protetor, no meio camponês, contra a fome, a peste e a guerra, o que remete-nos, metaforicamente, a terra e seu valor simbólico, são ali entendidas como a possibilidade de desarmonização principalmente dos vínculos familiares, já que, entre outros aspectos, são estes os responsáveis pela continuidade dos trabalhos que sustentam o núcleo familiar.

A compreensão disto está próxima daquilo que Wolf (1976) diz, ao afirmar: "(...)Onde a religião camponesa se dirige ao ciclo regenerativo de cultivo e proteção da colheita contra ataques repentinos da natureza, as interpretações de alto nível falam de ciclos regeneradores em geral, como recorrência da vida e da morte." Diante disto, fica claro aquilo que este mesmo autor coloca, quando aponta o fato de que os ritos, e entre eles principalmente as festas religiosas, são intrinsecamente reprodução da necessidade de fortalecimento dos vínculos sociais, focalmente aqueles que ampliam as ramificações do que podemos chamar de família extensiva,

restabelecidos a partir da crença de que quem opera esta benesse que se estabelece nos perfis de interdependência, é o sagrado.

Retornando à narrativa da festa de Sant'Ana em Capela, é certo que a noite de 25 de julho, vésperas da festa, é uma noite bastante importante visto que é nela que se encerra a novena e são erguidos os mastros(o de Sant'Ana ao centro ladeado pelos outros dois – de São Sebastião e da Imaculada Conceição, sem que haja uma disposição preestabelecida, esquerda ou direita, para estes), são acesas as fogueiras (que estão dispostas tal qual os mastros) e soltos os fogos, num prenúncio da ansiosa espera pelo dia de Sant'Ana. Há, naqueles e naquelas que acompanham há vários anos a festa, numa expectativa muito grande quanto à riqueza material empregada pelos mordomos no desempenho de suas funções. Diante de tal fato, passam a ser tecidas comparações fluentes relacionando sempre algum ano que fora, na opinião destes, mais rico em fogos, ou que houvesse um fogueira maior, ou que o mastro estivesse mais ornado.

Quando citamos os mordomos, vemos como relevante assinalarmos o fato de que, ao que tudo indica, esta categoria não estava nas origens da festa, mas, como já citamos anteriormente, parece ter sido agregada à mesma numa extensão dos modelos assimilados das festas da sede do município, Pirenópolis, principalmente da Festa do Divino, que, coincidentemente, ocorre num prazo que dista com antecedência de, em torno, de um mês da de Sant'Ana, tal como cita Brandão (1978, p.24). Há, contudo, uma diferença inferencial – em Capela não há grupos, ou irmandades pré-instituídas com e dentre as quais determinam-se os perfis dos candidatos aos cargos, como acontece em Pirenópolis.

Numa tentativa analítica desta categoria, tendo em vista a compreensão das funções rituais estudadas por Tuner (1974), com as quais já trabalhamos

anteriormente, mas também buscando uma aproximação frente à análise feita por Brandão (1978), vemos que tanto o festeiro, quanto os mordomos, estabelecem, no período em que se desenvolvem os festejos, um tempo dentro do tempo, ou seja, todo o decurso ritual estabelecido dentro de um calendário civil, um tempo próprio dentro do qual as afirmações sociais e políticas acontecem tendo como dirigentes esta corte, já que seu líder, o festeiro, ostenta como símbolo diferencial a coroa, assim como também a este estão ligados os ministros ou agentes diretos que estão, determinadamente, ligados a elementos específicos e relevantes dentro do exercício das funções rituais.

Assim não só o festeiro é tratado com deferência, mas também seus mordomos de maneira a receberem com isso o que Brandão (1978) chama de homenagens. A par de se entender melhor tal séqüito, trazemos aqui um quadro similar, senão idêntico àquele apresentado por Brandão (1978, p.26):

QUADRO 1

Divisão e distinção dos papéis rituais na Festa de Capela de Sant'Ana do Rio do Peixe.

Encargo	Atribuição	Procedência e Distinção
Festeiro	*responsável pela coordenação da Festa e pela maior parte dos investimentos feitos. Organiza, ou pelo menos delibera quanto as tarefas rituais da festa (inclusive o repasto ou distribuição de comida) . Coordena o recebimento dos leilões, bem como seu “grito”, cuja a renda obtida é negociada com o Padre a par de cobrir parte das despesas feitas, bem como das cômguas .	Geralmente ou está pagando um ex-voto, ou é romeiro antigo, ou algum fazendeiro da região residente, com freqüência, em Pirenópolis.Tem espaço de acampamento pré-estabelecido (fixo para a função), Neste lugar, além de acampar seus familiares, outros podem buscar guarida. Tem prioridade, juntamente com a rainha, na coordenação dos ritos das novenas (ou pode delegá-los). Toda noite, após este ato, deve oferecer lanche a todos que o visitarem. Sob seus cuidados fica a coroa desde a “sorte” (sorteio) até a missa do dia da festa, neste dia, por sinal, de seu

		acampamento, saem a alvorada e a procissão para a missa da manhã, para a qual ele vai dentro do quadro das virgens, ao encontro da rainha, de onde ambos seguem para a missa.
Rainha	Coordenar a reza diária de dois terços diários (um pela manhã, outro pela tarde), para os quais deve convidar, de acampamento em acampamento, os devotos a participarem; coordenar as novenas junto ao festeiro (e sua esposa e/ou mãe) ; prestar ajuda a este nas anotações dos leilões; representar as virtudes esperadas das jovens, já que sua insígnia é ser rainha da Imaculada Conceição.	Igual ao festeiro, sua procedência pode advir de um ex-voto, de devoção tradicional, mas raramente de posição econômica. Ostenta uma tiara; pode ter seu acampamento enfeitado, causando demarcação; Participa com distinção das novenas, bem como do cortejo e cerimônia religiosa do dia da Festa, e após a visita tradicional na barraca do festeiro, pelo dia da Festa, recebe, o mesmo grupo para distribuição de doces e santinhos.
Mordomo da Fogueira	É responsável pela aquisição ou compra da lenha, bem como pela tradicional disposição desta em construção piramidal, a qual também lhe compete acender na noite anterior a festa, em momento seguinte ao levantamento dos mastros	Geralmente é um ex-voto, ou romeiro antigo, que tem como única distinção opcional o enfeite de seu acampamento.
Mordomos dos mastros e bandeiras	São três: um para Sant'Ana, um para a Imaculada, Conceição, e outro de São Sebastião. Cada qual é responsável por ir às matas próximas para o corte da árvore esguia e bastante comprida que servirá de mastro, a qual é adornada, cada qual com uma cor (Sant'Ana = azul claro/branco; Imaculada Conceição =Rosa/branco; e São Sebastião = vermelho/branco), passando assim de árvore a mastro. Junto a este é anexada uma bandeira devidamente fixada a um pequeno quadrante de madeira, igualmente ornamentado. Tais feitos podem proceder de uma encomenda custeada por tais mordomos, que tem ainda a obrigação de buscar ajudantes que os auxiliem no levante dos mastros na noite anterior à festa.	Suas características são idênticas a do mordomo da fogueira, bem como a dos demais mordomos.
Mordomo dos fogos	É responsável pela aquisição de fogos de artifício, os quais serão disparados na mesma noite anterior à Festa, sob a responsabilidade do mesmo, ou de delegados.	Idem
Mordomo das velas	Responsável pela reposição das velas acesas no interior do templo nos dias de novena, bem como da distribuição destas para todos os seguidores da procissão que acontece na noite do dia da Festa.	Idem
Noveneiro	Zelar pelo rito da noite em que deve comparecer, especificamente, a uma determinada novena, bem como contribuir com leilões, neste dia.	Gente do lugar, ou romeiros, podendo ser ex-voto, o que não é freqüente, o que incide em não poder ter qualquer distinção

Ao questionarmos os entrevistados quanto à leitura, ou melhor, a razão simbólica, de cada elemento, assim como em casos análogos, os mesmos não sabem dizer, por exemplo, por que desta cor, ou deste uso ritual que eles fazem, sendo resposta apenas o jargão: “É por que o santo gosta!”.

Nesta mesma noite, anterior ao dia 26, após transcorridos os ritos religiosos, todos aqueles e aquelas, que conhecem as tradições do festejo se dirigem para o acampamento do festeiro, na certeza de que ali encontrarão mesa farta de quitandas diversas servidas enquanto procura houver. Cabe ressaltar que à rainha, geralmente uma criança, adolescente ou moça, provavelmente de família diferente da do festeiro, cabe enfeitar o lugar, nos dias que antecedem a novena, espalhando bandeirolas pelas ruas do lugar, na frente da Igreja, em seu acampamento e no do festeiro, espaços que se tornam visivelmente distintos dos demais, no período da festa.

O dia seguinte é chegado enfim. Nos acampamentos é possível perceber toda uma movimentação no sentido de não perder tempo com os preparativos para a missa. Mesmo aqueles e aquelas que não participaram das noites de novena se preparam para ir, até por que é, com raríssimas exceções, a única missa de toda a parte religiosa da festa. É possível perceber também uma certa fluência de automóveis pela estrada – são os romeiros que mesmo não tendo vindo para acampar, e com isso acompanhar a novena, fazem questão de estar pelo menos no dia de Sant’Ana.

Já pelas oito horas da manhã ouvem-se disparos de foguetes, geralmente soltos no acampamento do festeiro, noticiando que dali sairá, em breve, o cortejo que levará o festeiro, sua esposa, a rainha e todos os demais, atualmente acompanhados por uma pequena banda de música, para a missa de Sant’Ana.

Com o repicar do sino, que tocará até o início da missa, o festeiro, portando à cabeça uma coroa de prata, que segundo moradores é bastante antiga, sua esposa, a rainha, também portadora de uma tiara de pedrarias (por sinal bastante atual) e algum familiar seu lideram o cortejo dentro do que é chamado de quadro: quatro varas de bambu ou de outro vegetal, proporcionalmente de igual tamanho, que afixadas, uma a outra, formam um quadrado.

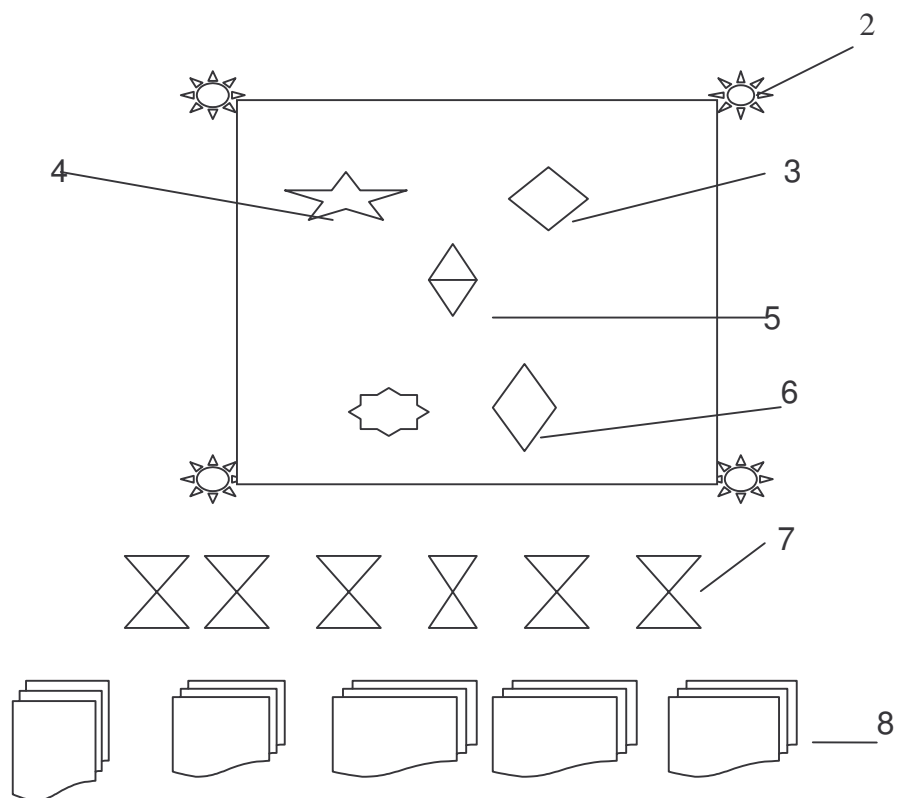


Figura nº 15 – Aglomeração de pessoas no pátio da barraca do festeiro aguardando o Cortejo que levará o festeiro e sua comitiva para, depois de buscar a rainha, seguirem para a missa campal que acontece sempre por volta das oito horas. Entretanto há de se observar a ausência dos moradores, e tão somente dos romeiros. (ano 2001)

Geralmente são escolhidas meninas, adolescentes ou moças para carregarem o quadro, de maneira que todos chamam de quadro das virgens, numa menção a quem o carrega. Há, com mais freqüência na atualidade, crianças vestidas de anjo acompanhando o cortejo, que pode ser esquematizado da seguinte forma:

(Figura 16)





(Legenda) : 1- Porta Bandeira;

2- Virgens (geralmente crianças do sexo feminino, vestidas de branco);

3 e 4- Festeiro e sua esposa (podendo ser também sua mãe, caso este venha ser solteiro);

5- Rainha;

6- parentes da Rainha (geralmente seus pais).

É possível perceber algo de semelhante entre esta organização, que nem sempre existiu, e aquela descrita por Brandão (1978, p.22), de tal maneira que não só no cortejo, mas também se levando em consideração o fato de que o padre espera este cortejo na porta da Igreja, onde acontece a missa e não acompanha tal rito, apesar de não manifestar-se contrário ao mesmo. Igualmente interessante é que poucos são os moradores que acompanham este cortejo, de forma que os mais

tradicionais, como a família de Dona MPS, que geralmente é convidada a dirigir a parte de cantos desta missa, não seguem com o cortejo, mas esperam na capela²².

O cortejo é recebido com fogos e geralmente ao sair do quadro o festeiro, sua esposa e a rainha ocupam, junto com o padre e o sacristão, durante toda a missa e o sorteio a que fizemos menção e que segue ao ato religioso, a mesma cobertura de telhas feita justamente para as missas campais celebradas nestas ocasiões. Como descrevemos, esta cobertura não é contemporânea à capela e foi construída acima de elevado de alvenaria de forma a não só proteger do sol forte, que é muito natural neste período do ano, como também destacar os citados. Nesta celebração não há nada de diferente, a não ser as menções feitas a Sant'Ana, bem como do entoar de seu hino ao final.



Figura nº 17 – Na fotografia o festeiro de 2001, note-se toda uma indumentária, com destaque para a coroa, bem como o destaque que é meritório ao cortejo, destacando-se a rainha, os anjos e as virgens.



Figura nº 18 – Encontro do festeiro de 2004 (note-se, uma criança de 4 anos pelo qual os pais pagavam promessa), com a rainha, acompanhados pela comitiva, banda e romeiros.

É certo que o sorteio é um momento talvez mais esperado que a própria missa, de forma que é possível perceber certa euforia e agitação logo após o discurso pronunciado pelo festeiro, pela rainha ou por algum familiar que os represente. Ao cabo de cada nome e cargo sorteado, soltam-se fogos como que num ato de comemoração. Percebe-se ainda, ao término destes momentos, um conagraçamento por parte de todos, mas em especial daqueles e daquelas que vieram tardiamente para estes atos e que se reencontram após longa vista. A compreensão desta parte do rito se torna mais possível, se nos lembrarmos daquilo que discurremos anteriormente acerca do papel ritual do festeiro, o que ampliaremos posteriormente.



Figuranº 19 – Momento da missa, no qual procede-se o sorteio dos novos festeiro e rainha (2001).

Esta parte do rito nos faz lembrar aquele aporte feito por Wolf (1976, p.111) acerca dos rituais dos santos na América Central e dos Andes, assim como amplia nossa visão acerca do caso em estudo, conectando-se a compreensões já expostas aqui, quando este narra:

“(…) Assim, por exemplo, entre o campesinato indígena da América Central e dos Andes é costume que os cabeças dos grupos domésticos contribuam com somas consideráveis de dinheiro, comida, presentes e fogos de artifício, etc., para o culto dos santos da comunidade. Na medida em que o trabalho de sustento dos santos circula periodicamente entre os que estão aptos a fazer pagamentos, a comunidade obtém meios cerimoniais de demonstrar e realçar sua solidariedade através de festas, ao mesmo tempo que nivela as distinções de riqueza entre seus membros.”

Retornando à Capela, ao final destes momentos, um cortejo semelhante ao do início da manhã leva os mesmos componentes do quadro, agora tendo presentes o(s) novo(s) festeiro(s)²³ e rainha, de volta ao acampamento onde costumeiramente são servidos doces. Tem surgido, de poucos anos para cá, a substituição dos doces por verônicas - doce de alfinin com formado de hóstia, feitas em Pirenópolis pelas mesmas doceiras, que as confeccionam para serem distribuídas na Festa do Divino daquela cidade. Igual ao que acontece neste momento no acampamento do festeiro, irá acontecer, momentos depois, no acampamento da rainha, sendo que praticamente as mesmas pessoas que receberam os doces em um acampamento, também seguiram o cortejo que leva a rainha ao seu acampamento para ali também receber os doces ou as verônicas distribuídos por esta.



Figura nº 20 – Cortejo que leva os componentes do quadro de volta da missa (2004).



Figura nº 21 - Preparação do andor de Sant'Ana para a procissão da noite de 26 de julho de 2004.

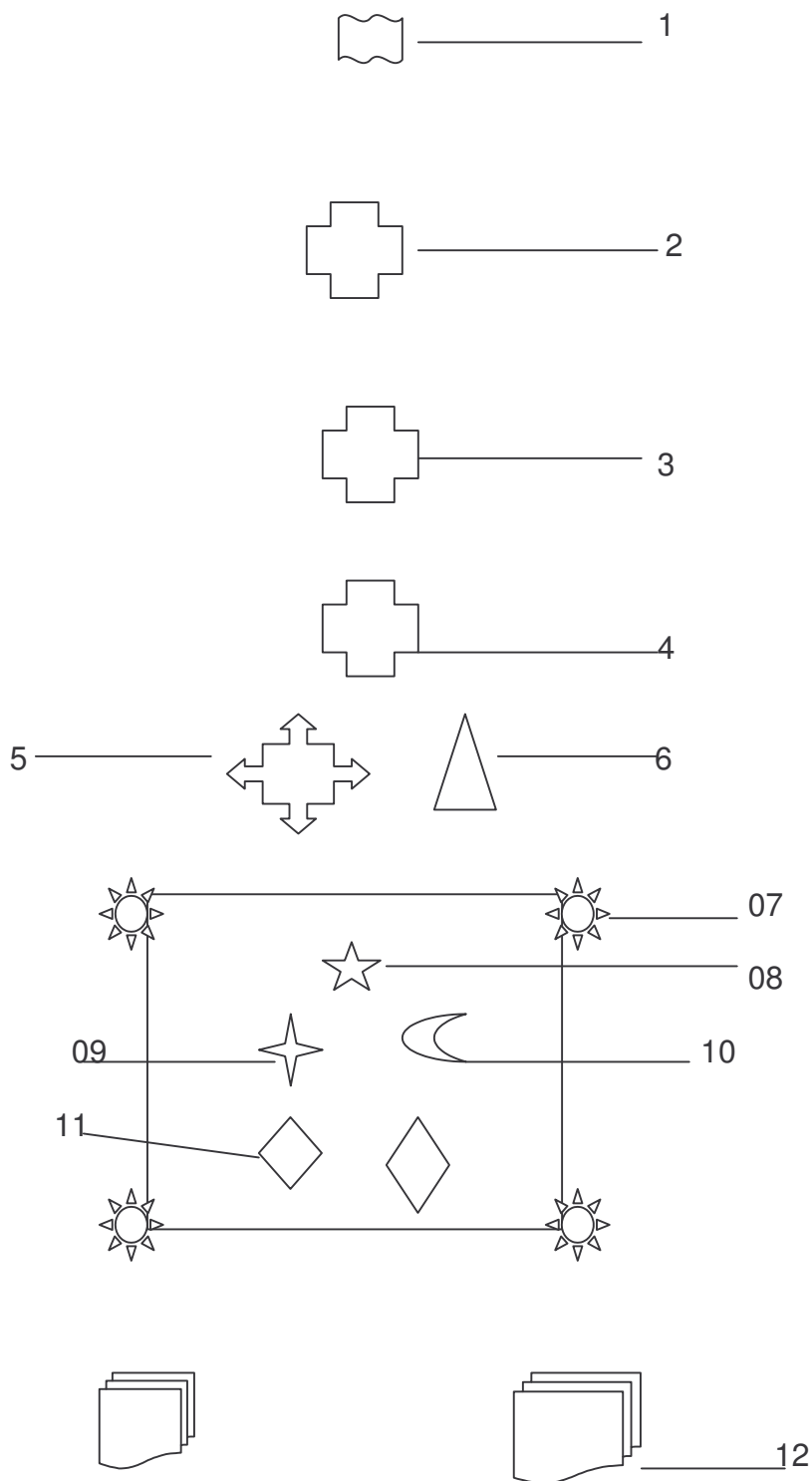
O anoitecer é, novamente, momento de preparativos, agora para a missa da noite seguida de uma procissão. Esta missa é, na verdade, muito mais simples que a primeira, acontecendo no interior da capela, liturgicamente aos moldes da primeira. Algo que difere os dois momentos é que neste a pessoa sorteada para festeiro

²³ - O acréscimo dos (s) faz menção aqui a condição de podermos considerar, na prática, o casal festeiro, fora da lógica ritual, contudo.

ocupa, junto com o atual festeiro um lugar de destaque próximo ao altar e na procissão acompanha o grupo que vai no quadro.

A procissão é outro momento singular no conjunto cerimonial da festa. A procissão da noite pode ser visualizada dentro do seguinte esquema:

(Figura 22)





- Legenda: 1- Porta Bandeira;
- 2- Andor com a imagem de Sant'Ana;
- 3- Andor com a imagem de São Sebastião;
- 4- Andor com a imagem da Imaculada Conceição;
- 5 e 6 – Padre e Sacristão (ou ministro da Eucaristia);
- 7- Virgens carregando o quadro (tal como fora na procissão da manhã);
- 8- Nova Rainha;
- 9 e 10 – Novo festeiro e sua esposa (ou mãe);
- 11- Parentes da Nova Rainha;
- 12- Moradores do lugar, que para seguirem o ritual, são organizados em filas indianas;

Note-se que nesta procissão não há banda de música, bem como há uma pequena variação na disposição daqueles que ocupam cargos na festa.

Em outros tempos, como nos informam algumas pessoas, havia uma preparação toda especial para que ela acontecesse, sendo que, na lembrança, por exemplo, de Dona RSP, bem como das irmãs IDR e OPS, este era um momento de intenso envolvimento, podendo ser percebido quando estas afirmam:

“ A procissão sempre foi assim, ou o povo antigamente tinha outro sistema ?

R= Outro sistema por quê não tinha luz então era luminado com luminária que fazia de casca de laranja, cortava e punha algodãozinho e colocava azeite e as estaca ai colocava as lampadazinha era muito bonito. (...) Aqui na porta da igreja eles colocava pé de bananeira e formava o cruzeiro e descia formava a cruz de luminária. (...) o pessoal do lugar mesmo juntava e fazia, era, já tinha o pé de laranja ali na porta da casa da Landina então só dava as laranjinha pequena, eles corta, era assim.(...) todo mundo ajudava quando falava – vamo faze as luminária! Todo mundo ajudava. (...) Era

quatro dia antes da esta, o festeiro também contribuía porque ele era o festeiro então já vinha recomendava as pessoas pra ajuda mais era no azeite.” – RSP.

“ Oh! o povo de primero a festa aqui era assim ó, num tinha esse negoço de energia de luz, nem nada, agora eze pegava limpava o circo ai, e fazia uma istrada aqui no circo da prucissão, cortava uns istaquim assim ó, dessa grussura assim, e punha no mei, luminário de azeite, pa faze a prucissão, tirava mel no mato e fazia rolo mole igual a vela e nois carregava num tinha esse negoço de vela tamém não era assim.” IDR.

Analisando os elementos trazidos pelas entrevistadas, quando estas recompõem sobre os quadros da memória, aquilo que lhes ficara como quadro forte deste momento do ritual, encontramos pontos relevantes para uma tentativa de interpretação etnográfica.

Primeiro, vemos a importância dada ao envolvimento que estas entrevistadas e todo o grupo tinham com a preparação do momento ritual, o que nos indica a própria preparação de um grupo que esta em vésperas de, com um ritual, estabelecer padrões, ou como chama Durkhéim (1989) um *nomos*, que servira de padronização ou melhor, de referência quanto ao sentido dado a uma ordem cotidiana que renovada pelo ritual, passa a ser vista como sacralizada e por isso obedecida. Logo preparar este ou aquele elemento indicaria também a importância deste ou daquele indivíduo perante o grupo.

Numa seqüência vemos a indicativa dos elementos materiais com que se opera aquilo que poderíamos entender como a ligação da vida concreta com o mundo do sagrado, ou seja, aquilo que se pretende sacralizar. Nesta lógica, é possível vermos claramente nesta última seqüência de falas, traços que, mais uma vez, nos ajudam a afirmar quanto à identidade do lugar – a laranjeira, a bananeira, o azeite, o mel, que, significativamente, transmutam as matérias naturais próprias do mundo camponês, a par de fazer, com isso que, simbolicamente, a sacralidade da

qual estes farão parte, se torne uma extensão da sacralidade buscada para o mundo camponês ali representado.

Hoje, com a luz elétrica, não há tanta beleza, citam as irmãs, de maneira que há única semelhança existente, ainda, é a de que os acompanhantes da mesma portam velas acesas e seguem os andores, dois deles, o de Sant'Ana e da Imaculada Conceição, com imagens que também não são as originais.

Há de se atentar para as entrelinhas do discurso de maneira a perceber um certo desconforto gerado por uma provável exclusão nascida, provavelmente, da transformação de antigos rituais dirigidos pelos próprios moradores onde o forte eram os terços, as ladainhas, a procissão, como as informantes citam (com indescritível brilho nos olhos !), formas características da religiosidade popular camponesa, como apresentamos completamente modificada frente a interferência, diríamos gerencial, dos padres que romanizaram estas expressões, causando um certo distanciamento daqueles que faziam a festa em outros tempos .

A procissão, após circundar, num movimento que se faz da esquerda para a direita²⁴ o terreno da capela, volta ao interior da mesma para as bênçãos finais e para a entrega da coroa por parte do festeiro e da rainha para aqueles que os sucederão. A passagem das coroas é feita, hoje, pelo padre, sendo nos primórdios feita pelo próprio festeiro, de forma que com este ato encerra-se religiosamente a festa. Entretanto continua a parte profana, muitas vezes por mais um dia, em decorrência da permanência de alguns acampamentos, cujas pessoas continuam a freqüentar os ranchos de dança.

²⁴ - O que entendemos como um aferente simbólico muito significativo!

No ano de 2001 a festa²⁵ voltou às mãos da família do senhor JPV, por meio de um festeiro, que, após ter sido sorteado, convertera-se ao protestantismo e entregara àquela família os encargos, alegando serem os mesmos baluartes da romaria. Assumindo o encargo, a família, principalmente os netos do referido senhor, já falecido, buscou revitalizar tradições referentes aos ritos das novenas, tais como os cantos e fórmulas, como o que segue:

“HINO DE SENHORA SANT’ANA (Oficial)

1-Senhora Sant’Ana
De grande louvor
Socorra as misérias
De nós pecadores (bis).
2-Confesso Senhora
Que sou pecador
Mas quem por vós chama
Nunca mais pecou.(bis)
3-O vosso jardim de flores
No céu enflorais
Valei-me Senhora
Que vós bem podeis. (bis)
4- Que vós bem podeis
No céu eu alcançar
Perdão para nós
Para nos salvar. (bis)
5- Também o vosso neto
Tão puro e tão claro
Valei-me Senhora
Com vosso amparo. (bis)
6-Viva Sant’Ana
E são Joaquim
José e Maria
SenhordoBonfim.(bis)

HINO DE NOSSA SENHORA SANT’ANA (Antigo)

²⁵ -Este fora o primeiro ano da coleta de dados apresentada aqui, logo boa parte das informações são

- 1- Senhora Sant'Ana, subiu ao monte
Onde ela foi, se deixa a sua fonte. (bis)
- 2- Os Anjos desceram e beberam dela
Que água tão doce senhora tão bela. (bis)
- 3- Senhora Santa'Ana subiu ao vento
Dai-me a vossa graça, que a vós não atento. (bis)
- 4- Eu darei meu filho Jesus
Que nós adoramos a Jesus na cruz. (bis)
- 5- Oh! Jesus na cruz seguiremos os vossos passos,
Que nos livrará de algum embaraço. (bis)
- 6- De algum embaraço, hei de te livrar,
Onde Jesus for, eu quero acompanhar. (bis)
- 7- Quero acompanhar os Anjos do céu também.
Ana e Maria para sempre Amém.

Tal observação se faz jus, tendo em vista as circunstâncias em que, entre os próprios moradores do lugar, bem como entre os romeiros tradicionais, há uma grande queixa quanto ao fato de tais fórmulas terem sido mudadas, o que faz jus à prerrogativa buscada pela família V. para reimplantar os antigos cantos.

Segundo nos informaram, esta substituição de fórmulas ocorreu por ocasião da mudança de direção religiosa da festa que antes era feita por padres de Pirenópolis e por volta dos anos 80 haver passado a cargo da Paróquia de Goianésia (GO). Os padres que dali vieram não aceitaram à condução que vinha sendo dada aos ritos e impuseram suas fórmulas o que, na opinião dos informantes alterou também a participação dos fiéis, que já não sabiam mais participar e por isso se afastavam.

Uma peculiaridade chama-nos a atenção: apesar de Sant'Ana ser a santa de referência para todo o festejo, a tradição da romaria agrupou às manifestações religiosas as figuras de São Sebastião e Imaculada Conceição. É certo que ambos

fazem igualmente parte do “panteão” sagrado do lugar, apesar de que nenhum de nossos informantes ter conhecido quando que a devoção a estes começou. Outro detalhe é que tanto São Sebastião, como a Imaculada Conceição são festejados pelos moradores do lugar novamente nas datas que lhes cabem no calendário litúrgico: 19 de Janeiro e 08 de Dezembro.



Figura nº 23 - Chegada da procissão da noite, marcando o final dos ritos religiosos oficiais em 2004, sendo possível observar o fato de que o andor de Sant'Ana é carregado apenas por mulheres, dentre as quais observa-se uma vestida de branco, como pagamento de promessa.

A única informação que se tem sobre o início das devoções também a estes dois santos é a de que ambas imagens de São Sebastião e da Imaculada Conceição chegaram bastante tempo depois da imagem de Sant'Ana, provavelmente dentro do conjunto de ordenações determinados pelo sr. Zé, de forma que a imagem da Imaculada Conceição fora roubada no mesmo assalto que levou a imagem de Sant'Ana e um crucifixo de marfim. Ressaltam os informantes que todas as imagens, bem como a única que ficou, a de São Sebastião, eram, provavelmente, do século XVIII²⁶, haja vista pela forma do entalhe em madeira característico deste século.



Figura nº 24 – Interior do templo de Capela de Sant'Ana do rio do Peixe; note-se que é possível detectar, além de toda a mudança arquitetônica que já mostramos anteriormente, destaca-se, hoje, o altar, feito de uma estrutura metálica, que abriga as imagens de Sant'Ana (nova), da Imaculada Conceição e de São Sebastião; vale ressaltar que este oratório foi providenciado após o roubo das imagens originais, e

²⁶ -Ou pelo menos num entalhe que acompanha este estilo.

fica trancado, a cadeado, durante o resto do ano, sendo que as imagens só saem dele no período da festa.

Outrossim, acreditamos que este acoplar das devoções sejam obra dos romeiros de Pirenópolis, já que em sua festa tradicional, na Festa do Divino, também tenha havido, desde os séculos passados, um processo semelhante, narrado por Brandão (1978) quando este ao fazer a etnografia daquela festa aponta para rituais considerados quase que como um apêndice do centro dos festejos para o Espírito Santo, em se tratando do reinado de Nossa Senhora do Rosário (dos pretos) e de São Benedito.

Algo relevante que nos chama atenção com relação ao panteão do lugar pois, de igual maneira com que é característica no Brasil-central, a devoção a São Sebastião, configura-se diante de um perfil de sociedades agrárias onde este santo é o protetor contra a peste, a guerra e a fome, o que ali se faz jus, bem como em diversas unidades campesinas, onde a possibilidade da má colheita, ou mesmo da ausência de alimentos, assim como de “forças” para produzi-lo poderia levar a comunidade a uma situação caótica.

Quanto à Imaculada Conceição, uma peculiaridade chama-nos a atenção: há, entre os moradores, uma distinção, perceptível em suas falas no sentido de distinguir aquela que eles chamam de Nossa Senhora Sant’Ana e a Imaculada Conceição, mesmo que, em determinados momentos, isto não fique tão evidente. Tal observação tem fundamento, até por que os moradores chamam tanto Sant’Ana, como a Imaculada Conceição por Senhora Sant’Ana e Senhora da Conceição, e quanto a São Sebastião pode haver aí algo como o assumir uma condição camponesa dentro dos aspectos, que tecem os liames das representações destes em relação com o campo.

Em se tratando da Imaculada Conceição, apesar de não termos muitos elementos que atestem nosso olhar, pensamos haver plausibilidade na hipótese de que por trás da veneração desta entidade havia nuances de um suscitador de uma figura sagrada, que eticamente represente a virtude da pureza, da virgindade, não apenas ou não como valor espiritual, mas como condicionante social culturalmente importante para alcançar um sólido ou mesmo próspero vínculo matrimonial tão caro, igualmente, à continuidade da estabilidade camponesa. Observando, contudo a letra do Hino dedicado a esta entidade, voltamos a perceber a possibilidade de haver, subliminarmente, uma sutil confusão acerca do papel das entidades, o que não nos deixa entender se há intencionalidade nisto, visto ser a maternidade um valor latente na comunidade, ou apenas o desconhecimento dos aspectos que o catolicismo traçou diferentemente para Maria, dentro de seu momento maternal, dogmatizado pela instituição através da matriz de virgindade perene. Contudo optamos por trazer aqui o hino a par de participarmos o leitor:

“HINO A NOSSA SENHORA A CONCEIÇÃO

1- Bendita e louvada seja

Senhora da Conceição

Pelo vosso Santo Nome

Nos darei a consolação.(bis)

2-O dia vem rompendo

É hora de oração;

Lembraí dos vossos devotos

Senhora da Conceição(bis)

3-No céu nasceram três rosas

Cada qual com sua feição

Ela é a mãe de todos

Senhora da Conceição(bis)

4-Ela é quem nos governa

É amante da nação

Ela é quem nos protege

Senhora da Conceição(bis)

5-Valei-me Mãe amorosa
Numa grande aflição
No céu é colocada
Senhora da Conceição. (bis)

6-Eu quero meu agasalho
Na maior evocação
Unir minh'alma ao corpo
Senhora da Conceição. (bis)

7-Ofereço este bendito,
ao Senhor da Santa Cruz.
Senhora da Conceição,
Para sempre amém Jesus (bis).

Como chegamos a mencionar acima, um aspecto que tem atraído muitas pessoas, principalmente jovens, é a presença dos ranchos de dança, conhecidos por “ranchões”. Quanto a estes espaços não se deve considerado-los tradicionais, junto com a festa, a nosso ver, apesar de poderem ser observados como uma evolução de espaços outrora existentes. Estamos nos referindo a cercados de arame e ervas, feitos por ocasião da primeira festa organizada pelo senhor Zé, ao qual o mesmo chamou de “arena”, onde aconteciam, depois das novenas, círculos de dança animados por sanfonas. Mesmo neste período, contam os informantes, nem todos os moradores participavam, principalmente aqueles que tinham filhas moças.

Atualmente os ranchões são motivos de contendas. Os dois existentes têm evoluído no sentido de levar a cada ano uma aparelhagem de som mais potente. Isto não só interfere na rotina dos moradores, como dos própriosromeiros mais velhos que reclamam do fato de que acampar não tem mais o mesmo sossego. Outrossim, os organizadores da parte religiosa reclamam também pelo fato de que os ranchões nem sempre respeitam os horários destas práticas, continuando muitas vezes com sua aparelhagem ligada, o que se estende madrugada afora.

Tal modernização é associada, por alguns de nossos informantes, com o “sumiço” da Sant’Ana antiga. Entendemos que para estas pessoas a festa tenha perdido seu caráter religioso original por não haver ali aquela imagem que os mesmos consideravam sagrada, ou o centro de tudo o que acontecia.

Na visão dos mesmos, não só houve mudanças no aspecto externo à religiosidade, como também com relação a mesma, já que, como citamos nem as procissões são iguais, os cantos não podem ser acompanhados pelos mesmos que não os conhecem, e mais do que isto, na visão destas pessoas não há mais tantas promessas, nem tantos batizados, nem mesmo casamentos, sendo que todos aconteciam em outros tempos, quando a imagem estava entre eles. Segundo alguns romeiros antigos realmente este fenômeno evidencia-se, porém lembram que mesmo antes da santa ser roubada, estas manifestações já vinham diminuindo.



Figura nº 25 – Aspecto da via principal do povoado em dias de festa.

Um olhar sobre estes posicionamentos conduzem-nos a atentar para aspectos que indicam nuances de resistência cultural frente às mudanças, numa expressão das ameaças referentes à terra e ao grupo. Somos, desta maneira, crentes em afirmar que a festa dá sentido ao mundo próprio daquela comunidade.

Alinhavado com esta narrativa está ainda outro conflito bastante grande para os moradores. Concernente ao período do roubo da imagem de Sant'Ana, chegou para o lugar a Igreja Evangélica Assembléia de Deus, tendo se instalado a poucos metros da capela. Ora, para os moradores que acreditam que toda aquela terra é de propriedade da Santa, tal feito é incabível, mesmo por que o pastor, que para ali fora destinado, pregava contra o culto às imagens. É possível perceber que nas entrelinhas das falas dos informantes há uma relação entre o sumiço e a chegada, ou, no imaginário, a invasão dos "crentes". Este clima toma acento ainda maior por ocasião da festa quando o pastor desta Igreja Evangélica faz pregações por um alto-falante criticando a romaria e afirmando ser aquela crença uma idolatria.

Com a morte do Sr. BD'O, por volta dos anos 80, assume simbolicamente seu lugar sua filha mais velha, a já mencionada aqui RSP. A esta recorrem os moradores em quaisquer circunstâncias, tanto em busca um parecer sobre situações conflituosas no lugar, ou mesmo para providências, por exemplo, no que se refere a questões relativas a resoluções, que exijam ligação com a sede do município.

Até por volta do início dos anos 90, dona RSP também poderia ser identificada como uma líder religiosa, até talvez, diante de um olhar mais crítico, mas também teoricamente mais acurado, poder-se-ia dizer servindo-se do religioso dentro de uma condição legitimadora; isto lhe era garantido até por que o padre

vindo da paróquia de Goianésia²⁷ e que respondia pelo lugar lhe dava respaldo; sendo este transferido por volta da metade dos anos 90, seu sucessor não dera continuidade a relação com Dn^a RSP, que passa a rivalizar com o referido sacerdote, de forma que um dos ataques deferidos pelo novo Padre não apenas à Dn^a RSP, mas aos moradores e romeiros se dá ainda hoje no sentido de não respeitar as tradições locais e impor elementos como cantos e fórmulas desconhecidas de moradores e romeiros o que tem desarticulado a essência das praticas religiosas romeiras tradicionais.

Outrossim, desde 1988 a localidade passou a contar com um representante na Câmara de vereadores de Pirenópolis, sendo que o mesmo não aceita certos posicionamentos adotados por Dn^a. RSP e com isso se torna seu adversário político, contando com o apoio de outro morador tão ou mais antigo que Dn^a RSP, o sr. JFD'A. Este último, junto com o vereador estão voltados para também direcionar e organizar a comunidade, o que por sua vez conta com a oposição de Dn^a RSP.

Prova disto é o fato de que, na atualidade, algumas novas pessoas têm voltado a procurar refúgio na localidade, motivadas, provavelmente, por esse vereador. Encaminhados por ele, pessoas têm ido à localidade e empreendido a construção de seus casebres durante o dia, e segundo narram alguns informantes, à noite Dn^a RSP e sua filha e mais alguns moradores destroem tudo o que fora construído impedindo estes novos moradores de encontrar acolhida no lugar.

Como chegamos a deixar entender, segundo nossos informantes, Dn^a RSP tem preparado sua filha, CR, para sucedê-la, apesar de contar com filhos que pela aparência não estão voltados para problemas do lugar, mesmo residindo ali.

²⁷ -Apesar do povoado estar sob jurisdição da Prefeitura de Pirenópolis, por ocasião de uma desavença de origem desconhecida entre os moradores e o padre de Pirenópolis que atendia o lugar, este abandona a direção religiosa do lugar, de forma que por volta dos anos 80 os mesmos

Ainda dentro deste viés, há o artigo de Julie Antoniette Cavnac (*Apud Cavnac et Chianca, 1999*), em que mais nos encontramos, haja vista que nossa pesquisa transcorre em caminhos análogos àqueles realizados pela pesquisadora. Ali, encontramos Cavnac, apresentando-nos as festa populares religiosas, como um contraponto a visões que pairam como mera expressão de incompreensão da realidade frente a condição de “ ignorância das populações oprimidas”, desmistificando-as de qualquer tendência folclorista.

Cavnac (1999) trabalha com a religiosidade sertaneja e indica que, neste quadro, as formas religiosas divergem daquelas exercidas nos ambientes urbanizados, de maneira que, segundo a autora, nestes espaços de campesinato rude a leitura das manifestações extranaturais ou mesmo sobrenaturais²⁸ apresentam-se como uma forma de leitura daqueles fatos, que marcam o cotidiano e portanto a própria interpretação da vida, de maneira que “essa visão do mundo é fundada na crença de um equilíbrio entre as forças naturais e cósmicas” , sendo que a proposta que, por excelência, converge para uma re-harmonização só pode ser aquela em que um/a determinado/a santo/a, por guardar consigo características do sagrado, podendo ser lançado à mão para “resolver” a latente questão (p.42).



Figura nº 26 – Momento da explosão dos fogos tendo a fogueira já acesa.

Nosso único contraponto, gerado em função da geografia e do regionalismo, fundamenta-se na divisão feita por Cavnac (1999) quando esta chama de santos “especialistas” aqueles ligados a formas penitenciais indicadores de modelos para a vida familiar, dentre os quais estariam Nossa Senhora, São José e Sant’Ana, a quem, a autora, ainda, não concebe cortejados com festas, o que não corresponde a caracterização do Brasil Central.

Entretanto a autora coloca a figura de Sant’Ana como “Santa Generalista” - junto aquele grupo que geralmente é tido como padroeiro/protetor de lares e/ou cidades, influenciando no destino destes espaços, dentro de uma classificação feita por Cavnac (1999, p.46/7), o que ganha, a nosso ver, relevo quando a autora afirma: “Podemos então pensar que elas (as figuras femininas sagradas)²⁹ aparecem como figuras civilizadoras, representando a cidade e seus habitantes desde o início, fundando a identidade do local.”, aspecto este que vale, por abrangência, e não por extensão, à Nossa Senhora da Conceição, figura cultuada e presente em diversas

²⁸ Ao nos posicionarmos com tais expressões pretendemos dar vazão a realidades nas quais qualquer manifestação que não está no cotidiano, no natural, é vista como vinda de um campo que está além do humano.

²⁹ - Grifo nosso.

partes do Brasil³⁰ tanto no Seridó, quanto em Capela, o que estreita as concatenações entre as duas pesquisas.

Cavignac (p.50) coloca ainda Sant'Ana e São Joaquim sob o foco de análise bastante consistente em relação a aspectos eclesialmente cultuados, inclusive já citados por nós anteriormente, quando aponta para uma expectativa devocional que lhes imputa a mediação em situações de seca/ esterilidade, de forma que suas interseções sejam benesses de procriação.

Ainda ali a autora chega a indicar um aspecto que infere em profunda aproximação entre os dois olhares quando diz: "No meio das figuras femininas, escolhidas como padroeiras, destacam-se a Virgem e Sant'Ana como sendo as mais cultuadas; de qualquer forma, elas confundem-se na figura da mãe de Cristo, pois não é raro encontrar Sant'Ana sendo chamada de Nossa Senhora Sant'Ana.", tal como acontece em Capela.

Outra particularidade apresenta-se quando esta fala de especialidades como cuidado com doenças, problemas cotidianos, como inclusive questões que envolvam fenômenos naturais (chuva, seca, etc.), há convergência entre os referidos espaços, levando-se em consideração uma possível interpretação da posição assumida ali por Cavignac, quando a mesma deixa subentender uma certa similaridade existente entre as idéias de penitência e promessa/ ex-voto.

Assim, vemos como mais um ponto de intersecção entre as duas pesquisas, aquele em que Cavignac trabalha o estabelecimento de um quadro (p.44), apresentado por esta autora e compilado com similaridade aqui, no qual as convergências se alargam e onde é possível vislumbrar a ligação entre os santos, suas propriedades sagradas e um cronograma que os liga a determinados tempos

³⁰ -Concordamos com Cavignac (1999) quando esta afirma que tanto a devoção a N. Sr^a. da Conceição, como a Sant'ana, são produto da ênfase missionária das ordens que desenvolveram tal

da vida camponesa. Deixamos à apreciação do leitor tal riqueza, tendo em vista a aproximação que o mesmo pode oferecer em relação à aproximação ao tema ao qual este trabalho se dedica, de forma a inclusive incluir um destaque (com mudança na grafia) naqueles santos, que são próprios de nossa abordagem e que não aparecem de forma similar ao quadro original.

Um dos nossos maiores encontros com o trabalho desta pesquisadora se deu quando nos deparamos com um dos elementos de sua pesquisa que tem estreita congruência com a nossa. Ao apresentar diversas facetas do simbolismo religioso do homem sertanejo nordestino Cavnac nos mostra sua leitura da forma de fundação de espaços sob a égide de um/uma padroeiro/a.



Figuranº 27- Crianças vestidas de branco, símbolo da virgindade, muitas delas pagando ex-votos.

Segundo a autora, tal feito acontece e é justificado utilizando-se, geralmente, uma narrativa que envolve um feito misterioso de uma imagem do santo/a que escolhe um lugar onde se deve começar a edificação de uma ermida e conseqüentemente de um povoado, de maneira que esta trará, como centro, apontando para aquele que é o clímax desta narrativa, homericamente falando, um momento ou de conflito, ou de interatividade entre o santo e um outro personagem, podendo ser outra força sobrenatural (espírito), ou uma pessoa que pertença à categoria econômica fundadora do local (vaqueiro, caçador, garimpeiro, etc.), gerando, com isso, a idéia que vincula o trabalhador (geralmente pobre) , a um local, até então não habitado, que a partir de então passa a ser de seu grupo (colonização), e a mediação sagrada que legitima todo a formação do local, bem como suas representações sociais, revitalizadas, anualmente em festas, atingindo, com isso uma relação entre homem, cosmo e sagrado.

QUADRO 2

ATRIBUTOS DOS SANTOS

DOENÇAS	VIDA COTIDIANA	TEMPO
<p><i>Garganta:</i> São Braz</p> <p><i>Olhos:</i> Santa Luzia e Santa Clara</p> <p><i>Dentes:</i> Santa Apolônia</p> <p><i>Mordidas de serpentes:</i> São Paulo e São Bento</p> <p>Mulheres casadas e Grávidas: <u>Sant'Ana</u></p> <p><i>Parto Difícil:</i> Nossa Senhora e São Severino De Ramos.</p> <p><i>Morte:</i> Nosso Senhor do Bonfim e dos Passos; Nossa Senhora; São Miguel; São Pedro;</p>	<p><i>Riqueza ,amor e Jogo:</i> Santo Onofre</p> <p><i>Casamento e amor:</i> São José; São João; São Pedro; Santo Antonio.</p> <p><i>Encontrar Pessoas e Objetos perdidos:</i> N. Sr^a, do Desterro; N. Sr^a da Guia; Santa Marta, São Longuinho, Santo Antonio Amarrador (escravos); São José; Santo Expedito; Almas (dos Vaqueiros .</p> <p><i>Guiar Viajantes :</i> Santo Antonio viajante</p> <p><i>Vaqueiros e Comerciantes:</i> São Marcos;</p> <p><i>Casos desesperados, urgentes:</i> N. Sr^a. dos Impossíveis, Do desterro; do Perpetuo Socorro; Santa Rita dos Impossíveis ; Santo Expedito; São Judas Tadeu;</p> <p><i>Fome/ Miséria/Guerra :<u>São Sebastião</u></i>³¹</p>	<p><i>Trovão/tempestade:</i> Santa Bárbara; São Jerônimo; São Lourenço (vento)</p> <p><i>Seca:</i> São José; Sant'Ana;</p> <p><i>Experiências/Previsão Do tempo:</i> Sant'Ana; Santa Luzia N. Sr^a. das Candeias; São João, São Pedro.</p>

Endossa este paralelo o quadro, que também transliteramos de Cavnac (1999, p.51), onde percebemos uma possível síntese de uma possibilidade de compreensão de muitos elementos trabalhados por esta autora, mas também por nós. Neste quadro é perceptível, a partir da leitura feita pela referida autora, das formas de ligação entre humano e sobrenatural (sagrado), materializadas ou vivificadas ou pela festa, ou pelo sacrifício, de maneira a restabelecer o sentimento de nomia, de cosmo harmonicamente organizado.

³¹ - O grifo feito ao original é de responsabilidade nossa, frente ao desejo de congruir a referência ali

QUADRO 3

CARACTERÍSTICAS DOS SANTOS

SANTO “GENERALISTA”	ORDEM/DESORDEM	SANTO ESPECIALISTA
<p>Proteção da cidade/família</p>  <p>Santo padroeiro (Revitalização dos laços sociais)</p> <p>Culto : Local, festivo, coletivo, Sem intermediário.</p>	<p>Adivinhações</p> <p>(amor)</p> <p>Experiências (tempo)</p> <p>Feitiço/doença</p> <p>DIAGNÓSTICO</p> <p>Sonho, Divinação, Reza, revelação</p>	<p>Cura/milagre</p> <p>Prece alcançada (sorte, dinheiro, amor, trabalho, felicidade,etc.)</p> <p>Identificação do Fiel ao santo (mortalha)</p> <p>Culto: Não local (romaria), sacrificial, individual, Com intermediário (rezadeira, curandeiro, padre, etc.)</p>
FESTA	Cosmo ³²	PENITÊNCIA

lançada a elementos de nosso objeto de pesquisa.

³²- Inserção interpretativa feita por nós.

CAPÍTULO III

CULTURA, RELIGIOSIDADE E AS CONSTRUÇÕES SOCIAIS DA COMUNIDADE DE CAPELA DE SANT'ANA

“A religião popular, em suas diversas manifestações, contribui para a reprodução da vida, para proteger dos perigos que a atacam, porém também contribui para dotar a vida de um sentido extra, revalorizando-a. Por meio das crenças e dos rituais populares, o homem se salva de estar ‘perdido’(…), e recupera sua dignidade humana, volta a recuperar um sentido pessoal e uma vocação pessoal e social”.

(Parker, 1995, p.286)

As reflexões sobre nosso objeto de pesquisa permitem-nos compreender alguns vínculos entre o pensar e o agir, no campo religioso, com relação a aspectos da vida social, notadamente aqui, direcionadas ao uso da terra.

A respeito de algumas inspirações teóricas, queremos considerar focalmente o “mundo” de Capela. A precariedade de documentos, que garantiriam a posse legítima da terra, conduziu o grupo a estruturar uma forma cultural específica: a festa. Assim, criou-se uma dinâmica própria e gradual de referências do grupo a partir da realização da festa de Sant’Ana.

Neste sentido, então, a festa, como tradição inventada, se sustenta no devir histórico. Assim sendo, é possível entendermos que a Antropologia e a História,

mesmo em tempos de registros mais tradicionais, nunca deixaram de apontar as construções humanas, reconhecidamente chamada de cultura, como fatores resultantes das efetivas convergências que o ser humano edificou junto a seu grupo e diante das necessidades que encontrou frente ao meio em seu percurso.

Se por cultura pudermos entender todo o conjunto de costumes, modos, hábitos, entre outros aspectos determinantes para a sobrevivência ou continuidade histórico-social e política de um grupo, então será legítimo buscar na religião a vivacidade e a pluralidade de detalhes construtores da vida do povo, compreendendo isto, partindo, para tanto, de pressupostos tais como os lançados por Geertz (1989, p.103), que afirma:

“De qualquer forma, o conceito de cultura ao qual me ateno não possui referentes múltiplos nem qualquer ambigüidade fora do comum, segundo me parece: ele denota um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida.”

Aqui, entre vários aportes, uma hermenêutica das representações materiais e sociais pode nos auxiliar a perceber que as forças de resistência e da sobrevivência, na qual, a oposição entre o popular e a modernidade, bem como ressignificações simbólicas de elementos que transitam entre o profano e o sagrado, dentre outros paradoxos, envergam-se como iniciativa convergente à justificação de concepções de fatos estruturadores da vida simples do homem, também presente no espaço rural.

Em outras palavras dentro do universo cultural, no seio do qual nascem as formas de experiências religiosas, práticas e manifestações, também desta ordem, são articuladas e operadas a par de fornecer ao homem, aqui especificamente o

camponês, artífices edificadores da compreensão da vida, bem como das maneiras de conduzi-la.

Em função disto é que vemos como pertinente abordar, nesta instância, o termo alemão Kultur, quando este reflete:

"a consciência de si mesma de uma nação (ou grupo) que teve de buscar e constituir incessante e novamente suas fronteiras, tanto no sentido político, como espiritual, e repetidas vezes perguntar a si mesma:" Qual é, realmente, nossa identidade?"

(Elias, 1993, p.25).

Segundo Elias (1993), em se tratando de cultura, os modelos alemães revelam que os elementos com os quais se estabelecem os processos comunicativos, em expressividade ao momento histórico em que se inserem, trazem consigo a carga, que conotará com parte da essência de sua identidade, e este é fundamental elemento para o entendimento da cultura local/nacional.

Não distante, é relevante observar que, tanto o processo, quanto o produto cultural humano, recebe deste ser humano, significação maior, à medida que, pela sua vontade, o homem utiliza-se de suas capacidades intelectuais para "materializar" ou demonstrar, ou até perpetuar sua interpretação da realidade, ou das abstrações que integram seu universo, transpondo-os para o concreto, ou como Laraia (1992) argumenta, para o plano tridimensional.

É importante ressaltar que dentro destas unidades não só se lê a realidade, como se transporta este plano a par de representá-lo como o sagrado, ou mesmo onde esta experiência culmina na transposição desta no palpável, no material, no concreto, mesmo que nestes espaços, freqüentemente, perceba-se uma luta interna, não só sendo exercida em função da constância na busca pela elaboração de mecanismos de legitimação ideológica de tais práticas, bem como pela similar

reprodução destes mesmos mecanismos em seu cotidiano de valores e de práticas, onde o religioso passa a assumir, podemos dizer, até politicamente, através do simbolismo do sagrado, a reprodução de interesses de quem o detém ou o opera.

Leslie White (*Apud* Laraia-1992, p.56) chega a argumentar quanto à necessidade humana de em vias de manifestações de vários gêneros, em especial ao cultural, construir ou elaborar, através da dimensão de sua capacidade cerebral, símbolos e significados referentes aos mesmos, tratando do assunto com a seguinte afirmação:

"Todo comportamento humano se origina no uso de símbolos. Foi o símbolo que transformou nossos ancestrais antropóides em homens e fê-los humanos. Toda cultura depende de símbolos. É o exercício da faculdade de simbolização que cria a cultura e é o uso de símbolos que torna possível sua perpetuação . Sem o símbolo não haveria cultura, e o homem seria apenas animal, e não um ser humano (...). O comportamento humano é o comportamento simbólico. Uma criança do gênero HOMO torna-se humana somente quando é introduzida e participa da ordem de fenômenos superorgânicos que é a cultura. E a chave deste mundo , e o meio de participação nele, é o símbolo.(...) todos os símbolos devem ter forma física, pois do contrário não podem penetrar em nossa experiência, mas o seu significado não pode ser percebido pelos sentidos... ".

Ou seja, somente conhecendo as referências culturais do grupo é que poderemos avaliar o grau de importância dos símbolos ali utilizados.

Indiscutivelmente, estudar as estruturas sociais carece, por parte de quem se propõe a tal tarefa, perpassar pela compreensão das formas com as quais os mais distintos grupos, e ao mesmo tempo todos eles, se relacionam com o *homo religiosus*, tal como nos propõe Geertz (1989).

Ora, tal compreensão é relevante em função do importante papel que o modo de ser religioso do homem desempenha nos processos de sua existência específica

no mundo, mas também nas formas com que se manifesta seu entendimento quanto ao mundo que o cerca e no qual este manifesta seu poder de transformação.

Seja em que contexto histórico for, o sagrado é, pois o ápice da concepção do laço que une o transcendente a este mundo, de forma a torná-lo santificado e, portanto real ou significativo.

Assim sendo, ao buscarmos focar um provável entendimento do conflito vivido pela comunidade de Capela, ou seja, como apontamos no segundo capítulo, aquele vivido pelo grupo no que se refere a uma presença e utilização ilegítima da e na terra, justificada pelo grupo através de seu aparato religioso, vemos ser isso o que acontece. Quer dizer, na apropriação, essencialmente antropológica, de formas de conceber plausibilidade e continuidade a um espaço e a uma condição social e política conflitiva e, por que não dizer, ilegítima, tal como, provavelmente, fora a dos negros que habitaram primordialmente o espaço em questão, cuja solução fora a de transferir o cerne do conflito para o campo religioso, campo este, onde os atores sociais podem contar com roteiros que estabelecem um outro tipo de relações, já que, espera-se, ali pautarem outros valores correspondentes um conjunto de práticas que culturalmente podem conceber uma outra realidade.

Afirmar que a terra seja da Santa é alçar um resgate junto ao sagrado numa possibilidade que humanamente não era plausível. E se o sagrado, e, portanto, a Santa, é de domínio da crença daqueles(as) que neles o fazem, logo, morar no que é de propriedade do sagrado, pode ser, de alguma forma, uma maneira de convergir-se nele.

Para tanto, podemos recorrer ao modelo de Eliade (2001), quanto à idéia de *cosmos e caos*. Segundo este autor, é possível encontrar em todas as sociedades uma concepção de espaço consagrado, onde são determinadas inúmeras séries de

fatos, dentre eles podendo ser destacados a seleção natural deste "cosmos" que recebe, não só, propositadamente, o estabelecimento habitacional humano, como também interferências *numinosas* (1985,p.38-9), e de várias outras ordens, principalmente por parte daqueles que, com o estabelecimento de regras e leis regedoras desta ocupação, legitimam este espaço.

Crê-se, justamente, que a consagração prévia deste espaço, marcado por sinais interpretados como superiores ou divinos, faz deste mesmo o espaço religioso capaz de conceber a ligação direta com o transcendente ou onde o sagrado possa se manifestar. Etimologicamente podemos buscar no latim o significado de religioso - *re* = outra vez, de novo; *ligare* = ligar, unir, vincular; ou então -ligar outra vez - quando podemos compreender que, pelo conhecimento do sagrado, o homem é criatura do divino e, portanto a ele busca retornar. Em oposição, todo espaço que não apresenta tais características é, portanto o caos.

Todavia de onde provem tal consagração? Para responder esta questão é imprescindível conhecer, *a priori*, o que é o sagrado e suas estruturas, bem como ao profano. Segundo Peter Berger (1985, p.38-9) :

"(...) Por sagrado entende-se aqui uma qualidade de poder misterioso e temeroso, distinto do homem e, todavia relacionado com ele, que se acredita residir em certos objetos da experiência. (...) O sagrado é apreendido como algo que "salta para fora" das rotinas normais do dia a dia, como algo de extraordinário e potencialmente perigoso , embora seus perigos possam ser domesticados e sua força aproveitada para as necessidades cotidianas . Embora o sagrado seja apreendido como distinto do homem , refere-se ao homem , relacionando-se com ele de um modo em que não o fazem outros fenômenos não-humanos(...). Essa realidade a ele se dirige , no entanto, e coloca a sua vida numa ordem, dotada de significado.(...) "

Toda manifestação do sagrado constitui, por sua vez, uma hierofania, que pode ser de ordem material ou não, de maneira que, ao manifestar-se em um objeto,

o sagrado transporta a matéria física do mesmo a uma ordem outra, inserindo-a numa realidade sobrenatural. Ou, como aponta Mircea Eliade (2001, p.18) _ - "(...) *Em outras palavras , para aqueles que têm uma experiência religiosa , toda natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica.(...)*". Assim, em contato com o sagrado, a veneração dedicada a esta materialização acaba por conferir, a ela, caráter sacramental, quando por sacramento entendemos por "aquilo que estabelece comunhão com o sagrado".

Segundo Battista Mondin (1997), a consciência do sagrado perpassa por estágios de desenvolvimento, que por sua vez determinam o estágio de contato/relação entre o homem e o campo religioso, ou mais precisamente o sagrado. Tal desenvolvimento divide-se em quatro fases: a mitológica, onde se manifesta, mais latentemente, a fantasia; a filosófica, onde prevalece a razão; a teológica, onde predomina a fé, e enfim a fenomenológica, onde se ressalta a objetividade crítica.

Para Mondin, a fase mitológica é congênita ao nascimento/descoberta da estrutura do sagrado junto ao humano, em função de caracterizar-se pela tônica dada a toda ordem, que tende a manifestar-se dentro do plano emocional-afetivo (e não no plano lógico-conceitual), sendo assim perceptível, mais nitidamente, por meio da materialização -imagens, símbolos, narrativas, do que por racionalização conceitual. Tal percepção torna-se mais nítida quando se observa que desde a sua formação a humanidade tendeu a sacralizar tudo quanto se constituía em face do misterioso, do inexplicável, daquilo que se constitui como fruto da imaginação humana; porém, observe-se que tal materialização não se ordena somente em função do mítico-fantástico, mas também, no caso do sagrado do metafísico.

Mondin, a par de embasar sua exposição chega a citar Vico (*Apud* Mondin, 1997) em *Principi di una scienza nuova* quando este autor faz referência à mentalidade do princípio da humanidade ressaltando ali uma limitação quanto à abstração e partindo disto para justificar toda ação incompreendida, fantasiosa, mística, dentro do quadro do sagrado que passa neste campo a antepor-se ao racionalmente real, dos conceitos elaborados pela razão. São destas concepções que, segundo Vico, nasce o mito.

Com o sofismo platônico e a sistematização aristotélica, nasce à fase filosófica, com a qual se identifica a face do sagrado com o "divino", presente no homem e nas coisas, e recorrente à lógica e não mais à fantasia, nem à narrativa ou às imagens. Para Platão, é da natureza humana o fato de o homem assumir o campo das idéias, participando delas e ampliando-as, como acontece com a idéia do Bem (*agathón*), a que ele chama de Theion (*divino*), ou apenas théos (*Deus*), sendo para este filósofo, a idéia do bem a mais perfeita aproximação do sagrado, materializável no sol, não só pela sua incorruptibilidade, mas pela própria forma com que se apresenta visivelmente, a quem caberia então a qualidade de sagrado. Para Aristóteles, o sagrado só pode caracterizar-se se observado junto ao verdadeiro, ao belo, ao bem, ao uno, e sendo efetivamente subsistente, capaz, portanto de mover a inteligência (*noesis*) que norteia por sua vez a compreensão do princípio do mundo.

Segundo Mondin, com a revelação mosaica inicia-se a fase teológica, em função da qual o povo hebreu iniciou igualmente seu processo de aproximação justificada/justificadora do sagrado junto a leis, objetos, instituições, poderes e ao próprio homem, entre outros, paradoxalmente a divinização pagã de outros povos orientais. Assim nascia o monoteísmo javista, para o qual tudo procede de um único Deus, conservando suas marcas, bem como merecendo exemplares reservados

(consagrados) a ele, norteando desta forma o quadro comportamental dos grupos adjacentes.

Por sua vez, o cristianismo não vem alterar tal quadro, mas justifica-o quando define que tudo pode assumir caráter sagrado, conservando sempre o princípio da atitude primaz divina (e não pelo livre arbítrio), pela ação de seu Cristo; isto determina uma universalidade já que, com o cristianismo, o sagrado aproxima o mítico do litúrgico e do catequético (através da dogmatização), garantindo assim ao sagrado uma face racionalizável. Todavia é dentro do processo de secularização, oriundo do cristianismo, que se assinala mais profundamente o antagonismo entre profano e sagrado, onde este primeiro, no decorrer dos séculos ganha espaço dentro de campos como a política, a economia, a ciência, a filosofia, etc.

Com o modernismo de Kant e Hume nasce a era da conscientização crítica, que vem antepor-se notoriamente ao sagrado para, através da crítica, consolidar o racionalismo construído, através do ateísmo e do secularismo, em detrimento com a tentativa de sucumbir o sagrado. O século XX, por sua vez, sobrepõem tal perspectiva pela busca da objetividade a fim de conhecer o sagrado por aquilo que ele é, ou como já referimo-nos fenomenologicamente.

É com o ensaio *O irracional na idéia do divino e sua relação ao irracional* de Rudolf Otto (1917) que se inicia o estudo fenomenológico do sagrado, por ocasião do isolamento categórico deste como objeto próprio da religião, em paradoxo à ciência e a filosofia. Para Otto, o sagrado é algo que se transporta á realidade humana sob o caráter de *numinosidade* ou à idéia da onipotência, onisciência, e onipresença divina, igualmente inatingível pela razão, mas revelado a humanidade através das manifestações sagradas ou hierofanias, apesar de manter-se no campo oculto, o que por sua vez é atrativo aos sentidos humanos.

Todavia, é com *Mircea Eliade* (1986) que o campo do sagrado ganha amplitude historiográfica a partir da possibilidade de relativizar as manifestações do sagrado dentro da concepção de espaço e tempo.

Para Eliade não há pureza e unicidade nas manifestações do sagrado, já que este é uma realidade diferente de si mesmo, carecendo, para explicitar-se, da heterogeneidade das formas: ritos, mitos, símbolos, seres, lugares, etc., tendo cada uma destas categorias uma morfologia peculiar a si e que revela as distintas modalidades do sagrado em situações particularmente diversas nas mais diferentes relações entre humano e sagrado.

Quanto ao uso do termo sagrado, sua extensão é indefinida quando podemos vê-lo aplicado a lugares, a períodos de tempo, a ações, a pessoas, a textos, a imagens, de maneira que em todos os casos o efeito do sagrado é, senão, o de exigir um certo condicionamento do comportamento humano.

Entretanto, o sagrado ultrapassa em uma multiplicidade impar a compreensão dos grupos que o projetam, de maneira a suscitar indagações sobre a própria condição natural do *homo religiosus*, quando este é afetado pelas instâncias do inexplicável. Ai entram em cena as teodicéias, ou respostas elaboradas para esclarecer perspectivas lançadas sobre o sagrado:

"(...) Não é só o desastre natural, a doença e a morte que precisam ser explicados em termos nômicos, mas também as desventuras que os homens infligem uns aos outros no decurso de sua interação social. Essas desventuras podem ser agudas e críticas, ou podem ser parte e parcela das rotinas institucionalizadas da sociedade" Por que Deus permite que os estrangeiros nos dominem?"(...) são perguntas susceptíveis de respostas dentro das teodicéias (...)" (Berger, 1985, p.71).

Importa-nos, a portento, esclarecer algo fundamental para nossa proposta - o espaço sagrado ou sacralizado. Segundo Mircea Eliade, toda hierofania transmuta o

espaço que lhe serve de "palco", causando uma ascensão de espaço profano para espaço sagrado. Relewa-nos entender que tal ascensão se dá utilizando-se o lado mítico, que acompanha as hierofanias, e que ao campo da história das sociedades é tão comum quando paramos para observar as bases da composição mítica - o mito, de forma geral, são as repetições narrativas de fatos que detalham o estabelecimento da experiência do sagrado.

"(...) De fato, a noção de espaço sagrado implica a idéia da repetição da hierofania primordial que consagrou este espaço transfigurando-o, singularizando-o, em resumo, isolando-o do espaço profano a sua volta. (...) uma idéia análoga de repetição serve de suporte à noção de tempo sagrado e fundamenta tanto os inúmeros sistemas rituais como, de maneira geral, as esperanças do homem religioso quanto à sua salvação pessoal. (...) O lugar transforma-se, assim, numa fonte inesgotável de força e de sacralidade que permite ao homem, na condição de que ali penetre, tomar parte nessa força e comungar nessa sacralidade. (...)" (Eliade, 2001).

Desta forma podemos entender que o reconhecimento de determinados espaços como sagrados constitui numa modalidade de absorção da sacralidade ali prescrita à medida que o homem religioso participa ou se torna parte do lugar físico, numa dimensão, na maioria das vezes, conscientemente incompreendida, mas que se situa no campo da integração entre o profano e o sagrado (onde há uma absorção do primeiro pelo segundo), mas que, ainda assim, deixa-nos compreender que à medida que se estabelecem as hierofanias como efeitos santificadores dos lugares, uma determinada fração do espaço anteriormente profano torna-se, por excelência, o lugar onde se pode manter contato com o transcendente - uma comunhão com a sacralidade. Assim, a permanência, ou o retorno a estes espaços constitui uma forma de alimentar os laços que sustentam o devir humano junto à justificação do estabelecimento de seu cosmos.

Ou, em outras palavras, tal fato pode ficar mais claro quando nós voltamos a Eliade (2001), quando este, a par de consolidar uma posição dentro da teorização de

situações deste meio, exemplifica tal parecer, utilizando-se de tribos australianas, que, na tentativa por constituir a perpetuação de seus espaços sagrados, vêm nisto uma forma de manter a solidariedade mística com o território e com os antepassados, passando não só à categoria de sagrado, mas também comunicando isso como uma herança transmitida de geração para geração. Desta forma, suspeitar que são os homens que escolhem estes espaços, e não as hierofanias que ali se manifestam, é negar a essência dialética do sagrado e a continuidade destes espaços.

Assim sendo, o espaço concatena não apenas a presença e posse dos que nele vivem e dele sobrevivem, mas igualmente é sinal material de representações sociais que passam a ser, antropologicamente falando, referencial da condução da vida do grupo. De maneira mais extensa, para o homem religioso, aquilo e aqueles, que pertencem a um cosmo sacralizado, podem ser, ou edificam maneiras para o ser, entendidos como verdadeiros canais de transcendentalização estabelecendo laços sociais que ressignificam aqueles vínculos traçados, por exemplo pela economia ou pela política. Prova disto são a construção de representações sociais onde identidades políticas, bem como relações econômicas, assumem, mesmo dentro de uma dinâmica capitalista, um outro perfil que se concebe sob condicionantes simbólicas de forte anelo com o sagrado. É sobre isso que continuamos a discorrer

Encontramos no senso comum a expressão “ninguém é uma ilha”; isto se torna uma verdade cada vez maior, quando é possível perceber que o gênero humano realmente enverga contornos cada vez mais complexos à realidade em que está inserido, principalmente quando são relativizadas suas produções e símbolos,

com os quais constrói sua forma de ser, agir e entender o meio, bem como receber deste, os produtos simbólicos resultantes desta interação.

Através das proposições traçadas por Abric (*apud* Moreira et Oliveira, 2000) acerca da epistemologia sobre a qual estão sustentados os estudos de representações sociais, ganham destaque, entre outros importantes aspectos, o voltar-se à compreensão das formas e estruturas sob as quais grupos humanos edificam as realidades da vida, focalmente estabelecidas através das relações que o mesmo trava com o meio objetivado.

Em outras palavras, a busca pela compreensão dos eixos sustentadores de um grupo pode alcançar certo sucesso, quando o pesquisador, entre outros recursos, opta por reconhecer as relações que os indivíduos deste grupo estabelecem com certos objetos, contextos, acontecimentos. É um tatear, sem sombra de dúvidas, frente a um universo que, acima de qualquer realidade objetiva, se estabelece, relacionalmente, via representações que os indivíduos fazem daquilo que lhes é essencial, num movimento em que as atitudes e objetos nem sempre correspondem apenas à descrição física que se possa fazer deles, mas, sobretudo, ao investimento que o grupo dispõe sobre estes objetos ressignificando-os cognitivamente com base em seus valores, numa constante que envolve o contexto e a história do mesmo grupo.

Desta forma, para os olhos preparados, ler os objetos e a disposição destes, mais do que descrevê-los é, entretantes, reconhecer os indivíduos presentes neste cosmo particular, numa verdadeira revelação da identidade social deste grupo.

Em nossa aproximação com o lugar e sua gente, percebemos detalhes que vimos como relevantes citar, a par de construir o que queremos comentar. Tudo começa quando, visitando a festa por motivações turísticas, a priori, deparamo-nos

com a informação de que a terra onde se realizava aquele “reinado” era tida como sendo da Santa, e em vistas desta aproximação víamo-nos impelidos a perguntar as motivações quando, paulatinamente fomos nos encontrando com chaves que sugeriam significados maiores.

Esta condição levou-nos a perguntar, inclusive sobre os *modus operandis*, dos atores que circulavam pelos ritos, frente à percepção da importância que tudo aquilo parecia ter já que tudo recebia tamanha atenção, dedicação e devoção. Isso nos faz recordar da fala de Abric (idem) quando este afirma: “a representação não é um simples reflexo da realidade, ela é uma organização significativa”.

Assim, o fruto do que estudamos levou-nos a constatar que a festa de Sant’Ana, com seu aparato de festeiro-rei, de rainha-virgem, de implicação mitológica narrada ali, da própria natureza das entidades veneradas no lugar bem como as possíveis características destes que os anelariam às experiências da comunidade, entre outros, tal como a descrevemos. Cremos que isto revelaria aspectos representativos do grupo; ou seja, conhecer a festa, então seria conhecer aspectos da identidade do grupo, construída e constantemente reconstruída, a par de estabelecer bases importantes para a vida daquela gente.

Na discussão da construção das identidades, é preciso trazer às claras um processo que se caracteriza, entre outros distintivos, pelo dinamismo e até mesmo pelo dialetismo, com os quais se deve operar ao se constituir a mutabilidade das funções identitárias. Este processo é ao mesmo tempo individual e social, ao passo que componentes antropológicos, psicológicos e sociológicos (identidade bidimensional) se interconectam, como afirma Roberto C. de Oliveira (1976), o que permite ao pesquisador a disponibilidade de um leque extenso de opções no que se refere às análises de diferentes dimensões de um mesmo fenômeno vivido de

maneiras diferenciadas, e concernentemente concebidas com diferentes formas de realização. Podemos confirmar isso através da observação tomada por este autor, valendo-se da citação de Daniel Glaser (*Apud* Oliveira, 1976), quando este afirma que "... identificação étnica refere-se ao uso que uma pessoa faz de termos raciais, nacionais ou religiosos para se identificar e, desse modo relacionar-se com aos outros".

De igual contorno, é do círculo dos conhecimentos das ciências humanas, o fato de ser a pertença humana, desde sua gênese, nos mais diferentes grupos sociais, um outro movimento dialético já que ali o ser humano diz de si, assumindo de seu grupo características com as quais determinará sua identidade pessoal, social e coletiva, tal como nos mostra Halbwachs (1968).

Desta maneira, o indivíduo, no processo de formação de sua identidade, não só é influenciado pelo grupo a que pertence, mas o influencia, havendo reciprocidade, quando confronta seus valores com os "outros" e assim toma posições diante das situações vivenciadas, o que é favorável no sentido de ser o conflito um fator positivo na formação das afirmações individuais, ou seja, é como atores sociais, que os seres humanos desempenham papéis que lhes conferem o caráter de serem únicos e irrepetíveis, o que também podemos afirmar apoiados nas observações de Oliveira (1976), fenômeno a que o mesmo chama de identidade contrastiva.

Com isso poderia nascer a pergunta: com o aparato de que dispõe e com o qual articula, o que desejaria a comunidade de Capela ao traçar as representações que encontramos? Vemos que o início do encontro com possíveis respostas, sob as quais trabalhamos, pode se dar à medida que retomamos junto ao grupo a memória que coletivamente é narrada (a par de ser, o próprio grupo, constantemente,

mobilizado a reconhecer sua gênese mítica!), numa expressividade estreita àquela conceituada por Halbwachs (idem), reveladora, em si, de que a sua presença naquela espaço causa-lhes, ainda na atualidade, um sentimento de incerteza ontológica, já que sabem (apesar de não declararem!) que não são legalizados ali, assim como não foram os que lhes precederam, remetendo, com isso, à santa, a aspiração da força legitimadora que lhes é tão fundamental a par de permanecer na terra, para viver dela, numa expressividade que nos revela mais um traço do campesinato existente ali.

Contudo sobressai-nos a narração dada ao “mito” pelos moradores de Capela de Sant’Ana, traçando o que para eles perfaz-se no gênese da localidade bem como da própria existência dos mesmos ali. É, sem sobra de dúvidas, uma colcha de retalhos que se vai costurando à medida que busca-se nas fontes orais, o imaginário mítico traduzido em memórias. Aqui trataremos de expor fragmentos deste mesmo “mito” procurando costurar as memórias de alguns moradores/as, colhidas em entrevistas cedidas a nós entre julho 2001³³ e julho de 2004:

Como é que começou a Capela? (R)- (...)Queu lembro de conta de como começou a Capela foi que viero os banderante e viero em busca de minas de oro, né, ai eles faturaro muuito e adoaro o terreno e depois troxero a image e deixo aqui. (Sebastiana Pereira de Rezende- entrevista nº 02)

(...) Minha vó falava que a Capela foi a escravidão que compro ela, a Capela e largo aqui a vó da minha vó era da raça da escravidão a mãe da mãe dela era da raça da escravidão. Eis garimpava muiito aqui e compraro aqui pa podê garimpa e cabo largo uma Santa aqui e foi imhora. (João Francisco D’Abadia – Entrevista nº 04)

Aqui as terras eram todas da Santa?(R)-(...) Esse mundão ai tudo era de Sinhora Sant’Ana que os banderante dexo prela! (...) É eze garimpavané, os banderante, tirava muuto oro, mata-mata que rebentô, saia lavanca de oro ai no mata-mata, ieu vejo fala isso, ieu num cheguei a v~e não, eu vejo fala né, nessa lavanca de oro , terrero assim de seca oro, tinha ai. (Maria Pereira de Siqueira, entrevista nº 01).

³³ -Data de início da pesquisa de campo, por ocasião do termino do curso de graduação do pesquisador.

E como a imagem veio para aqui? (R)-(...) *diz que foi um viajante , viajante que veio cuma tropa ai diz que ele foi campιά, o home foi e pego foi lá e viu dentro duma buraca tava lá a santa ai ele foi e panhô, corto tora de bananeira e pois lá dentro da buraca e marro a boca e pego a santa e iscondeu a santa fico aqui.* (Ilda e Orlandina D. Rosa- Entrevista nº 05)

(...) *Ela foi roubada de lá e foi trazida pra qui. Então truxeru ela foi num carguero, e esse carguero ficou debaxo daquele marinho perto da casa da Bastiana, ai lá es poso e puseru os animal, burro tudu aqui atrás nesse vago pa pasta ai e és poso lá, desceru a buraca que tava ca santa dentro e pusero lá, ai tinha um home aqui, como quele chamava.....não sei se era Zé....num to lembrada do nome do home, ai pego veio oia que que tava ques tiro os otros trem de dentro dos otros carguero que tinha e essa buraca só ficava lá fechada, marrada ai eis vei campιά os cavalo, os boi deis pra ir imhora no outro dia, esse homevei abriu a buraca deu ca santa e panhô ela, iscondeu, marô a buraca do memo jeito e pois uma pedra dentro. Ai eis chegaro lá arriaro os burro, os cavalo e panharo essa buraca e pusero no carguero e foro imhora cum a pedra e a santa fico, ai eis fizeram a igreja ali oh, de capim.* (Antonia da Cruz Camargo – entrevista nº 03)

“Se tinha garimpo eu não sei.Eles falam que a Santa veio com garimpeiro, né. Eles vieram recolhendo ouro. Vieram para garimpar no Rio do Peixe. Eles perderam a rota e pararam aqui. Dizem que quando eles vieram eles trouxeram um casal de araras, e que essas araras dispersaram por aqui, sumiram, saiu da companhia deles. Ainda há dessas araras por aqui que o povo chama de arara de Sant”Ana.” RPV – matriarca da família de JP V.

Neste trilho, vemos, dentro de um perfil análogo, um fato narrado pelos informantes que por sua vez alinha-se entre o fantástico, o maravilhoso, mas também aquele que impõe à comunidade a figura sagrada detentora de poderes sobrenaturais, mas também naturais, já que a entidade passa a ter a posse outorgada da localidade. Ao narrar estas pessoas contam:

“E depois de ter ficado aqui onde colocaram a Imagem? (R)(...)Na Capelinha que era ali em outro lugar outro lugal ali eles construíram e deixaram ai dizendo que era um ranchinho de palha. (RSP)

O que lembram de contar da Capela antiga? (R)-(...) *Eu vi fala que lá era um rancho de capim ai o fogo quemô o rancho mais o artá num quemô cum a Santa dentro.* (IDR e OPS)

O Povo acredita até que foi um milagre(R)-(...) *Um milagre dela, né! (entusiasmada)*
Por que se ocê visse essa Santa ocê falava que ela era viva!ieu tem um retrato dela
ai. (ACC)

Em meio a este conjunto mítico há um fato que ganha igual relevo. Um momento em especial que se enquadraria naquilo que Mircea Eliade (2001, p.17) chamou de *hierofania*:

“O homem toma conhecimento do sagrado porque este se *manifesta*, se mostra como algo absolutamente diferente do profano. A fim de indicarmos o ato da manifestação do sagrado, propusemos o termo *hierofania*. *Este termo é cômodo, pois não implica nenhuma precisão suplementar: exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que algo sagrado se nos revela.*(...) A partir da mais elementar hierofania- por exemplo, a manifestação do sagrado num objeto qualquer, uma pedra ou uma árvore- e até a hierofania suprema, que é, para um cristão, a encarnação de Deus em Jesus Cristo, não existe solução de continuidade. Encontramo-nos diante do mesmo ato misterioso: a manifestação de algo “de ordem diferente”- de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo “natural”, profano.(...)”

Percebe-se, ainda, uma leitura muito próxima àquela feita sobre o imaginário que abundava as viagens ibero-colonizadoras dos séculos XV e XVI, quando, dentro das falas dos entrevistados é possível identificar, ao que tonifica, uma aproximação entre o espaço real e o espaço idealizado/hierofanizado, e que pode ser percebido, por exemplo, quando os entrevistados retomam em suas narrativas a questão das araras, dando ao que chamamos de mito para um roteiro que conduz-nos a lembranças paradisíacas/edênicas. Nisto, ao voltarmos à fala da entrevistada que retoma dentro da memória mítica a figura das araras, lembramos, ainda, do contexto das cartas escritas pelos colonizadores ibéricos na perspectiva de dar a seus conterrâneos, notícias daqueles espaços considerados dentro dos quadros de construção do imaginário, tal como aquela feita por Américo Vespúcio, ou mesmo Pero Vaz de Caminha em 1500, à medida que este se propunha a descrever as terras encontradas ao Rei D. Manuel. Em Vespúcio é possível de se ler:

“(...) pássaros de diversas formas, e cores, e tantos papagaios que era deslumbrante; alguns corados como carmim, outros verdes e cor de limão e outros negros, e encarnados, e o canto dos pássaros que estavam nas árvores era coisa tão suave, e de tanta melodia, que nos acontece muitas vezes estarmos parados pela doçura deles. E a mata é de tanta beleza e suavidade que pensamos estar no Paraíso Terrestre.(...)”Américo Vespúcio, Carta a Francisco de Médici, 18/07/1500.(2003,p.133)

“(...)a terra em si é de muitos bons ares, assim frios e temperados(...) Águas são muitas e infindas. E de tal maneira é graciosa que querendo-a aproveitar dar-se-á nela tudo, por bem das águas que tem.(...)” Pero Vaz de Caminha³⁴

Partindo das referências lançadas por Sérgio Buarque de Holanda (2000), em “Visão do Paraíso”, bem como por Eduardo José Reinato (1992), em seu artigo “El ingenioso Almirante Don Colón de los mares: mito, epopéia e imaginário” retomamos junto a estes autores analogias sobre a formação do imaginário frente à “nova terra”. Em seu artigo, Reinato o faz, abordando as construções que enfocam a figura de Cristóvão Colombo, e toma este vulto histórico a par de analisar a construção daquilo que passaria a ser, no visionário europeu, a estrutura diante da qual o novo continente continuaria a ser enxergado, e numa condicionante tal que mito e realidade, fantasia e concretude passaram, via uma constante simbiose mental, a ser uma só coisa, no que tange, também, às expectativas e procedimentos.

Contudo, o que aproxima a visão que Reinato lança sobre Colombo e as hipóteses com que trabalhamos frente a esta proposta de estudo, são linhas que aparecem à medida que assimilamos o homem colonizador brasileiro, principalmente no aspecto de suas estruturas mentais, por sinal, permanente desde que Colombo chegou as costas “americanas.”³⁵ Colombo, mas também Pero Vaz de Caminha,

³⁴ -Idem

³⁵ - Na verdade, aportando numa discussão paralela, cremos que este continente não poderia ter este nome, mais outro que valorizasse aqueles que realmente se dispuseram a cumprir a primeira epopéia povoadora- aqueles que chamamos indígenas.

construíram paraísos imaginários, idilicamente retratados e absorvidos pela Europa renascentista, que por sua vez ainda carregava consigo ranços medievos. Nesta vertente é possível concordar com aquilo que Renato (1992, p.26-8) diz: “Essas imagens revelavam o encontro do desejo erótico, marcadamente presentes nos mitos e na estética do Renascimento, com a atitude mental de finais da Idade Média de representar o pensamento em imagens (..).” E ainda:

“(...) O Paraíso terrestre configurava o desejo do exótico, do belo, do sensual e, principalmente, o desejo da tranqüilidade e da fartura. Ao mito do paraíso terrestre associava-se o mito do retorno à “idade de ouro”, busca desse tempo adâmico, em que o homem poderia usufruir das delícias e prazeres de um mundo edênico.”

Neste sentido é possível afirmar, partindo também da posição assumida por Holanda (2000), que tal como Colombo ou Caminha o fizeram, um grupo, ao construir através da estrutura mítica uma imagem paradisíaca, entre outras hermenêuticas, deixa, propositalmente (?) o acento recair, sobre a conotação que traz para perto de si a autoridade bíblica e, portanto, religiosa, legalizando através disto, sua realidade com aquilo que já é social e politicamente institucionalizado. Frente a este ponto por sinal, tratando do processo de aproximação daquilo que se via, com os escritos canônicos, assim como com as expectativas, lembramos também de Michel de Foucault (1987, p. 35-58), quando este afirma:

“Até o final do século XVI,(...) desempenhou um papel construtor no saber da cultura ocidental. Foi ela que, em grande parte, conduziu a exegese e a interpretação dos textos: foi ela que organizou o jogo dos símbolos , permitiu o conhecimento das coisas visíveis e invisíveis, guiou a arte de representa-las.”

Retornando ao eixo principal de nossa proposta, à seqüência dos fatos, os informantes dizem, como pode ser lido nas entrevistas em anexo, que, não distante, altar e imagem, foram trasladados para uma nova capela feita de tijolos de taipa e adobe, agora edificada a uns 500 metros da antiga palhoça, numa elevação, ao

centro do povoado, que a ressalta das demais construções. Lateralmente fora construído junto à nova capela, à esquerda desta, o cemitério. Casas foram sendo construídas formando um quadrado em torno da Igreja, partir de então no centro da localidade.

Ao observarmos esta seleção de fatos envolvendo a manifestação do sagrado e uma comunidade que, segundo as narrativas, se apossou ou pelo menos “herdou” dos garimpeiros a terra, volta-nos novamente a reflexão feita por Eliade (2001, p.35) quando este trabalha as consagrações dos lugares. Segundo este autor, a consagração dos espaços está diretamente ligada a forma encontrada por um grupo para estabelecer e organizar seu espaço fazendo acontecer ali aquilo que Eliade chama de *cosmização*. Tomando o exemplo dos primitivos Arunta da Austrália, Eliade demonstra algo também perceptível em Capela de Sant’Ana – assim como a tribo australiana, em Capela uma hierofania nomiza uma situação que passa a dar alguma garantia de permanência em um determinado lugar para um grupo específico que, por sua vez elege, através desta mesma cosmização que “*o território se tornou habitável*”.

Todavia, ao pedirmos mais de suas lembranças, todos se referem a esta antiga Capela como um espaço que não consta em suas memórias e, portanto, fazendo parte de uma cosmogonia anterior, primordial, fantástica e igualmente fantasiosa até onde pudemos perceber. E, apesar de não haver ninguém que lhes autentique o referido espaço como sendo a “primeira capela”, este é um local preservado ou pelo menos respeitado pelos moradores que conservam ali uma mata virgem, como que para deixar escondido dos demais, seu *locus gênesis* de sacralidade, ou quase que o último núcleo meio paradisíaco, como nos mostrou Holanda (2000).

No que se refere a um olhar mais analítico sobre as nuances de memória que se apresentam diante deste e de outros aspectos um relevo dentro de suas narrativas, a posição assumida pelos/as informantes pode ser analisado dentro de uma certa similaridade com o quadro matizado tanto por Bossi (1994 e 2003), Halbwachs (1990), assim como por Thompsom (1991). Em ambos autores é possível lermos quanto à relevância presente nos “silêncios” dentro do processo de investigação que conta com *link's* da oralidade, processos nos quais tais silêncios ora evidenciam particularidades ou envoltimentos conflitivos ou comprometedores diante dos quais, para o/a entrevistado/a, pode assumir um papel problemático ou mesmo por que não ter vivido uma referida situação específica ou não se envolver com a mesma, apenas, relatando-a, não retira o/a entrevistado/a do círculo de influências que contornam o assunto, mais não determina sobre este/a nenhuma possibilidade de prejuízo.

É o que acontece, a nosso ver nos momentos em que os/as entrevistados/as ao trazerem à tona questões referentes às estruturas que ordenaram a ocupação do lugar, ou referentes ao mito, ou mesmo à transferência da imagem de Sant'Ana de uma para outra capela. Em todos estes casos há um conhecimento coletivo dos fatos nos quais os elementos são quase que em sua maioria biunívocos, mas nos quais os/as informantes não aparecem como personagens, apesar de servirem-se desta memória coletiva para sustentar uma permanência num consciente coletivo que usa destas histórias para enraizarem-se, tal como aponta Bossi (2003).

A compreensão disto pode estar nas bases da História social da humanidade e, sobretudo, na antropologia, quando nestas encontramos com o processo das relações acontecendo, ao mesmo tempo em que o *homo sapiens* apresenta-se como ser incompleto e, portanto em constante formação, o indivíduo não deixa de

estar inserido em diferentes contextos com os quais trava, constantemente, uma relação de intercâmbio, e dentro dos quais também vai conferindo significados aos mais diferentes objetos de acordo com as necessidades individuais e grupais.

Neste processo as representações sociais, na linha do que compreendemos de Abric (*ibdem*), podem ser compreendidas como o conjunto de conhecimentos adquiridos e/ou elaborados pelo grupo, de maneira tal, que os elementos do conjunto não tenham necessariamente um sentido universalista quanto a seu significado, mas, muito mais particular, a ponto de formar opinião, fundamentar crenças, alicerçar códigos, etc.

Desta forma, as categorias, em nosso caso, especificamente, o território e a festa, quando analisados dentro dos contextos a que pertencem, revelam traços não só da identidade coletiva, mas também das identidades individuais, do papel de cada qual na envergadura de esforços de construção da realidade objetiva, em função de poderem revelar o imaginário simbólico de que são revestidos e que, para o grupo, acabam por se tornarem muitas vezes componentes indispensáveis à vida, possível, muitas vezes, pela integração do sujeito à coletividade.

Assim, o conhecimento de mundo dos sujeitos é automático e reflexivamente contornado e recontornado pelos efeitos que o conhecimento do mundo, das realidades, dos objetos, assume, em concomitância a visão que o grupo e os indivíduos fazem deles, mas que igualmente são interferência real no sentido de poderem manipular, segundo suas necessidades, a estrutura e função, tanto material quanto simbólica, destes constitutivos, tal como aponta Abric (*ibdem*, p.28-9), ao reportar-se a Moscovici.

Neste sentido, ajuda-nos a entender os conteúdos do aparato simbólico que constitui a festa da comunidade em foco, em relação à questão ao conflito do

território, como já comentamos. A observação conceitual que Abric (ibidem) faz a respeito da função identitária dentro do conjunto das representações de um grupo. Ali, (p.29) este autor diz:

“A função identitária das representações assegura, para estas, um lugar primordial nos processos de comparação social. (...) Assim, a representação de seu próprio grupo é sempre marcada por uma super avaliação de algumas de suas características ou de suas produções (...) cujo objetivo é o de garantir uma imagem positiva do grupo de inserção. Por outro lado, a referência às representações que definem a identidade de um grupo terá um papel importante no controle exercido pela coletividade sobre cada um de seus membros, e em especial, nos processos de socialização”.

Sustentados por esta conceituação, somos capazes de entender, e quem sabe até afirmar que, diante a ilegitimidade territorial, o grupo presente hoje em Capela, em seqüência histórica e humana àqueles que, provavelmente, estiveram ali primeiro, os escravos, simbolicamente buscou na festa os elementos necessários a ampará-lo frente a sua permanência, de certa forma trazendo, ou solicitando que a sede legítima do município, Pirenópolis, de quem demanda a jurisprudência do povoado, representada no ritual pelo senhor JPV, o novo bandeirante a trazer a legitimidade, novamente.

Diante desta dimensão, estrutura-se um plano simbólico ambivalente onde o grupo se identifica na figura de Sant’Ana, tendo com isso a legitimidade no espaço, ao passo que, neste mesmo plano simbólico, os outros, aqueles que reconhecem esta legitimidade, agrupam-se, desde o bandeirante que trouxe a santa, passando por Pirenópolis (com JPV e os romeiros), além da Igreja Católica, representada pelo padre.

Outrossim, como já apontamos, a sustentação da devoção a Sant'Ana, São Sebastião e Imaculada Conceição, mais que uma expressão espontânea de religiosidade, é, sem sombra de dúvida, a demonstração dos valores que servem como reguladores sociais, para que, naquele caso em específico, fazendo da condução religiosa, o canal para o exercício de construção das personas políticas que são lideranças do grupo, como fora o caso do Sr. BD'O, do Sr. JPV, e como ainda hoje se percebe nas figuras de Dn^a RSP, como também no vereador MDR.

Andrade (*apud* Moreira et Oliveira,1998), por sinal, entende as questões ligadas às identidades fundantes e ao mesmo tempo diretamente vinculadas às representações sociais, como forma de conhecimento e recorre a Moscovici (1976) para reforçar seu pensamento de que: "A representação social diferentemente de outras formas de conhecimento, supõe uma relação específica entre o sujeito e o objeto de conhecimento: o indivíduo projeta sua identidade no objeto que representa". Portanto, a identidade dos indivíduos, enquanto produtores materiais e de conhecimento, está muito mais determinada pela forma como estes organizam seus conteúdos, que pela essência dos conteúdos em si, o que no processo de institucionalização das formas religiosas é perfeitamente perceptível.

Então percebemos que a festa é o ritual religioso que tem a função central, entre outras funções de ordem periféricas, de estabelecer os vínculos que une o grupo ao território, revitalizados a cada ano, num processo histórico de (re) produção social.

3.1 - Cultura, representações sociais e a construção da realidade

A sociedade é um produto dialético, como afirmam Berger e Luckmann (1985), em função de projetar-se do homem para o homem. Na constituição dos diversos projetos que determinam a vida, a busca pela identidade social, do indivíduo e do grupo, resultam em inúmeros processos sociais de permuta, crescimento, conflitos e conquistas.

Biologicamente, o homem é um ser inacabado e que busca na cultura que produz, elementos com os quais trava distintas relações e procura os escopos fundamentais às construções de suas estruturas elementares, tal como vemos em Laraia (1992). Desta maneira, todos os aspectos da vida acabam por manifestar a interface entre a cultura e o humano, que por sua vez reveste-se de maior ou menor importância em função da interferência coletiva que lhe for destinada.

Entretanto toda produção "cultural" humana perpassa o decorrer da história da humanidade como espaços de transformação, dentro do qual tal produção, pode ser concebida e/ou apreendida pelo homem, à medida que este estabelece interação, ou mesmo, simplesmente, quando é utilizada significativamente pelo homem, acaba por confrontar-se com o mesmo de maneira a impor-lhe, conseqüentemente, exigências nas mais distintas instâncias à medida do contato estabelecido.

Prova disto são as organizações e instituições elaboradas pelo homem, como por exemplo, as formas religiosas, que na projeção de seu fim, vêm dirigidas a oferecer algum benefício à humanidade. Todavia, com o passar do tempo, o que chegamos a observar, nas diversas formas de organização humanas, é um processo de crescente burocratização, no mais perfeito modelo das teorias weberianas, determinadoras de corrente de regras e normas, que incidem por limitar sua

abrangência àqueles que passam a ser entendidos não como o “corpo” das organizações, mas seus beneficiários ou dependentes.

É sob este prisma que enxergamos a festa de Sant’Ana. Ou seja, aquilo que poderia ser entendido como simples folclore religioso, se reveste de significados simbólicos e práticos, nos lembrando do pensamento de Sahlins (2003) a favor de uma razão prática, assim como de um poder simbólico do qual se apropria a comunidade, tal como nos diz Bourdieu (2004).

Peter Berger (1985) afirma que todas as construções humanas são constitutivos deste processo dialético fundamental, ao qual o mesmo divide em três (03) momentos: * *A exteriorização*, ou o constante avanço humano sobre o meio no sentido de absorver destes elementos necessários à constante adaptação do homem frente a seus desafios e para os quais o homem vê-se carente de idéias e objetos a fim de incidir dentro deste espaço real sob o qual atua. * *A objetivação*, ou a construção real destes elementos outrora exteriorizados causando um processo de absorção dos mecanismos anteriormente projetados e que neste estágio já são capazes de apresentar-se dentro de um plano mais concreto. * *A interiorização*, ou o que Berger denomina como a reabsorção dos resultados dentro de um plano consciente dos efeitos e prováveis alterações que o mundo objetivado sofrera e que transformara possivelmente algumas nuances das estruturas. No plano sociológico é a interiorização o mecanismo capaz de assegurar características em cada grupo, que por sinal poderá ser um dos fatores mais importantes dentro do plano das permanências temporais, como por exemplo, a elaboração das tradições, questão a que voltaremos mais tarde. E vale lembrar que, dentro da abordagem das identidades, aquilo que determina a interiorização ou não de aspectos por um

determinado grupo, conseqüentemente também acarretara interferências nas identidades individuais.

Todavia, como a priori afirmou Berger (1985), este processo tem uma forma aspiral-dialética modeladora da própria realidade subjetiva a que está disposto o meio em que o homem absorve pelo significado, o que não deve ser entendido como passividade humana diante dos processos, mas pelo contrário, consolidação interativa.

Assim, as representações sociais, tanto no plano coletivo, quanto individual, são ao mesmo tempo ordenadoras das realidades, no sentido de conferir-lhes significados, mas também atuação e mutação, sendo, concomitantemente, receptoras das resultantes geradas pelos mecanismos que emanam do processo, algumas vezes individualmente ou pelo grupo de maneira a preparar para uma nova exteriorização, precursora do reinício do processo.

A exploração das representações sociais como metodologia de análise das relações sociais vem ocupando espaços outrora renegados pela cientificidade em função de optar por contar com o empirismo para preencher certas lacunas impreenchíveis pelos paradigmas conceituais.

Neste sentido Sobrinho (*Apud* Moreira et Oliveira, 2000) afere às representações sociais o papel de serem reprodutoras ou mesmo resultante do processo onde membros de um grupo elaboram coletivamente regras, justificativas, e até mesmo razões para suas crenças e comportamentos cotidianos.

3.2– Representações sociais e o fenômeno religioso de Capela

Em Capela, como apresentamos anteriormente, a festa é não só a expressão máxima da manifestação religiosa do lugar, como, também, enquanto rito, revela-nos a forma encontrada pela comunidade para determinar mecanismo de reprodução simbólica, material e imaterial, sob os quais sedimentam pressupostos demonstrativos, entre outros, ordenadores da realidade inerente tanto ao plano do cotidiano, quanto ao do imaginário, onde as práticas sociais envolvidas a partir de então na rotina do grupo nada têm de ocasionais, mas, de desvelamento daquilo que fora representado simbolicamente na festa. Mas como se estrutura um universo simbólico?

É de ciência, quanto ao campo religioso, que, desde a idade antiga, com efeito, os grupos humanos sempre usaram símbolos das mais variadas origens (desde astros, até entranhas de animais) para solidificar suas incertezas (ou certezas?) sobre o presente, ou o passado, e até mesmo o futuro, de maneira a manifestar alguma relação de domínio, quer sobre o grupo a que pertença, ou até mesmo ao dispor de alguma instituição superior.

Todavia, imprime-se a análise de que muitas (ou quase todas) relações de poder baseiam-se na efetivação simbólica, muitas vezes materializável, para a justificação de tal sobreposição, sem distar-se, igualmente, de referendar tais atos à capacidade de abstração da inteligência humana.

Vale, portanto, para o momento, investigar junto à filologia o sentido primeiro conotado à utilização do termo simbólico. Junto àquela área do conhecimento, chegamos ao grego clássico, onde se encontra *syμβάλλειν* ou *syμβάλλεσθαι* que literalmente pode significar: *lançar (βάλλειν)* e *junto (syn)*. Ou seja, segundo Croatto (2001), remontando a teia semântica podemos adotar: simbólico seria o mesmo que lançar as coisas (objetos ou fatos) de tal forma que permaneçam juntas; ou, o

mesmo que reunir realidades e interpretações que partem de diferentes pontos de tal forma que ao congregá-las, haja uma convergência de forças que passam a ser observadas (em forma ou contexto) de um único feixe que passa a exercer uma função de distinção.

Abordando o ponto de vista de Pierre Bourdieu (2000), sociólogo francês, quanto ao simbólico, referenda-se que são elementos presentes no cotidiano, não necessariamente material ou materializável, porém capazes de gerar estruturas ordenadoras de certos padrões comportamentais e/ou mentais nos indivíduos, que por sua vez terminam por integrar-se em grupos (formas arbitrárias), sem, contudo estabelecer obrigatoriamente mecanismos de reprodução, entretanto, sem apartar-se dos conhecimentos empíricos gerados como explicações dentro destes grupos, e a priori, aceitos como mecanismos de construção da realidade, transparecendo um sentido imediato de mundo (em particular, o mundo social) igualmente tradutor de certo grau de coesão, ou integração social, e, portanto, constituindo um poder político.

Este produto simbólico, pela constituição que assume, difere em muitos aspectos da ideologia racionalmente produzida, em vistas que esta última geralmente é elaborada, levando-se em conta algum fator dominante, ou pelo menos, nascida do consenso coletivo, e, portanto, suscetível da adequação e da utilização particularizada, ou pelo menos à ação universalista do conjunto de grupos, enquanto que o simbólico é, por natureza, um "movimento" que emana dos indivíduos, em função da crença em forças advindas não de estruturas, mas muitas vezes de organismos (materiais ou não) imbuídos de atributos diferenciados daqueles habitualmente percebidos nos mecanismos de constituição ordinariamente humana.

Desta maneira, compreende-se igualmente que o simbólico não é capaz de fazer-se propriedade particular de um ou de alguns grupos específicos. O poder simbólico presente nas acumulações mais usuais dos seres humanos, culturalmente determinados por hábitos ou costumes, como já se discutiu anteriormente, tais como formas alimentares, ou fala, não estão ligados, apenas, ao determinismo cultural gerador, mas, não distante, à força econômica do meio natural ou modificado, concomitantemente influenciador nas formas de apropriação e aplicação do poder simbólico, muitas vezes injetando neste, formas, conteúdos e interpretações que permitam sua acumulação por grupos envolvidos podendo com isto servir de poder legitimador da posição de classe, ou mesmo do campo reprodutor do simbólico (religiosidade institucionalizada, por exemplo), ou como trabalha Bourdieu (2000), o exercício mágico em detrimento ao político.

Assim como Bourdieu coloca, é possível perceber que as práticas sociais, em busca de seus elementos justificadores, manipulam as representações materiais, conferindo-lhes objetivo e significado, a ponto de torna-las referências ao grupo e, com efeito, simbólicas, sendo assim suscetíveis de outras manipulações, oriundas de quem os domina, estrategicamente, segundo seus interesses.

Esta afirmação justifica-se na ação ritualista para efetivar-se dentro das dimensões almejadas, nas quais o homem vê-se carente de bens materiais de reprodução simbólica, e esta compõe por sua vez o espelho da realidade sócio-política em que está inserida. Levanta-se assim, a concepção "Bourdieuiana" na qual ele teoriza o rito como nascente do consenso gerador de condições materiais e institucionais permeadoras da metamorfose destes aparelhos de reprodução simbólica, em veículos que expressão alguma forma de conhecimento/ e ou comunicação, entrelaçando mais uma vez as concepções de cultura e simbolismo.

Assim, buscando em Bourdieu (2000), temos:

"Uma vez que os sistemas simbólicos derivam suas estruturas da aplicação sistemática de um simples principium divisionis e podem assim organizar a representação do mundo natural e social dividindo-o em termos de classes antagônicas ; uma vez que fornecem tanto o significado quanto um consenso em relação ao significado através da lógica de inclusão / exclusão , encontram-se predispostos por sua própria estrutura a preencher funções simultâneas de inclusão e exclusão , associação e dissociação, integração e discrição . Somente na medida em que tem como sua função lógica e gnoscologica a ordenação do mundo e a fixação de um consenso a seu respeito, é que a cultura dominante preenche sua função ideológica - isto é a política - , de legitimar uma ordem arbitrária ; em termos mais precisos, é porque enquanto uma estrutura estruturada ela reproduz sob forma transfigurada e, portanto, irreconhecível, a estrutura das relações socioeconômico prevalecentes que , enquanto uma estrutura estruturante (como uma problemática), a cultura produz uma representação do mundo social imediatamente ajustada à estrutura das relações socioeconômicas que, doravante, passam a ser percebidas como naturais e, destarte, passam a contribuir para a conservação simbólica das relações de força vigentes ".

Sem, contudo, relegar-se à observação empírica do simbólico à mercê de qualquer reflexão, mas entoando-lhe princípios baseados nas características deste mesmo as quais já se fez menção, é possível operar-se, segundo a ótica do material, pelo enfoque da tradição materialista, em que, a aplicação dos esforços humanos só poderia convergir para algum produto materialmente suscetível de observação, transformação, ou até mesmo "capitalização". É pelo aparente alegórico em que o simbólico se insere que podemos ordenar sua interferência nas construções organizacionais do contexto social do grupo reprodutor na formação de suas estruturas.

Por sua vez, o simbólico individualizado-se desenvolve rumo às construções grupais a partir das relações de parentesco ou mesmo de naturalidade territorial onde o indivíduo adquire, propaga e se vê absorvido de igual forma por estruturas estruturantes, às quais o sujeito, ao mesmo tempo em que atribui significados,

igualmente acrescenta valores aos quais atribui graduação de relevância, que por vez transportam a si e aos que deste se aproximam tal grau simbólico, a ponto de gerar uma coesão de índices algumas vezes incomensuráveis em forma ou teor.

Tais construções não fogem da noção dispensada por Bourdieu à classificação ou à lógica operacionalizante da hierarquização das coisas do mundo sensível em gêneros e grupos aos quais, volta-se a referendar, atribui -se valor e arbitrariedade, que por sua vez estabelece -se como estrutura captadora da concepção natural da ordem social em que se insere, capacitando o indivíduo, a cada vez mais caracterizar os significados que atribui à materialização do simbólico.

É importante lembrar, a título de citação, que esta materialização do "sagrado" remonta, dentro do catolicismo romano, à origem desta corrente, sendo que na Idade Média este mercado dos bens simbólicos religiosos ganhou dimensões gigantescas, bem como repercussão social capaz de gerar classificações sociais a partir da quantidade de bens possuídos, crendo-se que tal fator estivesse intrínseco às crenças de salvação, como chega a citar Bourdieu (2000).

Enfim, Bourdieu (2000) assinala como uma prévia conceituação, que o campo simbólico constitui (a si e aos posteriores de si) num "(...) conjunto de aparelhos mais ou menos institucionalizados de produção de bens culturais que tem que levar em consideração os corpos dos agentes altamente especializados na produção e difusão desses bens. (...)".

Marcados com estes elementos, podemos olhar, por exemplo, os hinos proferidos em louvor tanto a Sant'Ana, como a Imaculada Conceição (detalhe, São Sebastião não tem hino ali!). Uma análise das letras revela-nos tanto as constituições de um universo simbólico próprio, como este mesmo nos apresenta as principais referências constituidoras das suas representações.

Ou seja, vendo que a questão do território é importante para o grupo, no hino há claramente notas a elementos da natureza (monte, água, fonte, jardim), marcando uma alusão aquilo que pode ser encontrado no espaço que os envolve, e, portanto hierofanizando-o. Junto destes elementos percebemos, analogalmente, que estas representações de território, anelam-se à condição camponesa dos que o elaboram.

Neste mesmo quadro súplicas: “socorra as misérias” e “Pelo vosso santo nome, nos dareis a consolação” ou “Valei-me Senhora, que vós bem podeis”, que faz-nos lembrar da própria condição do grupo, que por estar ligado ao espaço, está, também, ligado ao sagrado, quando, lê-se: “Mas quem por vós chama, nunca mais pecou”.

Vale, ainda, atentar, para a sutileza em que está inserida uma questão de gênero, onde, apesar de São Sebastião estar no panteão e, portanto, manifestar elementos que são importantes para o grupo, ainda assim, este não está no conjunto de louvores mais imediatos, mostrando-nos, quem sabe, a importância que a ala feminina representa para o grupo, mesmo que, para representá-los ritualmente o gênero que o faça seja o outro.

Isto revela-nos a visão que o grupo faz de si, ou seja, sua representação, assim como ao elaborar fórmulas inerentes a ritos religiosos, edifica, antropologicamente um cosmo particular, onde hábitos e costumes cristalizam aquilo que, na visão do grupo, deve ser.

3.2.1- Mediações entre representações, cultura e religiosidade

O homem, como anteriormente referiu-se, é por natureza carente por ver materializadas suas construções, de maneira a conferir-lhe seus valores e delas receber préstimos, que lhe possibilitem construir uma realidade na qual ele decida viver.

Este tópico procura continuar o elenco de bases teóricas, a par de sustentar a análise proposta, traçando aqui linhas gerais sobre as formas com que a identidade dos homens e mulheres da comunidade de Capela de Sant'Ana do Rio do Peixe perpassa por uma estrutura de representação social na qual o elemento de coesão e estruturação fundamental é a cultura religiosa e esta como designadora de um campo simbólico capaz de nortear aspectos da vida desta comunidade .

Ao analisar os contextos de construção das representações sociais em Capela de Sant'Ana, identificamos a importância dada à história religiosa do lugar em detrimento da sua origem, que é de cunho econômico.

É sobre esta informação que traçamos uma inferência de que além de ser o religioso justificador, no território e para o mesmo, da permanência da gente naquele espaço, é dentro da construção deste mesmo universo simbólico que a memória coletiva recebe cargas de sublevação no que se refere à origem negra sobre a qual o lugar e o conjunto religioso indicam ter sido edificadas, tendo em vista, aquilo que pudermos captar dos discursos e das práticas. Ou seja, a memória coletiva indica-nos que as representações sociais de Capela têm em seu cerne identitário um processo ambivalente, que, em detrimento das necessidades, sustenta-se em sua origem e ora no religioso, que se objetiva na figura da Santa, amalgamadas, ambas as nuances identitárias pelo conjunto simbólico operativo da festa.

Esta, por sua vez, permanece como ritual fundamental sob o qual a comunidade estabelece respostas tanto para o assumir de uma posição coletiva

frente a uma possível origem étnica camuflada, quanto para legitimar a sua permanência numa terra que não é sua, mas que se torna sua em função de sua participação no universo religioso operador da vertente que é a do grupo.

Em suma, ao manifestar os traços mais evidentes de sua representação, o grupo expressa aquilo que quer ser para seus membros uma marca de si, de sua identidade – a condição de serem estes guardiões e, portanto, partícipes da sacralidade que emana de Sant'Ana e igualmente de tudo o que desprende disso, num verdadeiro movimento que entrelaça a identidade do lugar/objeto, com a identidade dos indivíduos.

Ora, tal análise se faz possível já que é do conhecimento dos moradores, que o núcleo populacional emergira das atividades de exploração aurífera, embora sem grandes conhecimentos quanto a detalhes. Todavia percebe-se que a relevância dada ao espaço considerado sagrado é tal que assume posição nuclear nas representações coletivas no local a ponto de causar coesões e conflitos.

Em concordância com Sergio Miceli (*Apud* Bourdieu, 2000), é plausível abordar o simbólico como prática estruturante do grupo selecionado na localidade de Capela de Santana do Rio do Peixe, enquanto entendemos como eixo central dessa discussão, justamente esta ordenação do simbólico como fundamento na construção das realidades e concomitantemente da estruturação de espaço vital, em detrimento à elementarização simbólica resultante das práticas religiosas católicas daquele lugar, não apenas como "obras prontas", mas como aponta Bourdieu, em sua maioria, as determinantes da diferenciação social, bem como, a legitimação destas diferenças em relação a outras, só podem ser analisadas se pautadas no campo das funções sociais oriundas dos sistemas simbólicos, já que podemos entender os indivíduos como, não só formadores da realidade efetiva, a partir do simbólico

produzido, mas também como parte de uma área onde esta realidade é estruturante de um processo de integração global.

Nota-se assim que o simbólico religioso na comunidade em questão, converge para a reverência que é destinada à materialização deste sagrado, a qual os moradores da localidade destinam em atenção e distinção à imagem de Sant'Ana que datava provavelmente do mesmo período de início da aglomeração populacional (1746). Isto é perceptível em suas falas quando, indagados sobre a reação da comunidade tanto diante das histórias da chegada da imagem ao lugar, quanto ao roubo da santa, ouvi-se as seguintes respostas:

“...Ah! eu num vi fala não; diz que foi um viajante, viajante que vei cuma tropa ai diz que ele foi campíá, o home foi e pego lá viu lá dentro de uma buraca tava lá a santa ai ele foi e panho, corto tora de bananera e pois lá dento da buraca e marro a boca e pego a santa e iscondeu a santa e fico aqui...” (MPS)

“(...) Nossa!! Choraru até!! (...) até hoje eu lembro dela, minino, era bunita demais ah, não! A image antiga era de zói azul (...) era grandona, desse porte (...) eu cunheço ela de oi fechado! (...)” (OPS e IDR)

Esta referência é importante para ajudar a perceber que toda “numinosidade” que é invocada a perpassar a identidade dos indivíduos é concentrada, pelos mesmos, através das hierofanias que estes ora perpetuam, ora norteiam rumo às construções geradas em prol das histórias de seus relacionamentos com este simbólico sagrado representado primeiro pela imagem, em seguida ao espaço. Tais ordenações de idéias são constatáveis quando se pode observar um vínculo indireto entre a posse do espaço, visto por estes indivíduos como sagrado, e a própria figuração do sagrado que esteve presente entre eles – a imagem de Sant'Ana – a quem, no passado atribui-se uma grande sorte de feitos miraculosos.

“Perguntou-se: A terra antigamente... esse espaço todo aqui era terreno da santa? - Uns 400 arqueiros... teve um senhor de Pirinope, Cristovo e foi vendeno... – A Santa tem 6 alqueires de terra? – tem! (...)” (MPS)

Para tanto a utilização do simbólico estruturante e materializável, ao assumir caráter de sagrado, vem concomitantemente embutido em momentos específicos que terminam por confluir na festa, ou um rito, elaborados pelo próprio grupo que o opera, outrora pela instituição que o justifica e regulamenta - no caso o catolicismo, que envergam, para tanto, a necessidade de continuidade e permanência, cujas perspectivas convergem com aspectos dentro do catolicismo (tanto ocidental, como oriental, bem como verificável em outras religiões), recebendo o nome de "romarias", que não só assumem configurações simbólico-religiosas, mas também relevância econômica, política e também cultural diversa, convergindo movimentação humana efetiva e itinerante, porém com certa regularidade, as quais Weber (1995) analisa quando aborda:

"(...) No ritualismo, o hábito espiritual que se pretenda alcançar em última instância - e isto é importante para nós -tem caráter diretamente desviante da ação racional. (...) Seu sentido típico é a dispensa de" graça sacramental ": salvação da culpa pela santidade da manipulação como tal, por um processo, portanto, que compartilha a tendência de toda magia a excluir-se da vida cotidiana, mas a influenciá-la (...) Por um caminho diferente e indireto, uma religiosidade ritualista pode atuar eticamente quando o cumprimento dos mandamentos rituais exige a ação ritual ativa (ou a omissão) do leigo e o lado formalista do rito é então sistematizado para formar uma" lei "extensa, de tal modo que, para conhecê-la suficientemente, são necessários um treino e ensinamentos específicos (...)".

Desta maneira, a romaria em voga torna-se pertinente a esta pesquisa, não só quando representa simbolicamente os valores religiosos ("catolicamente" falando, a materialização do dogma de salvação pelas obras) de um grupo, ou de uma região, como também quando consolida a figuração dos elementos humanos

envolvidos tanto na manipulação da tradição, como na construção de sua representação social, que por sua vez caracteriza-se igualmente por um aspecto quase que hereditariamente transmitido às gerações que se sucedem.

Berger (1985) teoriza a construção das realidades percebendo a essência antropológico-sociológica presente nestes fatos quando vê ali movimentos que sancionam tal construção. Berger afirma ser uma exteriorização, o avanço do homem sob o meio, rumo a absorção de possibilidades de adaptação. Pois bem, juntemos a esta prerrogativa, o pensamento de Weber que afirma ser a religiosidade, também, uma ação comunitária, cujas dimensões são prescritas por suas representações, vivências e objetivos.

Na análise sobre a história da comunidade de Capela de Sant'Ana do Rio do Peixe, a designação do "cosmos" eleito como sagrado, direcionado a uma propriedade hierofânica a quem é destinada tal posse, pode ser interpretada em função de, até certo ponto, ser também a busca por perpetuar as possibilidades de permanência neste espaço em detrimento a qualquer outra possibilidade que pudesse afastar o núcleo populacional dali. Prova disto é que, mesmo conhecendo ser de origem econômica o princípio da aglomeração habitacional, relega-se à repetição deste campo a um plano secundário em contraposição à ênfase dada as narrativas religiosas.

Voltando a Berger (*idem*), percebe-se seqüencialmente uma objetivação, quando, através do religioso institucional, e neste caso apontamos a Igreja Católica, passa a ser considerada responsável por legitimar e legalizar esta posse dentro de uma ordem tal capaz de contar apenas com o ideológico-simbólico manifestado no plano perpetuador das tradições por sua vez responsáveis por fortalecer a citada posse, já que não se dá conta de documentos (e isto é verificável nos organismos

jurisprudentes) de documentos delegando este feito, nem da alçada de algum donatário, fazenda real ou estatal, ou mesmo particular que registrasse esta outorga.

Desta forma, chegamos ao que Berger denomina por interiorização ou reabsorção, dentro do qual avalia-se e encontra-se por parte dos entrevistados uma interação com este paradigma gerado pela própria comunidade que é para os mesmos não só premissa quanto à crença de proteção divina (já que se vive no terreno da santa), mas também base constitutiva de um camuflado conflito religioso do qual trataremos posteriormente. Fica, para tanto, um primeiro retrato daquela realidade, onde, como afirma Mircea Eliade, o homem penetra no espaço sagrado a fim de ele próprio tomar parte da sacralidade, determinando para tanto sistemas ritualísticos com os quais este constrói a idéia de pertença e continuidade sagrada.

Através das entrevistas feitas na comunidade em questão, identificamos uma zona de conflito, que é determinada em função da representação social da comunidade da Capela no que se refere à “profanação” do espaço, da suposta ofensa a “memória” e a “propriedade” da Santa, que concomitantemente julga-se ser a causa de um suposto afastamento revelado pelos entrevistados entre a perseverança de seus conterrâneos nas tradições e a interferência externa de romeiros de outras localidades no comando das mesmas.

Ora, tudo começa quando num bloco aferido por nossas fontes como uma grande fatalidade: a imagem de Sant’Ana é roubada do templo por um grupo que chegara à localidade, pelo final dos anos 80, dizendo serem comerciantes e, como se referem nossos interlocutores, começaram fazendo “barganhas”, até que numa noite, já conhecendo o conteúdo de ícones presentes naquele templo, furtaram do lugar um crucifixo de prata, algumas outras peças de menor valor, e talvez o cerne

da fé, da direção, e por que não da identidade dos habitantes do lugar – a imagem de Sant’Ana, como já se referiu.

Entendemos a partir deste contexto, que linearmente o pensamento do grupo de moradores (e mais especificamente, o que se determina para esta amostragem) é que se o terreno é de propriedade da Santa, se os próprios moradores são quase que “guardiões” deste espaço sagrado velado pela presença da imagem a quem se atribui uma série de teodicéias, e se a vida cotidiana gira em função desta certeza, então a ausência desta imagem desvincula qualquer direcionamento.

Um fato análogo a este pode ser encontrado na etnografia que Lima Filho (1999) faz de comunidades camponesas do oeste do Estado de Mato Grosso, quando impactadas pela necessidade de abandonar suas terras em vias da construção de uma hidrelétrica, tem, não só que deixar a terra, mas reconfigurar suas práticas rituais religiosas, outrora fortemente ligadas ao espaço de origem do grupo. Nisto vemos que, para o camponês, terra e religiosidade não são universos distintos, mas categorias culturais de um mesmo cosmo simbólico.

Assim, como afirma o próprio Bourdieu (1992), o elemento humano não é, em quaisquer instâncias, apenas suporte das organizações e suas estruturas, mas prefere lança-lo como ser capaz de dar forma a tais estruturas, realçando formas e contextualizando segundo sua ótica de mundo.

Podemos entender que as sociedades, por mais diferenciadas que sejam, uma vez que elaboram para si estas numinosidades materializáveis encarregam estas de serem responsáveis por adequar necessidades puramente humanas (como a questão do espaço), da legitimação das práticas, etc., sendo que a ausência deste ser sagrado determina o rompimento da perenidade que se acreditava estar constituído o mesmo. Outro trecho de Weber (1995) que demonstra isto é:

“... Se determinada concepção de uma divindade assume ou não o caráter perene e se a ela os homens se voltam a dirigir-se em ocasiões semelhantes com meios mágicos e simbólicos, isso depende das circunstâncias mais diversas, mas, em primeiro lugar, daquela de ser aceita e em que forma pela prática do mágico ou pela adesão pessoal de um potentado mundano, em virtude de sua experiência pessoal. (...)”.

Outro traço perceptível, e que vale lembrar, não é perceptível apenas nesta comunidade, refere-se à aproximação dos indivíduos com o religioso institucionalizado, de maneira a conectar a figuração destas, como personalidades importantes no meio das comunidades, dando-lhes destaque (e verifica-se isto em decorrência da própria formação social-histórica onde a igreja católica assumiu postos de alta patente nas sociedades junto à nobreza) para analogalmente unirem-se as mesmas ganhando com isto, pelos menos dentro das referências locais, destaque idêntico e com o mesmo caracterizando alguma forma de poder simbólico (Bourdieu, 2004).

Na construção da realidade social que se encorpa na comunidade enfocada, percebemos através desta pesquisa que a legitimação do controle das realidades, ou o poder de direção da comunidade é associado à instituição católica, de maneira a manipular ou até centralizar informações e préstimos nas mãos de uma família que conduz as práticas religiosas não-sacramentais, e que principalmente mantém consigo as “fórmulas”, cânticos, rezas, entre outras formas como, por exemplo, abrigar o padre, quando este se faz presente (ou no passado, quando isto também acontecia) associando assim imagem justificadora da presença do representante da igreja junto à pretensa amostra do poder exercido como apresentou-se anteriormente. Não distante, isto gera conflito com outras famílias que levaram tal contenda também para o plano político partidário.

Assim, o poder de direção local, acaba por basear-se não na atualidade, mas no passado, onde tanto em relação à presença do sagrado (a imagem), quanto pela própria constituição das tradições religiosas concentradas principalmente no período da romaria (2^a quinzena de julho) constituía o lugar de um relevo totalmente exaltado tanto para os moradores, quanto para os visitantes.

Prova disto é a própria organização das tradições romeiras, que ordenam a parte religiosa da festa, dando destaque à figura do festeiro que não é quem dirige a parte sacramental da festa, mas é quem organiza a parte econômica destinada à igreja (leilões, etc.), e é igualmente responsável por motivar os romeiros a participarem destes momentos. Importa destacar, entretanto, o simbólico que envolve a figura do festeiro no dia da festa de Sant'Ana (26 de julho) quando em forma de cortejo (e note-se a significação que o termo tem, e que cabe para o momento) quando que, carregando uma coroa de prata e seguido da rainha da festa (que não é a mesma pessoa da esposa do festeiro), junto a outros convivas, e em alguns casos de uma bandinha de música, segue pelo centro do povoado para a missa que abre a parte religiosa das comemorações.

Assim, perfigura-se um outro traço importante da identidade do lugar – a necessidade de formalizar e fortalecer os traços que não só ampliam, como representam a importância do valor familiar. Vale lembrar que, como já dissemos, a família é marca indelével das identidades camponesas, via os papéis que esta protagoniza no devir da vida.

Segundo Bourdieu (1992), práticas simbólicas como esta refletem incomensuravelmente, tanto a necessidade intrinsecamente humana de ver simbolicamente representada sua hierarquia de valores, de maneira basicamente material (capaz de ser reproduzida, ornamentada, cultuada), como também

apresenta a necessidade de, diante da formação sócio-política em que se envolve, ver os grupos a que pertencem os detentores, mesmo que por um período curto (a festa) em relação a uma relativa durabilidade (no nosso caso, uma quinzena em detrimento ao ano), certo grau de um poder simbólico, garantido pela posição que os moradores ocupam (os guardiões da terra da santa!) neste período, que passa a conferir, mesmo àqueles de condição econômica desprivilegiada, condição honrosa e de destaque diante dos demais, pelo simples fato de serem representantes desta posição, com possibilidade de ser vista pelos demais como "sagrada", e portanto carregada de honradez, distinção e privilégios divinatorios, que por sua vez passam a combinar fatores dispostos numa nova forma de luta entre os grupos pelo exercício destes cargos em lugar de necessidades particularizadas (luta entre o profano e o sagrado), como próprio reflexo do campo social em suas mais distintas realidades (política, educação, família etc.).

O simbólico assim assume, em nome da consumação das identidades, o papel de, diante do real, ser a representação deste, segundo a ótica do grupo que o pretenda manifestar, ideologicamente, modulando tal representação dentro de seus quadros de valores, crenças, conhecimentos.

Estas manifestações, quando apreciadas pelo "pesquisador", ou mesmo pelo "leigo- estrangeiro à região (ou mesmo ao grupo)", podem situar-se à mercê de observações, em que cujas algumas sofrem da inevitável condição de serem alvo de interpretações comparativas, em função de possíveis discrepâncias que possam haver entre a realidade do observador, a representação "simbólica" do real observável, e a verdadeira constituição real (muitas vezes diferentes do simbólico apresentado), mas que se insere na construção das identidades local e individual, e

que por motivos de uma ordem peculiar ao grupo, pode ser revelada ou ocultada de acordo com os interesses dos agentes.

Tal posicionamento refere-se à problemática de focar-se o aparente simbólico não como identidade estruturante (e, portanto suscetível de modificações, segundo interesses do grupo operante), mas como realidade estruturada, estagnada em seus signos, em que cuja interpretação, como já se afirmou, varia de ótica entre grupo produtor e grupo observador.

A perpetuação das tradições é manifestada pelo grupo entrevistado como imprescindível, onde se nota ser assim, em função da necessidade de perpetuar a própria identidade do lugar e dos indivíduos, que buscam fortalecer-se na memória da identidade religiosa dos antepassados, traduzida no cotidiano, pela continuidade de permanência no lugar, que acaba por tornar-se um grande santuário oriundo da própria história (o terreno é da santa!). Isto faz com que o institucional católico, por sua vez, aceite e legitime a permanência dos indivíduos, como uma forma de perpetuar as práticas institucionalizadas.

É interessante perceber que a tradição religiosa está intrinsecamente permeando as práticas cotidianas, e apesar de não ser o único motivo de permanência das pessoas no lugar, estas são – as tradições religiosas – norteadoras de muitas estruturas vigentes - “(...) Ah! (...) muito é né pur causa da santa o to como eu to dizem mais é pa negócio, né (...)” (OPS e IDR)

Assim o simbólico que se efetiva no cotidiano da comunidade através de hábitos, costumes, crenças, objetos, segundo Bordieu (1992), torna-se a própria consistência do poder (também simbólico) por parte daqueles que se lançam à frente das ordenações de atos, e em nosso caso, dos atos religiosos, para com isto sobrepor-se aos demais da comunidade, sem que isto gere ao mesmo tempo, nem

total coesão, mas também não gerando completa dispersão dos membros da comunidade frente a esta realidade.

Assinala-se, porém, que este poder simbólico, que em nosso caso parte da crença no sagrado, como já afirmamos, culmina na construção de uma realidade que se transfigura no sentido mais imediato de mundo, ou seja, na própria forma de viver, conviver, gerar e lidar com as mais diversas situações, como pudemos observar nas nossas entrevistas e vivências na comunidade, a partir das quais, legitimadas pela crença na presença da santa em todos os lugares da localidade, todos os atos, até os mais humanos como nascer e morrer, tornam-se vinculados ao espaço sagrado de onde partiu e parte, tanto a identidade dos que foram, quanto a dos que ainda vivem, resgatando-se, nas tradições, as forças para continuar reforçando na memória de seus convivas, a certeza de que a melhor forma de viver é crer que se vive num “espaço privilegiado”, onde até mesmo é o melhor lugar para a “morada definitiva”, como afirmam seus moradores ao referirem-se ao local em que querem ser enterrados após a morte.

Consideramos, então ter plausibilidade nossa hipótese de que as representações dos indivíduos e concomitantemente da sociedade a que estes pertencem, são influenciadas pela religiosidade, e isto se torna mais forte em certos grupos, de maneira tal que são elaborados mecanismos justificadores responsáveis pela perpetuação das realidades sociais simbólicas, a partir desta matriz.

Diante disso, entender a festa de Capela de Sant’Ana do Rio do Peixe, é procurar entender a própria face da comunidade, seus valores, suas necessidades, seus fundamentos, as nuances mais claras de suas representações sociais e culturais, que se posicionam latentemente, entre outros como procuraremos

apresentar a partir do que já dissemos a respeito, assim como dos traçados da análise que propomos.

3.3. Tentando Compreender as Festas

A vida camponesa está organizada de tal forma que, devendo atender às necessidades da vida do homem que nela está inserido, precisa, para isto, alçar organizações com as quais são efetivados laços a par da manutenção não apenas da subsistência, bem como da harmonia, ou cosmificação, como dissemos no capítulo anterior.

Neste contexto, um novo aporte a Wolf (1976) nos conduz à compreensão da importância que assumem aquilo que este autor chama de coalizões, ou seja, o perfil analítico do grau de compartilhamento de pessoas ligadas por um grupo de interesses comuns. Nos espaços camponeses tal condição é alvissareira, visto podermos detectar ali uma intensa e freqüente demanda de esforços que se destinam não apenas a garantir um mínimo calórico, mas, sobretudo, a revitalizar laços que possam estabelecer alguma efetividade harmônica principalmente em se tratando de segurança e alimentação.

Em âmbito análogo, indubitavelmente, encontramos com Mauss (2003) quando em *Ensaio sobre a Dádiva*, abre para nós um intenso e complexo universo de substancial ligação e relevância quer para os aspectos rituais, quer para a própria vida de uma sociedade. Ali fica claramente definido o que Mauss chama de dádiva, considerando-a distintivamente, e que tentaremos sintetizar a par de fazermos pontes entre esta tão conceituada teoria e nosso objeto de pesquisa.

Nesta mesma obra citada, Mauss trabalha com a idéia de dádiva, como já citamos. Entretanto, esta não seria nem mero presente, nem objeto que pudesse

assumir valores de escambo comercial, pelo contrário, a dádiva (podendo ser esta um objeto, um alimento, mas podendo ser ainda uma festa, um símbolo como uma fogueira, por exemplo, como até mesmo uma pessoa, tal como acontecem em tribos indígenas), carrega consigo algo que está intimamente ligado a quem oferece (p.200), e que deve passar a sê-lo de igual maneira e substancia para quem recebe, sendo que este passa a ter, como que numa sistemática de honrarias, a obrigação de reverter à oferta sob o perigo de conjuração, conflito, ou mesmo de atração de desgraças tanto para quem não vê como verdadeiro termo ritual o que lhe fora ofertado, como até mesmo para quem ofertou, sendo, em ambos casos, extensivos aos grupos de que fazem parte.

Entretanto não devemos confundir a dádiva com um outro elemento catártico qualquer, tendo em vista o fato de que, agregado a metéria (objeto) a que esta dádiva está presa, há algo muito maior, inerente ao campo espiritual, que Mauss, assim como Malinowski (1984), chama de *Mana*, ali chamado, pelos polinésios pesquisados por Mauss, de *Hau* (p.197 ss). Desta forma, podemos entender mais do que estabelecer uma *práxis* de direito coletivo, estabelece-se uma estrutura que poderíamos considerar antropologicamente formadora de bases próximas ao que contemporaneamente é conhecido como teologia retributiva, no que se refere a análises da História do Israel Antigo.

Contudo, algo que impressiona largamente o homem pós-moderno enraizado nas relações de base capitalista é, entre outros, a condição de que nas sociedades estudadas por Mauss, bem como por outros citados por este, a dádiva constrói o sentimento de pertença, de reciprocidade, de elo familiar até, sem que estes sentimentos estejam, de qualquer forma, vinculados a alguma estrutura monetária, mas ao contrário afasta-se desta para conceber os verdadeiros sentidos rituais que

são elencados como fundamentais para a continuidade do grupo, dentro de uma atmosfera cosmificante, harmonizante, perceptível quando procuramos olhar aspectos do sagrado e do profano num processo dialético de complemento e ao mesmo tempo de oposição, o que procuraremos esclarecer ao tecermos os fios de nossa análise.

Assim, este mesmo autor trabalha a dádiva, alicerçando-a num conjunto ritual que está internamente dividido em fases, intrinsecamente ligadas, que sobrepõem os meros atos dar e receber, mais se ampliam, numa complexidade intensa, na própria obrigação de dar, e na igual obrigação de receber, sendo que a retribuição não constitui uma obrigação moral qualquer, mas um ato sacralizado, já que um presente dado aos homens tem simbologia direta com ofertas feitas aos deuses, ou à própria natureza (p.203), tendo em vista, inclusive, a necessidade de manutenção de um sentimento de pertença aos beneficiados da graça divina, que se materializa tanto na própria vida, como no que é produzido, indo beneficiar até mesmo os mortos, caros ao grupo (p.204). Tudo isto e todas as diversas formas de dádivas descritas por Mauss são ritualizadas em momentos festivos, o que torna a temática ainda mais relevante a este estudo.

Um exemplo que nos mostra isto com uma aproximação bastante precisa, em relação ao meio camponês no Brasil, são as relações de compadrio muito fortes nos espaços camponeses. Diante deste quadro, Wolf (1976) afirma que circunstâncias como estas são fundamentais, pois, integram a pessoa ou o grupo tanto numa dimensão interna, como também frente às “estruturas de poder e interesses mais amplos” (p.117). Ou seja, através das coalizões o camponês estrutura as ligações de seu cosmos com o da ou das sociedades mais extensas.

Outrossim, traços que assinalam singularmente estruturas desta idêntica natureza são a formação de capitais simbólicos que conferem ao grupo, entre outros aspectos, formas de compreensão do mundo, gestadas e vitalizadas dentro de um perfil análogo àquilo que Durkheim (1989) chamou de formação da consciência coletiva, podendo ser também encontrada sob o nome de ideologia do grupo, como o faz Wolf (1976). Em todo caso, estas formas compreendem, na verdade, todo conjunto de atos, crenças e ritos que venham preencher de sentido a vida individual e coletiva.

Algo fundamental, entretanto, dentro destas consciências ou ideologias, é sua função: inegavelmente são práticas que se desenvolvem em detrimento a qualquer sentimento de crise, pressão ou tensão, podendo, com isso, estabelecer ou aprofundar sentimentos como pertença, ou mesmo parentesco, entre outros. Assim, chegamos a um dos ápices da compreensão weberiana acerca dos objetivos pelos quais o ser humano busca, entre outros, a religião, que seria para viver muito bem durante muito tempo, sendo, para tanto, fundamental o sentimento de equilíbrio consigo e com o grupo, de forma a garantir a integridade ou mesmo possibilitando a reintegração de pessoas, assim como de grupos.

Em meio a esta complexidade, contudo, é preciso que focalizemos os ritos como meios por excelência procurados e exercidos pelo ser humano, em detrimento a alguma busca empreendida por este, diante, igualmente, de quadros, tais como os que matizamos anteriormente. Apresenta-se aqui, então, uma necessidade de discorrermos sobre o que entendemos por ritos.

Na contemporaneidade, um dos nomes latino-americanos, e por que não dizer mundialmente, que mais nos falam acerca dos ritos é José Severino Croatto (2001). Em seu estudo, este autor nos diz que todo rito é verdadeiramente um “feixe”

de eixos simbólicos organizados com o objetivo de dizer algo alçado a fim de estabelecer fixações individuais ou coletivas, que por assim o ser capacita, também para a pertinência/permanência do vínculo social.

Neste ponto, acreditamos já estar evidente o fato de que nossa principal lente, com a qual estamos olhando o espaço camponês é a religião. Sendo desta forma, inegavelmente, devemos considerar que em todas as formas religiosas os ritos são os aspectos que mais sobressaem, visto que, materialmente falando, as diversas organizações deste âmbito ganham relevo social, inclusive pela demanda dos aparatos de que carecem para atingir sua eficácia. (Cf. Croatto, 2001, p.330 ss).

Assim sendo, como é de ciência, todo rito é uma forma de linguagem. Dentro da circunscrição dos universos sagrados, Croatto (idem) aponta para a definição dos ritos que poderiam ser concebidos, ainda, como um conjunto de ações normativamente ordenadas, obedientes à determinada periodicidade, ontologicamente de caráter social, capacitadores de conduções necessárias na permutabilidade de situações de eminente caoticidade para outras de cosmificações.

Em si, os ritos podem ser uma forma, nem sempre consciente, de aproximações entre humano e sagrado, buscada ou praticada por este primeiro com o fim de sustentar a *nomia* social, o que não deve ser entendido como uma invenção humana, estando perfilado dentro da concepção da *imitatio* divina, possibilitando, assim, dentro deste âmbito a ontológica busca pelo sagrado, bem como a conquista de legitimações para realidades, que através destes *links* passam a ter parte com este sagrado. Neste sentido Croatto (idem) ainda salienta que todo rito seria, em seu *ethos*, aquilo que os gregos chamaram de *drômenon*, ou seja, a transposição de crises reais que, dramatizadas, encontram viabilidades para uma re-harmonização.

Além disto, todo rito tem, também, estreita ligação com o mito, sendo que ambos fazem parte de um mesmo universo simbólico. Desta feita, se o mito estabelece, através de uma linguagem verbal a fundação de determinada realidade, a ele cabe não só revitalizar a plausibilidade deste mito, como também estabelecer as atualizações necessárias à manutenção de determinada ordem. Segundo Croatto (2001,p.333)“no rito, os seres humanos fazem o que no mito fazem os deuses”, o que reforça aquilo que este mesmo autor, mas também Eliade (2001) ressaltam como contínua necessidade do estabelecimento do “*axis mundi*”.

Neste mesmo vértice, ganha relevo a observação feita por Croatto (idem) acerca do fato de que muitos ritos essencializam-se por, ainda, estabelecer uma espécie de cronograma ontológico capacitador do processo simbólico de revitalização cósmica, ou seja, há espécies de ritos, em especial, que se incumbem de transpor a vida do indivíduo, ou mesmo do grupo, de uma formatação bipolar (início-fim), marcada pelo estabelecimento de uma provável finitude, para a intersecção cíclica desta - fim simbólico, como princípio gerador do início de um novo e revigorado ciclo, naturalmente prorrogado de qualquer cataclismo.

Sob este prisma, por sinal, podem servir perfeitamente como exemplo o fato de que sendo também rito, as festas, que existem, nascendo essencialmente, dentro de dimensões de caráter agrícola, por mais diversas que sejam as nuances que venham assumir, estas estão perfiladas nesta condição de ciclicidade, que se matiza por sermos, antropologicamente, mantidos pela terra diante da qual a natureza fundamenta um constante processo de renovação.

Mônica Wilson (*apud* Tuner, 1974) afirma que todo rito não é ensimesmado, mas também está profundamente ligado às diversas esferas da vida como podemos observar quando esta autora pontua:

“Os rituais revelam valores no seu nível mais profundo...os homens expressam no ritual aquilo que os toca mais intensamente e, sendo a forma de expressão convencional e obrigatória, os valores do grupo é que são revelados. Vejo no estudo dos ritos a chave para compreender-se a constituição essencial das sociedades humanas.”(p.19)

Partindo desta conclusão de Wilson somos conduzidos a afirmar que não há forma de vida humana que não esteja estruturada em bases rituais. Neste vértice, por sinal, Tuner (1974) conduz uma reflexão perfeitamente nexorável a esta análise que procuramos conduzir. Em sua obra *O Processo Ritual*, enriquecendo-nos com um inestimável estudo sobre a tribo africana dos Ndembos. Nele encontramos, entre outras valiosas contribuições, a reflexão acerca da abrangência ritual marcando as diversas esferas da vida. Ali este autor pontua em dois momentos alternados:

“(...)compreendi que ao menos um conjunto de atividades econômicas (...) dificilmente seria entendido sem a aquisição do idioma ritual pertinente(...). A acumulação dos símbolos, simultaneamente indicativos do poder de caçar e da virilidade deu-me também a entender várias características da organização social ndembo, especial especialmente a acentuação da importância dos elos contemporâneos (...) .”(1974,p.21)

e ainda:

“À medida que nos tornávamos cada vez mais parte do cenário da aldeia descobríamos que com grande freqüência as decisões de executar o ritual estavam relacionados com crises na vida social das aldeias.”

Em primeiro lugar, vemos como indicativa a essa análise, a compreensão de que as festas, em sua essência, são espaços de relevante significação social. É importante considerar o fato de que ali, agentes de naturezas distintas elaboram, difundem e legitimam elementos que transportam o grupo que vive os rituais, para o universo da justificação da ordem social que se vive ou que se pretende viver (Idem), de tal forma que isso não compreende sua totalidade.

Brandão (1981) enfatiza a possibilidade de olharmos para as festas e percebermos nela elementos denominados identificadores. Enquanto espaços de referenciais identitários, as festas se apresentam como campo de investigações importantes, devido ao caráter contrastivo existente entre os papéis assumidos por promotores, agentes, expectadores e outras categorias, que se interagem na comunidade.

Inegavelmente os elementos que já apontamos nos fazem credores da posição de poder afirmar que há, contudo, inúmeros outros elementos que poderiam ser elencados em análises sobre festas. Vale ressaltar, ainda o fato de que, genericamente, as festas são “a forma simplificada e simbolizada da vivência e exposição da própria organização social e dos modos de ser” de uma comunidade, como afirma Brandão (1981), de maneira que, em busca da essência destes momentos, é possível que encontremos as estruturas codificantes da ordem que ideologicamente organiza e legitima o grupo.

Reforçando e retomando o que já afirmamos anteriormente, a principal função de qualquer rito, tal como as festas, é a concretização de vínculos sociais, que assim o são, em função da perene precariedade na qual vive a sociedade, tal como afirma Berger (1985), num perfil análogo àquele apresentado por Simel (*apud* Perez, 2002 p.18) quando este aponta para o fato de que não sendo ontologicamente pronta, a sociedade busca, nos diversos ritos que executa, uma forma de vir a ser, e que passará a existir a partir do momento que se estrutura sob aquilo que este autor chama de sociação –ou seja o fazer-se sociedade, não podendo ser confundido nem com socialização, nem com associação, já que este primeiro processo não está assentado na condição de dar conteúdos, mas forma diante da qual os indivíduos se agrupam a par de satisfazerem seus interesses, o que para Simel, não é a mesma

coisa que satisfação de necessidades utilitárias, mas determinantes que venham dar preenchimento à vida.

Neste sentido, observa Perez (2002), as festas são por excelências rituais onde estas 'sociedades' encontram ambiente propício para acontecer, já que entre outros aspectos, ali também se encontra o lúdico, de forma que a presença deste elemento por si só já conota com a condição do apaziguamento, senão da ausência de tensões e conflitos, o que por sua vez impopiciaria a condução pacífica do lançamento/fortalecimento dos vínculos.

Além disso, afirma Perez (idem), as festas são, também, acontecimentos geradores de possibilidades com as quais o grupo, ou sociedade, pode construir imagens e representações frente à condição de dar vazão à vida coletiva, tendo em vista serem as festas "atos coletivos *extra-ordinários, extra-temporais, extra-lógicos*" (Perez, 2002,p.19).

Esta autora trabalha, em sua análise sobre festas, estes três elementos conduzindo-os na construção de um pensamento norteador da idéia de que sendo a festa um ato no qual a presença de visível comoção e/ou exaltação, consagração, e libertação das estruturas cotidianas e rotineiras, principalmente aquelas tecidas em torno das relações capitalistas, faz destas, então, instauradoras e constituidoras de um mundo ideal que passa a ser objetivo direcionador, mesmo diante das forças que amarram o grupo a uma realidade que possa ser diferente, numa dinâmica que pode chegar a passar pela transgressão no momento da festa a par do estabelecimento de uma nomia. Numa condição, dita por Perez, *extra-lógica*, a ludicidade da festa, diríamos, teatraliza momentos de um "faz-de-conta" dentro do qual perfiguram-se sentimentos tais como igualdade e pertença, e aí se faz um exercício do devir ser.

Sendo assim, como aponta Durkhéim (1989, p.453), as manifestações coletivas de fundo similar, associam o divertimento e a estética, a formas de expressão daquilo que mesmo lhe sendo fundamental, nem sempre é cômico coletivo, ou até mesmo lícito em detrimento a coerções pré-estabelecidas, passando a ser na festa algo próximo ao que o autor afirma ao dizer que tais momentos “fazem com que os homens se esqueçam do mundo real para transportá-los para outro mundo, onde sua imaginação fica mais à vontade”, ou seja, fazem “brincando” ou “dramatizando”, aquilo que na realidade vêem como impossível, mesmo sendo o que desejam conceber.

Ali, expõe Durkhéim (idem), a exaltação traz à tona energias passionais que assumem força no coletivo conduzindo os indivíduos a assumirem comportamentos que fora dali não teriam chance ou coragem de efetivá-los. Desta maneira, o que está em cena não são interesses racionais explícitos, mas expectativas muito mais emocionais, tais como os vínculos sociais.

Esta expressão nos deixa espaço para compreensão da presença, em diversas formas de festa, da dança, da comida, da bebida entre outros com os quais articularemos posteriormente. As festas, entre outros fatores, assumem um caráter pedagógico, de tal forma que ali as gerações têm a condição de referendar aquilo que pode constituir-se em seu *ethos*. É por vias como estas que uma sociedade pode transformar a continuidade de um rito, em nosso caso, de uma festa, em tradição.

A par de discorrermos sobre esta face das festas é imprescindível que busquemos elementos a partir de Hobsbawm (*In* Hobsbawm e Ranger, 1997). Segundo este autor, nem sempre aquilo que se perfigura enquanto fato ou ato considerado tradicional tem suas raízes verdadeiramente fixadas em alguma

ontologia tão remota. Na inebriante complexidade das contribuições que o referido trabalho de Hobsbawm tem a oferecer, ligam-se ao nosso estudo, prioritariamente, as suas observações quanto às distinções ali feitas em torno de demarcar o que venha a ser costumes, tradições, convenções, e em que aspectos poderemos afirmar que há “invenções” em torno destas. Assim sendo, procuraremos aportar no valioso trabalho dos citados autores a par de trazermos com clareza e fidelidade as referências que por sinal fazem *link* direto com a categoria festa.

Afirma Hobsbawm (1997, p.10):

“O ‘costume’, nas sociedades tradicionais, tem dupla função de motor e de volante. Não impede as inovações e pode mudar até certo ponto, embora evidentemente seja tolhido pela exigência de que deve parecer compatível ou idêntico ao precedente. Sua função é dar a qualquer mudança desejada (ou resistência à inovação) a sanção do precedente, continuidade histórica e direitos naturais conforme o expresso na história. (..) O costume não pode se dar ao luxo de ser invariável, porque a vida não é assim nem mesmo nas sociedades tradicionais.”

Nesta direção ainda, sob orientação do mesmo estudo em foco, entende-se que tradição seria, de uma forma exemplar, adereços e atos que dentro de um costume estabelecido passa a fornecer ou destacar certo aspecto simbólico que esteja passível de semantização pelo grupo que, a partir de uma origem, conecta este elemento garantindo-lhe certa permanência em vista a intenção de conduzir este elemento à caracterização que impõe algum relevo que passará a ganhar hermenêutica tradicionalizada, tendo em vista, inclusive, a importante característica de advir de uma fonte que conta com o reconhecimento do grupo ou da sociedade, ou mesmo conduzindo tal grupo a merecê-lo. Em outras palavras, nos diz o autor (p.09 ss):

“Por ‘tradição inventada’ entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado. (...) Contudo, na medida em que a referência a um passado histórico, as tradições ‘inventadas’ caracterizam-se por estabelecer com ele uma continuidade bastante

artificial. Em poucas palavras, elas são reações a situações anteriores, ou estabelecem seu próprio passado através da repetição quase obrigatória.”

Ou seja, as tradições, que podemos entender serem em sua maioria ou até totalidade “inventadas”, como afirma Hobsbawm, são essencialmente mecanismos gestados por grupos ou sociedades a par do estabelecimento de referências que em função da regularidade ritual com que são utilizadas/exercitadas ganham, por parte do grupo/sociedade, autenticidade sustentada, em certos casos, em paradigmas mitologicizados norteadores ou direcionadores da razão de continuidade existencial dos que lhe conferem crédito. Neste eixo, ao tratarmos da Festa de Sant’Ana em Capela, posteriormente, será importante termos em mente esta leitura de Hobsbawm, tendo em vista a estreita ligação que há entre este e os próximos pressupostos teóricos e o caso estudado por nós.

Em linearidade, as convenções, apesar das diferenças assinaláveis entre esta, as tradições e os costumes, podem ser entendidas, *a priori*, como aquele elemento que mesmo fazendo parte do ritual, por determinada decisão do grupo ou de parcela deste, não converge junto à massa em qualquer ganho simbólico, senão, poderemos dizer, cênico, apesar de, como aponta Hobsbawm (1997,p.11), poder vir a adquiri-los, tendo em vista uma possível repetição, que termina por dotá-lo de plausibilidade simbólica, densificadora do costume a que este adere, frente ao conjunto.

O que diferencia, fundamentalmente, a convenção, da tradição, pode sustentar-se frente à condição de ser a primeira, ontologicamente, técnica, e muitas vezes permanecendo no campo do utilitarismo ritual, enquanto as tradições sustentam-se na formação e interpolação de ideologias. Assim sendo, dentro de um quadro ritual, é possível que as convenções mudem em detrimento a própria praticidade ou visão referencial utilitária do grupo ou sociedade que o pratica,

todavia, no que se refere aos costumes e as tradições isso ganha certa improbabilidade tendo em vista de que estes passam a constituir os espelhos diante dos quais o grupo consegue ver refletidos seus principais valores e nortes, de forma que há possibilidade, também, de agregações, ou substituições conjunturalmente explicadas e paulatinamente aplicadas, mas de total mutação, isso não.

Hobsbawm (1997, p.17) ainda traça uma classificação para o trajeto analítico do estudo das tradições inventadas, importante, principalmente, em nosso caso, quando as relacionamos com as festas, que optamos por apontar literalmente aqui:

“Elas parecem classificar-se em três categorias superpostas: a) aquelas que estabelecem ou simbolizam a coesão social ou as condições de admissão de um grupo ou de comunidades reais ou artificiais; b) aquelas que estabelecem ou legitimam instituições, *status* ou relações de autoridade, e c) aquelas cujo propósito principal é a socialização, a inculcação de idéias, sistemas de valores e padrões de comportamento. Embora as tradições dos tipos b) e c) tenham sido certamente inventadas (como as que simbolizam a submissão à autoridade (...)), pode-se partir do pressuposto de que o tipo a) é que prevaleceu, sendo as outras funções tomadas como implícitas ou derivadas de um sentimento de identificação com um ‘comunidade’ e/ou as instituições que a representam, expressam ou simbolizam (...).”

No que tange ainda à possibilidade de substituição das tradições, salientam os mesmos autores, onde as transformações sociais agilizam-se depressa demais, a fragmentação dos rituais em busca de sempre novos e atuais sentidos, ali há abertura para a “invenção” de novas tradições, e maneira a compreendermos que deve haver ali uma coesão de interesses entre oferta e demanda.

É preciso salientar que, segundo Hobsbawm (1997), é perfeitamente possível que sob a égide justificadora de que tempos novos urgem por adaptações a par da conservação de velhos costumes, o que, para tanto, faz-se valer da utilização de paramentos antigos a par da invenção de novas tradições concebendo, assim, a indicação de que no imaginário coletivo surja a idéia de ontologicidade simbólica.

Contudo, a invenção de tradições apontam positivamente, em relação à possibilidade acadêmica, dentro do aspecto de ser, se não pelo envolvimento que atrai, pelo menos pela estranheza que perturba, tornando-se sintomas que indicam problemas na ordem social em que se inserem, problemas estes, muitas vezes envoltos de densos véus tecidos pelo tempo.

Nas festas isto é perfeitamente observável, principalmente nas religiosas, quando, por exemplo, na composição histórica que monta o “nascimento” de uma sociedade elementos peculiares a outras sociedades, outras culturas, outros paradigmas, são alçados e implantados na tentativa do estabelecimento de uma nova conexão fomentadora do que poderá ser um costume. O Brasil é exemplo perfeito disto, quando olhamos para as datas festivas salpicadas em todo ano litúrgico católico, referendando entidades que passaram a fazer parte da devoção popular por obra das formas utilizadas na catequização, bem como da hermenêutica que tal processo recebeu, num entrelaçamento com os sentidos que pertinentizaram o mesmo.

Prova disto é possível de ser percebida quando nos detemos, por exemplo, nas festas de base sincrética, ali o costume e a tradição inventados mesclam-se de maneira que um olhar empírico, leigo verá apenas aquela face tomada como história e que o tempo incumbiu-se de mostrar, e que guarda dentro de si matizes de processos de submetimento, silêncio e massificação institucionalmente legitimada vindas a toda em quadro que se fazem, muitas vezes plasticamente incompreendidos, tendo em vista, entre outros, a presença de elementos de que conjunturalmente ignora-se o verdadeiro fundo ritual, que lhes confere base. Esta analogia pode ser concebida à luz de uma observação de Hobsbawm (1997, p.19) quando estes afirmam que:

“pode-se observar uma nítida diferença entre práticas antigas e as inventadas. As primeiras eram práticas sociais específicas e altamente coercivas, enquanto as últimas tendiam a ser bastante gerais e vagas quanto à natureza dos valores, direitos e obrigações que procuram inculcar nos membros de um determinado grupo (...)”

Esta afirmação ganha mais sentido quando percebemos, por exemplo, dentre as festas do Brasil-Central, em especial no trabalho de Carlos Rodrigues Brandão (1985), onde ele mesmo, ao apresentar-nos a Festa de Nossa Senhora do Rosário de Catalão (GO), deixa-nos ler nas entrelinhas a latência dos costumes negros entrelaçados, como forma de resistência às tradições católicas. Esta observação estabelece possibilidade de ponte com a continuidade do assunto que abordaremos no tópico a seguir.

Contudo, como afirma nossa âncora, Hobsbawm, a complexidade destes elementos muitas vezes, senão na maior parte delas, coloca neblina sobre as bases em cima das quais estes elementos se edificam, impedindo o reconhecimento total das forças que estiveram imbuídas das constituições dos mesmos, assim como em cada aplicação a que estes conceitos podem servir.

Nisto nos aproximamos de Zaluar (1983), quando esta aponta para o fato de que mesmo amparados por alguma ou mesmo por uma diversidade teórica espessa, àquele que está de fora, nenhuma estrutura simbólica presente nas formas de religiosidade popular, e que tanto esta autora, como nós procuramos entender partindo especialmente daquelas que ganham latência nas festas religiosas, será amplamente atingida tendo em vista tanto a polissemia que os elementos simbólicos possam atingir, como igualmente às estruturas mais ontológicas a que estes se ligam perfazendo, pelo grupo que o opera, uma relação de sentidos.

Em nosso caso, especificamente, as análises feitas, em torno dos discursos colhidos, conduzem-nos a um encontro que se estabelece entre as estruturas

religiosas e a necessidade de legitimação do grupo, de seu território, e do que mais esteja inserido neste cosmos, manifesto em sua festa de Sant'Ana.

Em outras palavras nos diz Zaluar, a este respeito (p.64, 983):

“A prática popular espontânea - isto é, fora do controle da Igreja, no manejo dos símbolos que os santos e as associações religiosas constituem sugere qual é a qualidade principal desses símbolos: sua capacidade de desdobrar-se ou reproduzir-se de acordo com o desdobramento e reprodução dos grupos, redes ou categorias de pessoas pelos santos e associações religiosas representados”.

Desta maneira se estabelece um dos muitos desafios com que travamos embate neste trabalho – observar e analisar quais destas categorias estão mais latentes nos diversos momentos da festa, que nos serve de objeto, o que por sua vez, já fazemos entender que percebemos “as possibilidades das tramas” que as entrelaçam.

3.3.1 As Festas no Brasil Central e a Festa da Capela de Sant'Ana do Rio do Peixe

Concordamos com o pensamento de Brandão (1981) e entendemos que as festas brasileiras, em especial as do Brasil Central, trazem consigo peculiaridades importantes. Outrossim, Brandão (Opus.cit.) ressalta que é comum observarmos nas festas rurais do Brasil-Central a importância dada à eletividade de cargos e funções rituais, que nos períodos de festa ganham maior destaque até do que aqueles exercidos, na realidade, por agentes legalmente indicados dentro das esferas políticas.

Assim, é possível indicarmos as festas como, fundamentalmente, rupturas com as estruturas sócio-político-econômicas convencionais, que compõem a rotina anual das comunidades de uma determinada região. Esta forma, vitalmente diversificante, determina que a vida comunitária se organize, com certa

generalidade, num compasso anual que, no Brasil-Central, assume a seguinte configuração: Tempo das águas (final de novembro até março – tempo do plantio), colheitas e festa anual (entre abril e julho), e tempo da seca (abril até o início de novembro). Tal condição, apesar de não ser o enfoque que daremos, mostra, contudo, uma certa ciclicidade com a qual a vida é organizada nesta região do Brasil.

Segundo Hoornaert (1992), o exercício das funções de administração da práxis religiosa esteve, desde o Brasil-colônia, muito mais a cargo das irmandades e suas confrarias, bem como também das ordens terceiras, que evidentemente do clero. Conforme este autor as festas religiosas sempre assumiram, dentro do catolicismo brasileiro, uma peculiaridade singular tendo em vista a condição de que estas eram praticamente a única forma de lazer no Brasil-colônia.

É bem verdade, como nos aponta Zaluar (1983), que no Brasil, as décadas que se iniciam com os anos 40 e seguem daí até o final do século XX e entrada do século XXI estão marcadas por mudanças tanto no plano das relações de produção no campo (e também na cidade), mas também nas esferas organizadoras dos aparatos religiosos dos mais diversos espaços e vertentes, de forma que, igualmente o espaço rural sentiu, de maneiras peculiares a cada realidade, estas mudanças, principalmente frente à presença intensa da formatação sempre mais litúrgica da Igreja Católica, inferindo as práticas populares de devoção, tais como as folias e as rezas de terço efetivamente organizadas e exercitadas por especialistas populares, por exemplo, numa condição secundária ou quem sabe menos representativa daquela que desejava ser apresentada como a legítima presença da instituição.

Mapeando historicamente algumas festas que regionalmente contornam a festa de Sant'Ana na localidade que nos serve de objeto, encontramos-nos

principalmente com a famosa Festa do Divino de Pirenópolis (GO), trabalhada teoricamente por Brandão (1978), entre outros, sendo que alargando um pouco mais as fronteiras poderemos apontar ainda as festas de Nossa Senhora D'Abadia de Muquém (GO)³⁶ e com a romaria de Trindade (GO)³⁷, entre outras. De uma forma geral, é possível percebermos que Goiás tem um roteiro de festividades marcado por comemorações inerentes ao campo religioso. Tal nota não pode ser observada como peculiaridade exclusiva deste universo, mas expressão daquilo que podemos notar como manifestações características das estruturas desenvolvidas a partir destes referidos sistemas de produção que se inscreveram no Brasil desde o período colonial (séculos XVI a XVIII).

Como já citamos em capítulo anterior, a nomenclatura dada às localidades, principalmente neste período da história do Brasil, esteve enraizada na crença católica de “batizar” tais espaços com o nome do santo/a do dia, obedecendo as referências dadas pelo calendário canônico da Igreja Católica Romana. Conseqüentemente, tais datas passaram a ser comemoradas muito mais pelo seu caráter religioso, que pela própria significação civil, que poderia conferir-lhe o simbolismo de “nascimento” da localidade. Assim, é possível percebermos que ainda hoje tais manifestações religiosas continuam sendo o ponto alto da vida destes mesmos lugares que no passado lhe serviram de berço, muitas vezes conferindo com as comemorações de fundação destes espaços.

Podemos ainda aportar na Idade Média e reconhecer que ali se inicia, com mais fervor, este processo que progride gradualmente com a canonização de santos e santas “locais”, tendo como um argumento analiticamente plausível, a necessidade de fortalecimento da urbanidade frente à centralização de cultos a estes/as

³⁶ -Paulo Bertran, 2002.

³⁷ -Amir Salomão Jacob, 2003.

santos/as, sem com isso deixarmos de considerar os folguedos populares, também estes influenciadores da popularização de determinados centros.

Tal fator conta ainda com um sobrepono econômico, haja vista, que estimulando as peregrinações, os senhores feudais e reis teriam possibilidade de aumentar a cobrança de impostos. Entretanto, interessa-nos o fato de que, com essa iniciativa, há o princípio do que poderíamos considerar as romarias³⁸ contemporâneas.

Assim, numa tentativa de seqüência histórica, vemos ainda a Península Ibérica profundamente marcada por manifestações religiosas desta natureza. Alguns estudiosos acreditam que o fato de este espaço ter sido invadido pelos mouros, e conseqüentemente tê-los visto ser expulsos pelos cruzados, fez com que sua população enraizasse a cultura das romarias e mais ainda da adoção de santos e santas “particulares” interpretados como protetores de causas e classes particulares.

Desta forma, por extensão ou mesmo por aproximação, o povo brasileiro tem hoje uma cultura religiosa inegavelmente marcada por festas, cujas origens estão registradas em Portugal e na Espanha, principalmente. Com isso, como já citamos anteriormente, quase todas as localidades brasileiras contam com um padroeiro ou padroeira, de tal forma que, acoplado o calendário católico-romano ao calendário civil, é comum vermos nos mais diferentes pontos do país, feriados “santificados” sendo comemorados como as datas mais importantes para a população.

Nesta vertente, então, vemos a festa do Divino (comemorada como extensão do dia de pentecostes) como manifestação religiosa presente em inúmeras

³⁸ - Vale aqui um esclarecimento frente a opção quanto à utilização do termo romaria, ao invés de peregrinação. Tal opção volta-se tanto em função da origem do termo – ir visitar religiosamente o que há em Roma, como também pela própria semântica que os dicionários aferem ao termo conotando-o

comunidades, e com destaque em Goiás, principalmente em Pirenópolis, onde é possível percebermos os fortes traços históricos sendo anualmente revitalizados. Relewa-nos lembrar, assim, que todas as festas que citamos acima, inclusive a que pretendemos abordar com mais incidência, tem sua origem agregada igualmente por considerável carga determinada pelo processo de miscigenação cultural imposta pelos colonizadores portugueses.

Entretanto, adentrando nosso olhar para lugarejos interioranos, de outras regiões, percebemos que, aqui as manifestações religiosas são diferentes de espaços onde a determinância histórica focalizou como centros de referência objetivada pelos ciclos econômicos. Considerando, no Brasil, por exemplo, o interior, aquele que é chamado poeticamente de "Grande Sertão Veredas" por Guimarães Rosa, ali em Capela precisamos observar uma peculiaridade que singulariza a relação dos grupos com as formas religiosas - a ausência, na maior parte dos casos, de representantes da hierarquia eclesial, ou mesmo de associações religiosas, como as irmandades e confrarias, ambos fomentadores de caracterizações simbólico-religiosas.

Um desaparecimento ou mesmo a inexistência de instâncias desta natureza não pormenorizam as formas religiosas destes espaços em questão, senão, como dissemos, reveste com aspectos diferentes as formas populares do catolicismo brasileiro, como nos mostra Zaluar (1983) e como procuramos apresentar neste trabalho.

Assim, reforçamos aqui que a inexistência das irmandades e confrarias, contudo, corroboram para a possibilidade de florescimento, no campo religioso, de caracterizações inerentes às esferas de interesses mais específicos a cada grupo,

a momentos de viagem a par da realização de festejos de cunho religioso (Dicionário Larousse, 2001).

contribuindo e confluindo, em grande parte dos casos, para a disposição de uma ordenação que, de alguma forma, ordena e legitima uma ordem político-econômica pré-estabelecida, gestando, com isso, personas políticas legitimadas pelas ligações estabelecidas através do aparato religioso, como são os freqüentes casos derivados das relações de compadrio nos ambientes camponeses, tal como aponta Zaluar (1983).

Caminhando para chegarmos a uma possibilidade de tecermos algumas considerações finais, vemos como relevante o retorno a marcos fundamentais, a par de focalizarmos os horizontes com os quais pretendemos operar, sem qualquer pretensão de dizer algo que possa levar a uma definição que pareça encerrar a questão, contudo, buscando conduzir uma provável leitura sobre o assunto. Para tanto trazemos a tona, tanto alguns elementos da gênese deste trabalho, como procuramos focar novas nuances que marcam o momento atual em Capela.

E é com Geertz (1989) que iniciamos o traçado de volta. Para tanto é importante entendermos a leitura que este autor faz acerca do universo antropológico religioso, sendo para o momento, oportuno percebermos qual a sua leitura do conceito de cultura, o que infere diretamente na compreensão de como ele, e também nós trataremos o universo religioso. Geertz (1989, p.103), afirma :

O conceito de cultura ao qual eu me ateno não possui referentes múltiplos nem qualquer ambigüidade fora do comum, segundo me parece : ele denota um padrão de significados transmitido historicamente , incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida”.

Segundo o autor é, antropologicamente falando, com perspectivas práticas, análogas àquela que percebemos em Capela, que o homem vai edificando e modelando a realidade tomando como padrão, não os constitutivos que já acumula, sendo estes os mecanismos com os quais conta em sua empreita, mas os ideais

que projeta, entre eles aqueles que estão agregados ao universo religioso. Isso é possível de evidenciarmos quando o autor afirma:

“Os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o *ethos* de um povo - o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos – e sua visão de mundo - o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas idéias mais abrangentes sobre ordem. Na crença e na prática religiosa, o *ethos* de um grupo torna-se intelectualmente razoável porque demonstra representar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas atual que a visão de mundo descreve, enquanto essa visão de mundo torna-se emocionalmente convincente por ser apresentada como uma imagem de um estado de coisas verdadeiro, especialmente bem-arrumado para acomodar tal tipo de vida.” (Geertz, 1989, p.103-4)

Desta maneira, se há a necessidade de empreender esforços na ordenação de espaços vitais, que tal espaço tenha características daquele que é o parâmetro ordenador, o sagrado, tal como acontece em Capela, assim como em outros lugares. Neste sentido, nos ajuda a compreender tal posição, os pressupostos lançados por Rosendahl (2002), quando a autora nos mostra que tal desenvolvimento de forças e idéias traçadas horizontalmente, ao que expomos, pode convergir na transformação do espaço não por mera condição paisagística ou econômica, mas, essencialmente as ordenações ocorrem em nome da convergência da importância de espaços com este fim numa verdadeira *hierópolis*, ou, onde habita o sagrado, passando os moradores a, gradualmente, participar desta mesma natureza. Esta empreita é determinada num processo mediador, capaz de manter viva a tradição de eternizar os sacrifícios, ou como a própria Rosendahl (2002) lembra de operar o *sacre-faccere* - o tornar sagrado.

Neste sentido, voltando à lógica camponesa, a precariedade do espaço estaria justamente na ausência de terra para plantar e subsistir, desagregação familiar, ou mesmo ter interdições de diversas naturezas frente a esta necessidade. Com isso, buscar pela terra e pela harmonia, ou mesmo zelar pela sua produtividade é responsabilidade de certos agentes, permanentes ou móveis, que através de ritos específicos não só atraem para um determinado espaço as bênçãos à atividade

produtora, como esta bênção pode passar a ser interpretada como direcionada e permanente naquele espaço, o que determina uma sacralidade extensiva.

Desta forma, mais do que emanar do próprio princípio territorializador inerente a formatação religiosa do catolicismo as romarias determinam a crença de que a hierofania passa a ser a determinante geonorteadora de um espaço. Assim nascem aquilo que Turner (1974) fala de cargos rituais, e que Rosendahl (2002) considera ser um passo importante, inclusive, para uma legitimidade política e econômica de funções e profissões, o que se dá então através da religião.

É com os olhos marcados por estes elementos que nos voltamos à Capela. Ali a instituição de uma crença, ou mais que isso, a busca por uma forma de religiosidade que viesse atender a uma necessidade primordial, o uso permanente da terra, fez nascer práticas rituais como a festa, de onde, ou melhor, onde se instalou a função ritual do festeiro.

Ao que tudo indica é sobre ele que recaiu no passado a função de mediar entre o povo e o sagrado, ou entre o povo e os agentes deste sagrado, o “*sacrefaccere*”, que concernente a prática econômica ali desenvolvida, situou-se analogamente em linha direta àquelas práticas apresentadas em estudos como o de Wolf (1976) outrora já trabalhado, onde efetivamente tal sacrifício consistiu em recolher dos agricultores e criadores num próprio ato de dádiva, tal como referendamos em Mauss (2003), para ao fazê-lo atrair não só benesses do sagrado, como para fortalecer os vínculos de solidariedade e cosmificação.

Neste mesmo viés é que entendemos a questão das comidas, presentes na festa. Recordando Brandão (1981), quando este discorre sobre o valor do alimento a partir do meio camponês, vemos em Capela, focalmente na festa, a comida ocupando local relevante no trâmite simbólico que é empreendido. Apesar de não

contarmos com fartos elementos etnográficos que pudessem ampliar esta discussão de maneira mais precisa, somos capazes de pontuar aspectos que chamam a atenção: 1º- O fato da entrega, por parte dos moradores e sitiantes da localidade, entregarem gêneros *in natura* (cereais, frangos, ovos, bezerros, porcos, etc.) para o leilão, ou como contribuição voluntária, ainda, isto ocorrer em razão dos ex-votos; 2º- A condição que leva este festeiro que, como atributo da função, ou leiloa o que é oferecido (se o é no momento das novenas – repasse direto da dádiva ao sagrado, ali representado pela Igreja), ou transforma (cozinha ou assa!) as dádivas que lhe são entregues antes ou durante a festa, adiante repartidas através das mesas de comensalidade, ou, como chamam, do “café do festeiro”, lanche oferecido após cada dia de novena, ou em refeições cotidianas que são oferecidas, como já dissemos, a quem procurar por esta contra – dádiva, tal como lembram as entrevistadas IDR e OPS, ou, também, MPS.

Esta dinâmica, a nosso ver, análoga a apresentada por Mauss (2003), revela tônicas indicativas como a ausência da relação de mero câmbio ou troca, mas de íntegro traço ritual, onde o dar e o receber estão, simbolicamente, direcionando o próprio empreendimento idiossincrático protagonizado pelo grupo, frente à necessidade de interdizer quanto à ordem que o espaço, as coisas e o próprio grupo devem assumir. A transformação dos gêneros, neste sentido, revela, simbolicamente, a transformação da realidade, ali operada segundo o sentimento do *sacre-faccere*, numa realidade que passa a condicionar os parâmetros sobre os quais transcorrerá a própria vida do grupo e do lugar, revelando-nos mais elementos que tonificam a caracterização campesina da comunidade.

Tendo isso ocorrido, não só se passa a ter idéia da circunscrição da bênção, já que antes da festa em Capela houve tempos em que saíam as folias, e com elas

havia a demarcação geográfica da extensão da ação religiosa, como fora através deste primeiro ato em que também se distinguem as pessoas com as quais se estabelece o vínculo para a referida dádiva, assim como para o momento da dialeticidade desta, quando em festa os ânimos passam a gozar de um sentimento de dever cumprido, e, portanto, capacitados frente à possibilidade de dançar, de beber, mas, sobretudo, de comer, pois esta re-dádiva é outra das principais funções do festeiro que reparte com os seus, os frutos de tal labor.

São, ainda, relações desta natureza, aquelas que nos fazem recordar do que afirma Wolf ((1976, p.79), que resgata Hsiao-Tung Fei, quando este faz seu relato etnográfico de uma comunidade chinesa camponesa, onde, em momentos de crise (seca ou enchentes, primordialmente), o líder é aquele em quem a comunidade deposita as expectativas do exercício de um saber mágico que venha extirpar o mal social. Tais cerimoniais, segundo Wolf, serviriam não apenas para estabelecer uma ligação religiosa, como para justificar a posição de liderança assumida, ou mesmo da condição de ligação econômica (patrão-empregado), sendo uns responsáveis, inclusive pelo vínculo religioso dos outros.

No caso de Capela, as estruturas do processar de rituais que fizeram a referida ponte para o estabelecimento dos vínculos religiosos, nos mostram que o exercício da função mágico - religiosa foi sendo alienada³⁹ simbolicamente, do agricultor para o fazendeiro e deste para o dirigente da folia/festeiro, que fora quem se tornara o mediador da referida função mágico-religiosa, entre os anseios populares e o sacerdote, como representante da instituição católica.

Nesta órbita, não podemos afirmar que as características que definem tais fatos ou ritos estejam sustentadas unicamente no exercício de uma função ritual,

³⁹ - Termo utilizado na analogia àquele utilizado nas concepções marxistas.

mas, é muito mais provável, que haja aí uma situação de encaixe na qual função e funcionário (ou candidato ao exercício da função) se integram a par do cumprimento das exigências rituais.

É sumamente relevante que não percamos de vista a condição do elemento carismático, que, performaticamente, possui ou desenvolve peculiaridades identitárias, às quais utiliza para, não só realizar corretamente o rito, como também para, em muitos casos, continuar assumindo uma posição referencial na comunidade, mesmo em tempos não-rituais. Tal posição, nós a podemos assumir sustentados por Weber (1991), mas também por Geertz (1997) quando este, ao citar Shils, diz:

“(...) as dimensões do carisma previamente negligenciadas são retomadas quando ele focaliza a conexão entre o valor simbólico de indivíduos e a relação que estes mantêm com os centros ativos da ordem social. Tais centros, que ‘não tem qualquer relação com geometria e muito pouco com geografia’, são, em essência, locais onde se concentram atividades importantes; consistem em um ponto ou pontos de uma sociedade, onde as idéias dominantes fundem-se com instituições dominantes para dar lugar a uma arena onde acontecem os eventos que influenciam a vida dos membros desta mesma sociedade de uma maneira fundamental.”

Este aporte conceitual nos faz voltar a figura do festeiro da festa de Sant’Ana, não apenas para rememorar seu exercício, o que voltaremos a falar mais tarde, mas fundamentalmente, para compreender um aspecto inferencial, a nosso ver de suma importância: estamos falando da figura de SPS, o BD’O.

Como pudemos constatar, através de nossas entrevistas, as formas atuais não apenas da festa, como dos traços sociais e políticos próprios do lugar, muito há de se dizer o quanto se deve a esta figura, assim como a JPV, o mérito de terem sido ambos os organizadores do atual aparato simbólico com que se compõem os ritos da festa, efetivados por estes quando foram festeiros (em momentos não só distintos, mas, também, alternados), mas, igualmente, sustentada numa forma de

coalizão⁴⁰, fortemente marcada no grupo, já que são a estes a quem a memória coletiva recorre diante da necessidade de rememorar os traços que confirmam a formação dos elementos de economia simbólica de salvação, tal como nos diz Bourdieu (1992)⁴¹, de tal maneira a nos fazer, novamente recordar, a par da compreensão do que se apresenta em Capela, daquilo que é a posição de Wolf (1976), ao se reportar, em seu estudo, a uma situação análoga. Ali este autor diz (p.136 ss):

“A tarefa de ligar a variante religiosa camponesa à estrutura religiosa total da sociedade é tarefa de muitas mãos e cabeças. É uma rede multilinear mais do que uma transmissão direta. Ainda assim, discernimos a direção geral desses processos. Onde o camponês está apto a aceitar o ritual tal como é dado e a aceitar as explicações de suas ações como coerentes com suas próprias crenças, o especialista religioso busca significados atrás dos já conhecidos, lança-se à tarefa de examinar símbolos e rituais, explorando os primeiros significados e esforçando-se em torná-los mais consistentes.(...) Onde a religião camponesa se dirige ao ciclo regenerativo de cultivo e proteção da colheita contra ataques repentinos da natureza, as interpretações de alto nível falam de ciclos regeneradores em geral, com recorrência da vida e da morte. (...) O camponês mantém-se absorvido nos requisitos do seu sistema social limitado; o especialista responde a estímulos mais amplos e configura uma rede social maior. Não que o camponês seja estéril em termos de criação ideológica, mas ele está limitado na sua criatividade por sua concentração em tarefas de primeira ordem, que se expressam no seu ecossistema e companheiros de trabalho.”

È sob um conceitual teórico como este que somos capazes de entender todo o florescimento de um largo conjunto ritual como aquele encontrado na festa de Sant’Ana, em Capela. À agregação desses elementos não cabe qualquer tônica de casualismo, ingenuidade ou puríssimo sentimento religioso, mas, ao contrário, como

⁴⁰ - Cf. Wolf, 1976, p.113.

⁴¹ -Ali o autor trabalha a condição gradual de crescimento institucional das estruturas religiosas, que segundo o mesmo só pode acontecer pela congruência de múltiplos fatores, dentre os quais, ganha ênfase tanto a formação de um corpo de crentes que conferem crédito ao processo, como também depositam ali suas expectativas. Analogamente, o corpo profissional, seriadamente hierarquizado, incumbe-se de construir teologias, e com estas uma crescente economia simbólica com as quais passa-se a determinar um sentimento de atendimento sustentável às mencionadas expectativas,

nos diz Sahlins (2003), em consonância com Lévi-strauss (1957), toda transposição material carrega consigo mais que um mero utilitarismo, mas certamente, uma razão prática, de fundo simbólico.

Neste ínterim, os fundamentos simbólicos rituais, ou mesmo as agregações feitas no processo corrente no qual se encontra o rito, tudo se insere numa lógica que ultrapassa as necessidades de satisfação do sagrado, mas, junto desta, está também a necessidade de plausibilizar as instâncias imediatas da vida, que no universo camponês estão ligadas, fundamentalmente à problemática de posse e utilização da terra, da fertilidade desta, da subsistência enfim, tal como nos diz Weber (1991, p.321 ss.).

Logo, qualquer que seja a natureza do que venha a interferir numa regular nomia das peculiaridades em que estejam organizados estes elementos do nomos camponês, são estes interferentes concebidos como o próprio mal que deve ser conjurado, a par de não intervir, mas, contudo, continuando a mostrar-se como uma ameaça constante frente à própria dinâmica da vida e da natureza, sendo, portanto, essencial que, à medida que estas ameaças mostrem suas nuances, igualmente sejam somados elementos que contraponham sua essência, tarefa para a qual é preciso ter parte com o sagrado.

Desta maneira aquilo que faz parte do ritual está num plano que deve ser lido como um próprio prolongamento do sagrado, legitimados pela repetição constante do mito como narrativa fundadora. Quem está protagonizando tal ritualidade, conseqüentemente, tende a assumir a liderança do grupo, de maneira que o que, a princípio, pode ser visto como estranho, ilegítimo, aos poucos se transforma em

concebendo, então o que Bourdieu nomeia como economia simbólica dos bens de salvação. Não há aqui, todavia, qualquer intenção escatológica.

tradição, e esta vai gerando o sentimento de consacralidade (mesmo alhures ao universo das teodicéias).

Retornando ao objeto em estudo, vemos que estes referenciais são perfeitamente assimiláveis se vamos mapeando tanto o histórico, como o possível simbolismo que pode estar por trás dos elementos, tendo luzes para confirmar a hipótese lançada; vejamos: Voltando à história do lugar, constatada a partir das referências documentais que já apresentamos, não é improvável que tenham vivido ali, mesmo após o declínio do ouro, gentes, outrora, envolvidas nesta atividade, por conseguinte, negros, assim como outras raças, de estado civil livre, perante condições por nós ignoradas, mas com uma particularidade importante, sem qualquer condição de registro desta terra. Valendo-se disso é possível que o Padre Caetano Lobo⁴², sobre o qual apresentamos registro anteriormente, não podendo fazê-lo em seu próprio nome, o fez em nome da Santa, cuja imagem já devia estar no lugar, colocando-se, desta maneira, como mediador e gerente direto entre todo patrimônio material ou simbólico agora pertencente à entidade.

Seguindo a lógica de formulação dos mitos, é impossível dizer que aquele que faz alusão à hierofania do lugar tenha sido composto exatamente neste período, o que não chega a ser improvável, já que é, também, função dos mitos oferecer respostas às crises.

Acompanhando uma possível linha histórica, o declínio do ouro, abriu a espaço para a ascensão da já implantada economia agropecuária, como já dissemos antes. É, pois, nestes quadros que encontramos os ancestrais dos moradores de Capela: gente que pelo espólio do latifúndio, viu ali, espaço para viver, e mais, viver sob a proteção do sagrado. Contudo, ainda hoje, se consegue

⁴² - Cf. Jayme, 1971, p.84-5.

perceber, ao tocar no assunto da legitimidade da posse, o quanto é este um dos pontos de instabilidade, para o qual se buscaram e se buscam alternativas.

Ai é que entra a festa. Toda festa é um tempo consagrado, tendo em vista que, dialeticamente, o lúdico presente ali é, ao mesmo tempo, sinal da baixa das resistências e conseqüente harmonização, como, segundo Pérez (*apud* Passos, 2002), também, tempo das transgressões, onde os excessos dos níveis das atividades vitais e corpóreas conduzem a um esgotamento simbólico, a par das reposições de forças, tornando-se, assim, oposição ao individual, ao utilitário, ao rotineiro. Em outras palavras, se o lúdico da festa indica sinais de transgressão, a festa, em si, ao apontar para uma enorme densidade simbólica, faz pela integração, pelo envolvimento, a instauração de um novo ciclo de, também, novas possibilidades, tal como diz Mériot (*apud* Chianca et Cavignac, 1999): na festa não somos nós mesmos quem participamos do ritual, mas as máscaras do devir a ser.

Ali, quem não é, pode vir a ser, ao mesmo tempo que, quem é passa a atuar sob o papel de quem nada tem, e por isso, deve contar com a solidariedade, ou mesmo pautar-se sobre ela a fim de se colocar, neste tempo, como um entre os seus pares. Voltamos à lógica camponesa de ordenação das classes: o patrão, ali não é dono, mas aquele que, por poder fazer, o faz em nome daqueles que pela necessidade econômica, estão ligados a si, estendendo o raio da benesse que também espera e pode vir a receber.

O empregado não é proletário, mas aquele que engrossa as súplicas levadas pelo patrão-mediador, representado ali por alguém de igual condição que a sua – um fazendeiro que assume o papel ritual de festeiro, em nome de todos os outros, passando a fazer reconhecer as honras que são devidas não somente a si, mas, a todos que como ele podem tomar frente do referido papel.

É assim que, em Capela, entendemos o papel de SPS (Bd'O). Um agricultor, que se torna proprietário, e que passa a buscar a legitimidade não só para si, mas para os moradores, senão para possibilitar a condição de permanência hereditária dos seus no lugar. Mas como o fazer? Pelos vínculos de solidariedade gestados através do resgate de uma devoção, incrementada com o aparato simbólico de uma festa, que, ao que tudo indica, pelo tempo que este se transfere para o lugar, já havia acontecido, mas que estava em baixa, ou não acontecia mais.

O primeiro momento é, como dissemos, o de arregimentar a folia e suas funções (tal como já discorremos). Com isso se revolvem os sentimentos e alinha-se a condição de pertença à devoção, mas também ao que ou quem está inerente a ela, no âmbito prático – a terra e aquele/a que vive nela e dela. Não queremos afirmar, com tal análise, qualquer condição maquiavélica, mas de natural construção simbólica das estruturas campesinas.

Mas, ao que tudo indica, faltava algo que viesse confirmar a sacralidade do que se estava fazendo, de maneira legitimadora, mas também em âmbito simbólico material. É quando percebemos que esta busca pela legitimação, é alçada justamente ao espaço reconhecidamente portador da condição de oficialidade - a sede do município – Pirenópolis, representada, na festa, por JPV. Este é quem trás, segundo as entrevistas colhidas, elementos simbólicos (fórmulas, cantos, material simbólico - a coroa, por exemplo, assim como a dança). O conjunto destas ações nos leva a observar que ao inserir cada passo, cada objeto, é como se fosse trazido para o lugar a própria figura de um poder legalizador, que por ocasião da festa se

instala ali, transformado, simbolicamente, em sede do governo⁴³, numa concretização de uma complexa simbiose cultural entre ambas localidades.

Esta afirmação ganha respaldo quando sabemos, pelos entrevistados, ter sido, também, obra de JPV⁴⁴ a vinda dos elementos já citados, mas também de romeiros de Pirenópolis para os quais, inclusive fora construída uma estrada (para a passagem de caminhões que traziam os peregrinos e suas “tráias”), assim como o principal feito seu – a separação de um espaço onde se davam os bailes, igualmente organizados e patrocinados por este (já que era este quem trazia e os sustentava), entre outros.

Para a compreensão desta carência simbólica, deste vínculo necessário, é preciso termos em mente o simbolismo que se estrutura num suporte de hierarquia, tal qual aquele exposto por Dumont (1992, p.66), onde hierarquizar mais do que dispor de uma escala de poderes e competências é, senão, a necessidade de dar formas à vida social, o que, por sua vez, implica na seleção e adesão a determinados valores que confluem para um sentimento de harmonia social. Não é descartado por Dumont, todavia, que tal escala de valores denotem as estruturas de poder que enraízam e que se enraízam a par destes.

Neste sentido é que entendemos a presença das personagens pirenopolinas no comando da festa, numa apologia, inclusive, a uma possibilidade interpretativa que demanda da condição de que se a hierofania local se estabeleceu com um “bandeirante” que veio de fora trazer a santa para, a partir de então, a tornarem “dona” do espaço em nome de todos os que crêem nela, agora, simbolicamente, é necessário que venham também de fora figuras que dêem continuidade à festa que

⁴³ - Tal como acontece, legal e ordinariamente, com o poder executivo do Estado de Goiás, que volta, uma vez por ano, à sede primeira do governo do Estado, a antiga cidade de Vila Boa, hoje Cidade de Goiás.

⁴⁴ - É bom lembrar que não existe grau de parentesco direto entre JPV e SPS.

instaura, como forma memorial, uma renovada teodicéia, idêntica àquela descrita por Berger (2003, p.65 ss).

Não temos qualquer informação sobre a festa de Sant'Ana em seus estágios anteriores a presença de BD'O e do Sr. JPV, o que nos impede de estabelecermos qualquer comparação. Todavia a leitura que procuramos fazer sobre sua atuação na festa, assim como as vias que condicionaram isto, nos levam a crer na eficácia da consciência daquilo que Dumont expõe. Ou seja, algo que se pode ler nessa conjuntura é um campo de trocas simbólicas, onde não há posição de domínio, mas de complementaridade, de integração, de ordenação conjunta, que se serve do aparato religioso a fim de estabelecer a legitimação essencial.

Tal legitimação, aqui, deve ser entendida no mesmo ângulo conceitual daquele traçado por Berger e Luckmann (1985) onde a legitimidade não deve ser analisada apenas como pressuposto de legalidade socio-político-econômica, mas ainda da convergência dos interesses individuais frente às objetivações do grupo do qual fazem parte, não se sobrepondo a estes, mas, pelo contrário, ajustando-se a estes que estão numa condição prioritária em detrimento à subjetividade. Entre os interesses do grupo podem estar, e geralmente estão, as condições de segurança e prosperidade, para as quais a necessidade de um ou mais de líderes (chefe, sacerdote, pai, comandante, festeiro, etc), perfigura-se como garantia de que a vida continuará dentro do curso proposto.

Assim a festa e os diversos ritos que a compõem são meros adornos, mas, cada qual, é concebido e posto em trâmite, assim como gradualmente assimilado e acomodado pelo grupo, de maneira a, nem sempre, gerar um domínio sobre as polissemias simbólicas, nem mesmo pelos próprios introjetores, muitas vezes, sendo, entretanto, processualmente defendidos como importantes, necessários e

finalmente tradicionais. Contudo, todos os ritos, pelo menos nas festas camponesas, apresentam, focalmente, duas possibilidades: mostrar o que é fundamental para o grupo, assim como repetir a lógica de compreensão da própria ordenação do cosmo – destruir para recosmificar, tal como nos primórdios, onde do caos se criou tudo.

Dentro de uma possibilidade de lermos estes elementos recosmificadores determinados pelos rituais, enumeramos o que na festa de Sant’Ana é uma seqüência litúrgica popular para a mesma festa, onde percebemos uma provável lógica do lugar, assim como as determinações de recosmificação, hierarquia, ordem, poderes, religiosidade, entre outros, em similaridade àquela análise feita por Lima Filho (1999), e que apresentamos a partir de então, sob forma de quadro analítico:

Quadro 4

Leitura Inferencial dos ritos e elementos simbólicos da Festa
de Sant’Ana em Capela do Rio do Peixe

Elemento ou		Recosmificação
Prática ritual	Perigo de caoticidade	

Folia	Perda dos limites, Desagregação dos vínculos familiares extensivos, etc.	Demarcação da ação religiosa que reconfigura os limites onde a ordem renovada atinge - a terra para sobreviver e a harmonia familiar para o fazê-lo;
Doações	Ausência de bênçãos fundamentais para as garantias de permanência e fecundidade:	Ao doar reafirma-se as alianças fundamentais, assim como se aliena e se faz o reconhecimento da condição de liderança, num exemplo concreto daquilo que afirmou Mauss (2003)
Festeiro (coroadado)	Despotismo, tirania ou domínio único = escravidão;	Instauração de um sacerdócio ritual mediador, frente ao sagrado, representado pela instituição (Igreja), nas necessidades do grupo e dos indivíduos, invertendo a ordem firmada.
novena	Segundo Weber (1991), quando o grupo ou o indivíduo não executa adequadamente seus ritos, as bênçãos não vêm.	Enumeração do que será sacralizado, aproximação consagrada dos atores e envolvidos, preparação para o clímax ritual onde se concluirá a recosmificação.
Santos	Perda ou ausência dos referenciais humanos, éticos, morais e práticos reguladores da vida comunitária.	Reafirmação frente à definição dos valores fundamentais para consolidação da identidade do grupo e dos indivíduos, a par de que, também, alcancem os objetivos traçados. Em Capela, vale retomar as atribuições simbólicas dadas aos três santos cultuados nesta festa, lembrando que não recebemos uma explicação plausível da conjunção das homenagens. É um verdadeiro processo de mediação diante do qual santos e povo dão e recebem algo.
Fogueira/fogos de artifício.	Destruição, perdição;	Segundo Mériot (<i>apud</i> Chianca e Cavignac, 1999, p. 9), mais que meramente estético o fogo é o sinal da conjuração das ameaças que, de maneira simbólica, são queimadas, a par de fazer das cinzas nascer o paradoxalmente oposto.
Mastros e bandeiras	Ausência ou perda dos referenciais de centro.	São o estabelecimento de um eixo simbólico material que sustentaria uma ligação entre terra e céu (ou lugar do(s) sagrado (s), tal como o <i>axis mundi</i> trabalhado por Eliade (2001, p 38);

Procissões	Desarticulação, desordem, etc;	Em Capela há duas: Da manhã = reprodução da ordem vigente com pretensão de sacralização; Da noite = Demonstração da ordenação já sacralizada, pronta para o reinício das práticas cotidianas normais. Demonstração de como as coisas devem ser e acontecer.
Leilões	Desajustes entre patrões e empregados, mulheres e homens, etc.	Segundo Lanna (<i>apud</i> Chianca e Cavignac, 1999), o leilão é um ritual simbólico de organização interna do grupo em facções ou subgrupos, frente ao desenvolvimento de um estabelecimento de forças: quem pode comprar/comer e os seus e quem não pode – quem lidera e quem obedece, a mulher que faz e o homem que arremata, o patrão e o empregado; tal condição não extirpa, contudo a dádiva contida ali, no que podemos entender de Mauss (2003).
Bailes	Violência, rivalidades, etc.	Reunificação lúdica: uma <i>con-fusão</i> , segundo Pérez (<i>apud</i> Passos, 2002), ou seja, quando há a expectativa de que a ordem tenha sido colocada em eixos, pode-se baixar as armas individuais que compunham algum sentimento de competição, para o ato final da liturgia, dançar; na dança todos e todas são iguais.

Podemos observar, como o fez Lima Filho (1999), que a presença de elementos fundamentais como fogo, terra, céu, estabelecem pontos nos quais podemos nos sustentar para perceber, a par de afirmar, estarem aqui os fundamentos de um rito de passagem que transmuta uma realidade, noutra, com o fim de equilibrar as forças determinadoras da continuidade da vida cotidiana, para a qual, os valores representados por Sant'Ana, São Sebastião, e Imaculada Conceição, tal como apresentamos anteriormente, formam suportes dos valores referenciais da vida.

Assim, segundo Pérez (*apud* Passos, 2002), as festas são espaços privilegiados onde aquilo que visivelmente se leria como confusão, bagunça, profanidade mesmo, sob a ótica ritual das festas que, reafirmamos, são mais que folguedos são mais que lazer, são empreendimentos sagrados desenvolvidos a par de objetivos específicos frente à iminência de caoticidade, ali deveríamos ler, realmente, a *des-ordem*, ou a *con-fusão*, como formas que assumindo peculiaridades recolocam o ser humano no plano de recondução das realidades a uma nova ordem ou a uma requalificação da mesma.

É neste sentido, por sinal, que reconhecemos detalhes atuais dos quadros da festa de Sant'Ana, tais como as barracas de bebidas e comidas, de bingo, os dois ranchões de dança com som mecânico, o fluxo de jovens de cidades vizinhas, que vêm à festa principalmente em busca de atrativos como os que apresentamos, leva, como se pode perceber nas entrevistas, nos conduzem a uma análise focal.

Ao mesmo tempo em que estes moradores se afastam gradativamente da participação dos quadros litúrgicos (como novenas e missas), aos quais inferem a condição de não saberem mais acompanhar, tendo em vista os novos contornos dados pela caracterização sacerdotal-eclesiástica, próprio reflexo das formas determinadas pelo Concílio Vaticano II (1962), quadros estes muito diferentes daqueles em que alguns deles próprios, como IR, atuavam como atores rituais. Por outro lado o fluxo de pessoas, de comércio, de música, da agitação que configura, na cabeça destes moradores, o perfil da cidade grande, ao que tudo indica, perfaz a condição de atendimento à expectativa de que na festa o povoado de Capela é a sede temporária do município, e, portanto aqueles que são seus moradores devem ser reconhecidos como legítimos proprietários do lugar, verdadeiros cidadãos. Quadro semelhante é apresentado por Zaluar (1983, p.66-7).

Não só por parte da figura do sacerdote que infere outros valores ou outras leituras no contexto tradicional da festa, mas outras mudanças próprias, talvez, das descaracterizações pós-modernas, tal como nos mostra Giddens (1991), vão dando novos contornos a elementos que vão iniciando novos ciclos de conflitos e encaixes. Em 2004, por exemplo, em nome de um voto feito, o festeiro foi uma criança de 3 anos de idade. Trazendo este dado para ser analisado à luz de todo conjunto exposto acerca desta função ritual, percebem-se desconfigurações.

Vale lembrar outro fato que tem acontecido ali, que nos lembra a etnografia de Lima Filho (1999), quando este fala da presença de gente de fora (homens) que passando por uma dramatização ritual, passam a ser incluídos na comunidade do Mamão, na Chapada dos Guimarães (MT). Em Capela, tanto homens como mulheres raramente se casam entre si, o que, ao que tudo indica, mesmo podendo ser percebidos conflitos internos, há um sentimento de parentesco extensivo que gera um certo tabu, ou restrição quanto à questão, de maneira que, a maior parte dos casamentos, são articulados com gente das fazendas vizinhas, tal como se pode ver na entrevista de MJCR (E1) e BCB (E2):

P – E como é que vc veio morar aqui? Vc nasceu aqui?

E2 – Não! Eu nasci na região de (silêncio breve) de placa, Fazenda Lage.

P- E porque que vc veio pra cá ?

E-2 – É por que eu casei com um rapaz daqui.

P- E você sabe porque que a família dele veio pra cá?

E2 –não! (Firme)

P- E vocês trabalham com o que? Seu marido.

E2- Ele trabalha com fazeção de queijo...mussarela

P- Certo. E o seu marido M?

E1- Meu marido é vaquero numa fazenda aqui próxima.

P- E você é daqui ou você veio pra cá ?

E1- Não eu nasci na Fazenda Lage e vim pra cá por que eu casei com rapaz daqui, e eu não morava aqui, eu morava na Fazenda Rio do Peixe, que até então é perto daqui, e lá tinha uma escola onde eu trabalhava, só que a escola fechou por falta de aluno e ai eu fui transferida pra cá. Tem sete anos que eu moro aqui, sou professora aqui.

Tal condição nos leva a reforçar a posição assumida de serem, também nesta sociedade camponesa, a perpetuação do grupo, como reflexo das expectativas de fecundidade, mas também de continuidade da posse, a tônica dos elementos de essencial importância para o grupo, diante de e para os quais, a permanência do mito e da festa como revivificadora deste primeiro, sustentos de caráter fundamental.

É possível, ainda, ler tal fato numa menção simbiotizada das mutações ocorridas nos quadros sociais e rituais da comunidade, em conexão, quem sabe, com a condição de não ter havido, a pelo menos vinte anos, mais giros de folia, passando a serem os casamentos o meio de integração direta entre o lugarejo e as fazendas da região, não se deixando perder as “conexões sociológicas de subsistência alimentar”, (Lima Filho, 1999), mas também de seguranças na comunidade, pois a ausência da moradia implica numa possível perda de legitimação territorial.

Isto pode ser percebido na seqüência desta última entrevista apresentada, quando as entrevistadas mostram-se conscientes de que ninguém do lugar possui qualquer documento que legalize suas situações, impedindo-os, inclusive, da participação em programas governamentais a agricultores de baixa renda. Entretanto nem isso os desestimula a deixar o lugar, já que morando no terreno da Santa, entre outras benesses⁴⁵, não se sentem ameaçados de despejo.

Contudo, isso é fonte para outro conflito interno na comunidade. Se outrora BD'O assumira, junto a JPV é, a condição de “sacerdote camponês”, intermediando “um tempo cosmológico (sagrado) e um tempo social (economia, compadrio (...))”(Lima Filho, 1999), com reflexo imediato na composição da ordem política do

⁴⁵ -Em função de não haver qualquer registro de quaisquer imóvel do lugar, ninguém paga impostos desta natureza, nem mesmo água que fora encanada de uma mina natural próxima, e é distribuída para todos gratuitamente. A cobrança de energia elétrica é feita em cima de cálculos próprios à Cia. de fornecimento.

lugar, o que parece ter ficado mais forte em BD'O, que ao deixar as ordenações do sagrado nas mãos de JPV, nem por isso se aparta completamente desta função, tal como já dissemos.

Com a morte de ambos, as posições de líder político e líder ritual, passaram de BD'O, para sua filha mais velha RSP, e de JPV, para seu filho DPV, e deste, já em 2001, ano em que este fora festeiro, para sua filha AOV. Um fato notório mostra esta última transição, assim como o reconhecimento da função ritual como inerente a este núcleo: o festeiro sorteado em 2000 alegando ter estado embriagado no momento da sorte, bem como ter se tornado evangélico, vendo-se, assim, impossibilitado de conduzir à festa, alertado quanto à importância da mesma, buscou em AOV referência para solucionar o problema entregando-lhe a função que, segundo fala da própria, assim como de outros como OPS e IDR, seria representante do baluarte da festa, o Sr. JPV, que segundo nos conta OSS, era conhecido em Capela como "Paizão"⁴⁶. A mesma assumiu a festa, segundo ela fazendo jus à consideração e à tradição da família, momento em, não se desfazendo da distinção hierárquica familiar, passa a seu pai o cargo. Vale, contudo, ressaltar que mesmo em anos em que não assumem cargos eletivos na festa, é esta família, e principalmente, AOV quem é vista como baluarte das tradições de ordenação dos ritos religiosos na festa.

Assim como no passado, ao término da festa o cargo de referência da condução religiosa volta à família de BD'O, como sempre voltou (de JPV, para este, apoiado muitas vezes por IDR, ao que tudo indica alguém que autorizado por BD'O era o zelador do templo, apesar de que, quem era o guardião das chaves do templo

⁴⁶ - Cf. em Zaluar, 1983, p.45 ss. as inferências traçadas pela autora acerca de termos com peso idêntico a este.

era a família do líder.). Fora, inclusive sob a guarda de BD'O, que acontecera o roubo da santa.

Com a morte deste último em 1999, como dissemos, sua função, mas mais do que isso, sua liderança passou a ser exercida por RSP, sua primogênita. Apesar de não nos pautarmos aqui por iniciar uma discussão de gênero, vemos que numa ordem comum de associações camponesas a liderança feminina, que não aquela determinada por uma ordem matrilinear, poderia ser conflitiva. Todavia ali, apesar de as mulheres não se sentirem à vontade na declaração de uma forte influência feminina na ordenação social, ainda assim parece-nos que a figura de uma santa, e não de um santo como proprietária do lugar, alimenta este protagonismo.

Voltando a questão da autoridade não só ritual, mas quanto ao foco impresso por essa nas formas de organização política de um grupo, aquilo que então percebemos antes sob a figura de BD'O, como já expusemos, com sua morte fora herdado por RSP. Ler tal, a nosso ver, tem igual similitude àqueles apresentado por Dumont (1992), mas igualmente nos ajuda a entender, não só a condição da liderança, assim como a hereditariedade da mesma, um aporte em Geertz (2002, p.186-7) quando este diz:

“No centro político de qualquer sociedade complexamente organizada (...) sempre existem uma elite governante e um conjunto de formas simbólicas que expressam o fato de que ela realmente governa. Não importa o grau de democracia com que essas elites foram escolhidas (normalmente não muito alto) nem a extensão do conflito que existe entre seus membros (normalmente bem mais profundo do que imaginam aqueles que não são parte da elite); elas justificam sua existência e administram suas ações em termos de um conjunto de estórias, cerimônias, insígnias, formalidades, pertences que herdaram, ou, em situações mais revolucionárias, inventaram. São esses símbolos –coroas e coroações, (...)–que dão ao centro a marca de centro e ao que nele acontece aura não só de importância, mas algo assim como se, de alguma estranha maneira, ele estivesse relacionado com a própria forma em que o mundo foi construído”.

Recentemente, fatos marcam as disposições do exercício desta liderança de RSP. Primeiro fora à chegada de evangélicos, que como nos coloca Wolf (1976) em

termos das formas de reconfiguração camponesa, podem chegar a abandonar os registros cerimoniais tradicionais por necessidades e influências de ordem diversa, inclusive a de experimentar outras ordens cerimoniais que pela incidência de um menor custo cerimonial terminam por desenvolver um sentimento de maior inclusão.

Isto é possível ao olharmos para o histórico da comunidade em questão, mas segundo OSS, a grande força do movimento migratório se deu, focalmente, em detrimento ao alto índice de alcoolismo da comunidade nos anos 80. Não temos, contudo, elementos suficientes para transcorrer uma análise mais profunda do fato. Somente apontamos a condição de ser conflituosa a presença de uma Igreja Evangélica (Assembléia de Deus), lida pela comunidade católica como intrusa (já que a terra é da Santa!), o que, de alguma forma desfoca, mas não diminui, a força da liderança de RSP, visto ser a ela que muitos recorrem quando necessitam de auxílio para as diversas necessidades do cotidiano.

Outro aspecto, este, atualmente, mais latente, é a presença de um vereador eleito pela comunidade para a Câmara Municipal de Pirenópolis, o sr. MDR, que não contando com o apoio da líder para se eleger, fracionou, politicamente, a comunidade passando a ser também foco de referência para a comunidade diante da representatividade junto à sede do município, gerando, inclusive, certa perseguição e entraves às solicitações de RSP e dos seus. Um exemplo disso é, segundo nos conta à própria RSP, mas também MJCR e BCB, é a chegada, sempre mais freqüente na atualidade, de pessoas que sabendo da realidade do lugar, bem como, principalmente, influenciadas pelo vereador, tem buscado refúgio no lugar procurando construir suas casinhas, sem contar, todavia com o consentimento de RSP e dos seus, que segundo nos mostram nossos entrevistados, reagem a tal

propósito destruindo pela madrugada aquilo que fora construído durante o dia, como uma forma de representação da autoridade desta líder.

Ainda assim a figura de RSP continua como ícone da comunidade, tanto que se percebe que, chegando-lhe a idade a mesma tem preparado sua filha, CPR para assumir seu lugar, mostrando com isso, a formação de uma nova tradição – a de líderes femininas no campesinato de Capela, o que chega a ser, de certa forma, peculiar para a região, se nos lembrarmos de que Capela dista apenas 3 km de Lagolândia, terra da famosa “Santa Dica”, estudada por Vasconcellos (1991), assim como, para ser melhor entendida, é relevante lembrarmos das importantíssimas observações de Zaluar (1983, p.108 ss) acerca do protagonismo feminino nos espaços camponeses.

Assim é o universo de Capela de Sant’Ana do Rio do Peixe: uma forma, dentre as várias de catolicismo popular, em embate de resistência e reconfiguração em relação ao catolicismo oficial, mas, também, em luta, diante das próprias vicissitudes que as re-identificações que elementos externos têm determinado no ambiente interno da comunidade, exigindo novas assimilações e interpretações simbólicas, vivendo as exigências e alegrias da vida camponesa, agora sempre mais agredida pelas formas de espoliação da terra, de quem nela trabalha e de quem dela depende, por uma economia de fundo essencialmente capitalista moderno, ou invés da solidariedade camponesa tradicional, por interferências políticas e culturais externas, mas, por outro lado, também pela certeza que a festa virá a cada novo ano trazendo as esperanças de que Sant’Ana continuará protegendo (cosmificando!) o mundo particular daqueles/as que moram na terra da Santa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Partindo destes últimos elementos que levantamos, traçando aquilo que percebemos ali enquanto crises, ou seja, o roubo da imagem, a chegada de uma vertente religiosa “concorrente”⁴⁷, e sobretudo da chegada de pessoas estranhas à lógica do lugar, procuramos entender a condição do que chamaríamos da necessidade do conflito que se estabelece na comunidade em questão, tal como um paradoxo que alinha forças na ordem de vermos a tradição ser ameaçada pelo novo, ou a força de organização camponesa coalidida, ameaçada pelo estrangeiro, e principalmente o reflexo disto tudo frente a condição de plausibilidade da festa⁴⁸.

Neste sentido vemos como válido voltar à hipótese norteadora de todo o conjunto: os fatos que construíram e fazem permanecer a vida da comunidade em Capela, se alicerçam num aparato simbólico, que envolve um pressuposto mitológico, uma crescente agregação de símbolos religiosos ou não, circunscrito eixo de relações sociais e principalmente a estruturação de uma tradição –a festa. Este conjunto teria como fim próprio e objetivo a condição de justificar, ou mesmo legitimar uma posse e permanência territorial de origem dúbia? Ou haveria motivos relacionais que apesar de não divergir deste primeiro, o ampliariam? Neste caminho,

⁴⁷ -No que se refere a condição de toda vertente, enquanto portadora de bens simbólicos de salvação.

ousamos, aqui, apontar algumas pistas que constroem os “mapas para a festa”, na mais direta assertiva daquilo que é fala de Otto Maduro (1995).

O traçado atual destes mapas nos conduz a refletir quanto à permanência e pertinência da festa no espaço de Capela, na tentativa de responder à hipótese traçada. Tal busca infere a condição de que o momento atual imprime à comunidade uma estruturação nova, para que, vivendo numa condição de confronto com traços da modernidade, caracteristicamente, desagregadores, determinando conflitos de ordem interna e externa, tal como apresentamos, o que não é uma realidade tão nova para o grupo, mas que nem por isso deixa de colocá-lo numa situação-limite, análoga à reflexão determinada também por Parker (1995).

Neste sentido as falas apresentadas, tanto nos trechos incluídos no corpo deste texto, mas também outros que podem ser encontrados nas demais entrevistas nos deixam ir de encontro de que a percepção da complexidade da realidade que mesmo não sendo compreendida dentro de uma ótica homogênea, nem por isso pode ser tida como ingênua. São, acima de tudo maneiras de ir lidando com os conflitos, e dentre eles, a nosso ver, o de perguntarem-se: a festa ainda tem razão de ser enquanto representante de nossos valores aspirações atuais?

Mas do que termos alguma resposta definidora da questão, é relevante entendermos que nos defrontamos aqui com a condição de nos colocarmos sob a condição de que, enquanto olhar acadêmico, o fundamental é que entendamos serem as motivações das iniciativas humanas, quaisquer que sejam elas, acentuadas, por condicionamentos também desta ordem, tornando-se imprescindível que, também concebamos que por trás de cada gesto, cada objeto, cada palavra, entre outros, está um universo de significados sobre os quais as ciências poderão

⁴⁸ - inclusive num momento em que o Padre, por não estar interessado na lógica histórico-antropológica da festa, insere ou retira elementos que para ele, enquanto representante romano, não

inferir possibilidades apenas, mas jamais esgotar uma densidade polissêmica que só pertence ao indivíduo ou grupo que dele faz parte ou que do mesmo se serve.

Assim, em se tratando do fato de que as formas religiosas são, também em sua essência, estruturas ofertantes de sentido para os condicionamentos da vida, vale a recordação daquilo que propõe Geertz (1989), ou mais, em Hobsbawm e Ranger (1997), elementos que carecemos para compreender que tradição e inovação são antagonismos que, em detrimento às configurações da realidade, podem passar a condição de serem o principal desafio a uma comunidade que precise re-identificar-se para construir formas de sobrevivência.

Sob estes pontos, olhar para o que acontece em Capela, partindo das referências históricas mencionadas, dos elementos etnográficos encontrados e, sobretudo, da vivência e observação da festa de Sant'Ana em si, leva-nos a considerar as formas religiosas ali traçadas como depositárias de sentido, assim como resposta a posicionamentos sociais que buscam, incessantemente, neste campo argumentos legitimadores.

Tal como afirma Lemos (1998, p.320), num condicionamento que anela indivíduos a um grupo, e este a uma estrutura dotada de sentido, abrangência e aceitação social, fazer parte de um vínculo religioso torna as pessoas partícipes de um sentimento universalizante, ou dotado da capacidade de interpretar a própria condição da vida como inerente aquilo que lhe inspira força e perenidade – o sagrado, que em Capela converge para Sant'Ana.

Fazer acontecer à festa de Sant'Ana, nesta comunidade, é dizer da própria comunidade, de suas bases e estruturas, a saber, valores, lógica sócio-político-econômica,, além das formas de relações que esta trava com outros grupos e

espaços, de maneira a percebermos nesta organização uma complexidade que não se encerra, mas que pede renovação, dialeticamente, à medida e que surgem os conflitos.

Sob este enfoque não nos cabe afirmar ou negar se os santos do lugar ainda estabelecem relações com sua lógica camponesa em seus traços atuais. Contudo, é preciso focalizar a perspectiva de que nos gestos, nas falas, e mesmo no estabelecimento de alguma distância entre as formas rituais tradicionais e atuais não incide em podermos dizer que a religião deixou de ter sentido para os moradores de Capela, mas, pelo contrário, defrontamo-nos com novos encontros entre uma gente e sua forma de considerar o sagrado, até por que vemos perfeitamente haver um sentimento que os liga a terra e ao sagrado perfigurado em Sant'Ana.

Desta ordem nossa análise centra-se em dizer que, se por um lado os elementos rituais da festa estão informando quanto ao quadro que mostra a fisionomia mais evidente do conflito entre realidade, expectativas e simbolismo do grupo, por outro lado a dinâmica humana e lúdica da mesma festa continua essencial, pois, é ainda por meio dela que acontecem os encontros entre os antigos e novos amigos e parentes que são ainda uma força que corrobora para que a mesma festa continue importante na vida anual da comunidade.

Não só por isso. A estrutura econômica da vida que fornece a maior parte dos elementos que poderíamos considerar como base para a organização e continuidade da vida, são de fundo camponês. A questão que vem à tona aqui são as próprias re-configurações, que também têm transformado as formas originais de campesinato, de maneira que notícias do alargamento da fronteira de fazendas, mobilizadas, por exemplo, pela especulação imobiliária, assim como por formas modernas de utilização da terra, e como não poderia deixar de ser, formas pouco

rotineiras de configuração das relações de trabalho, algo que não é possível de ser percebido apenas nesta região, mas como a própria face do campesinato nacional brasileiro, tornando-se ameaça, também para a comunidade de Capela.

Não deixamos, ainda de atentar para questões que, lançadas durante todo o trabalho, não receberam extensiva discussão, tais como as que se ordenam a partir de questões étnicas (afro-descendência), gênero, e mesmo outras, de caracterização etnográfica deste grupo em estudo, ficando como limites reconhecidos, mas sobre os quais pretendemos alargar fronteiras em estudos posteriores.

Diante deste, mas também de outros limites vividos pela comunidade hoje, e apresentados aqui anteriormente, consideramos que a festa ainda continua a ser mecanismo não só de permanência, mas, sobretudo de uma forma de continuidade que se metamorfoseia, trazendo para o centro da própria festa direções que vão se acomodando e se adequando ainda dentro deste grande espaço de ordenações simbólicas que ainda são as festas, confluindo, sobretudo para que não se percam as antigas dinâmicas de inclusão social, que vão se integrando frente a modernizações, conflitos, ajustes, acomodações, sacralizações e formação de novas tradições, numa dialética frente a qual não nos vemos capacitados a dizer quanto a qualquer teleologia.

Nesta direção, enfim, novos valores, novas formas de vínculos, novas interpretações, assim como novos simbolismos, como dissemos, como novas maneiras de formar lideranças (ou de mantê-las), as leituras da própria maneira de crer convergentes a reconstruções emblemáticas, devem convergir afuniladas em novas faces rituais, que integrem a leitura da Igreja (ou mesmo das Igrejas, presentes no lugar).

Ou seja, se a festa, em seu *ethos* informa-nos quanto às formas rituais de passagem de uma situação caótica (perigo de perda da terra), para uma cosmificação (santificação do espaço que passa a ser reconhecido por todos e utilizado pelo grupo), mínimas são as possibilidades de que a mesma venha a desaparecer com as mudanças, sendo que isso não infere que sua composição litúrgica continue, o que incide que, em função das exigências sócio-econômicas e políticas, o grupo faça uso de sua condição antropológica para determinar símbolos e com esses, ritos que indiquem para novos escopos sacralizadores destas novas realidades, de forma a que venham confluir para que morar na terra da santa continue a ser a expressão mais tênue de contar com o sagrado para “ir tocando em frente”, como nos diz o cantor Almir Satter.

REFERÊNCIAS

ABRIC, Jean-Claude. *A Abordagem Estrutural das Representações Sociais*. Trad. Pedro Humberto F. Campos. In: MOREIRA, Antonia S. Paredes; OLIVEIRA, Denize Cristina (orgs.). *Estudos Interdisciplinares de Representação Social*. 2ªed. Goiânia: AB editora, 2000.

ACERVO HISTÓRICO OFICIAL DO ESTADO DE GOIÁS - Especificamente no que tange à documentação do município de Pirenópolis, Caixa nº 01- pesquisa executada em jan. 2005.

ALENCASTRE, J.P.M. *Anáís da Província de Goiás*. Brasília: Editora Ipiranga, 1978.

ALVES, Rubem. *O Enigma da Religião*. Petrópolis: Vozes, 1975.

ANDRADE, Maria Antônia Alonso. *A Identidade como Identidade e a Representação da Identidade*. In.: MOREIRA, Antonia S. Paredes; OLIVEIRA, Denize Cristina. (Orgs). *Estudos Interdisciplinares de Representação Social*. 2ª ed. Goiânia: AB Editora, 2000.

ARANTES, Antonio A. "*Patrimônio Cultural e Referencias Culturais*" In Patrimônio Imaterial 147. Rio de Janeiro: tempo Brasileiro.2001.

BECKER, Howard S. *Métodos de Pesquisa em Ciências Sociais*. São Paulo: Hucitec.1999.

BERGER, Peter. *O Dossel Sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião*. Tradução: José Carlos Barcellos. Paulus: São Paulo, 1985.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *A Construção da Realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. 22ª ed, Trad.: Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 2002

BERTRAN, Paulo. *História de Niquelândia*. Goiânia: Zerano editora, 2002.

BOFF, Leonardo. *O Despertar da Águia – O dia-bólico e o sim-bólico na construção da realidade*. 14ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

BOSSI, Ecléa. *Memória e Sociedade: lembrança de velhos*. 3ª ed. São Paulo: Cia. das Letras, 1994.

_____ *O tempo vivo da memória: Ensaio de psicologia social*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

BOURDIEU, Pierre. *A Economia das trocas simbólicas*. Trad.: Sérgio Miceli, Silvia de A. Prado, Sônia Miceli, Wilson Campos; Col. estudos; 3ª ed.; São Paulo: Editora Perspectiva, 1992.

_____ *Razões Práticas: Sobre a teoria da ação*. Trad.: Mariza Corrêa. Campinas (SP): Papyrus, 1996.

_____ *O Poder Simbólico*. Trad.: Fernando Tomáz. 7ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

_____ *Coisas Ditas*. Trad.: Cássia R. da Silveira e Denise M. Pegorim. São Paulo: Ed. Brasiliense, 2004.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O Divino, o Santo e a Senhora*. Rio de Janeiro: Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro/FUNARTE, 1978.

_____ *Plantar, Colher, Comer: um estudo sobre o campesinato goiano*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1981.

_____ *As Cavalhadas de Pirenópolis - Um Estudo sobre representações de Cristãos de Mouros em Goiás.* 2ªed.Goiânia: Oriente, 1981.

_____ *A Festa de Santo de Preto.* Rio de Janeiro: FUNARTE/ Instituto Nacional do Folclore; Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 1985.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues; RAMALHO, José R. *Campesinato Goiano.* Goiânia: Ed. UFG, 1986.

BRANDÃO, A.J. Costa. *Almanach da Província de Goyaz (para o anno de 1886).* Coleção "Documentos Goianos" nº 01. Goiânia: Editora da UFG, 1978.

BUENO, Eduardo. *A Viagem do Descobrimento – A verdadeira história da expedição de Cabral.* Coleção Terra Brasilis. nº I. Rio de Janeiro: Objetiva, 1998.

CALMON, Pedro. *História do Brasil – Século XVI – As Origens.* Vol. I. 2ª ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio editora, 1963.

CAMPOS, Francisco Itami Campos. *Goiás, formas de ocupação: "...uma população sem terra, numa terra despovoada..."* In.: Sociedade e Cultura, 1(1), Goiânia: UFG. jan./jun.(1998).

CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade.* Trad. Heloisa P. Cintrão e Ana Regina Lessa; Trad. Do Prefácio da 2ª ed. : Gênese. 4ª ed, São –São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 2003.

CAVIGNAC, Julie Antoniette. *Festas e Penitência no Sertão.* In.: Vivência, Natal (RN) : UFRN/CCHLA. Vol13, n.1 (jan/jun.1999, p.39-54).

COSTA, Cléria B. da e MAGALHÃES, Nancy A. *Contar História,Fazer História-História, Cultura e Memória.* Brasília: Editora Paralelo 15, 2001.

CROATTO, José Severino. *As Linguagens da Experiência Religiosa - Uma Introdução à fenomenologia da Religião*. Trad.: Carlos Maria Vásquez Gutiérrez. Col. Religião e Cultura São Paulo:Paulinas,2001.

CUCHE, Denys. *A Noção de Cultura nas Ciências Sociais*. (Trad. Viviane Ribeiro). Bauru: Editora EDUSC.1999.

CURADO, Glória Grace. *Pirenópolis - Uma cidade para o turismo*. Goiânia: Oriente, 1980.

DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus - O sistema das castas e suas implicações*. Trad.: Carlos Alberto da Fonseca. São Paulo: ed. USP, 1992.

DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*.O sistema totêmico da Austrália. 2ª ed. Tradução: Joaquim Pereira Netto, Paulus: São Paulo, 1989.

ELIADE, Mircea. *Mitos, Sonhos e Mistérios*. Col. Perspectivas do Homem. Lisboa: Edições 70, 1957.

_____ *Imagens e Símbolos - Ensaio sobre o simbolismo mágico religioso*; prefácio: Georges Dumézil; tradução : Sonia Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____ *O Sagrado e o Profano - A essência das religiões*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*. 1ª ed. Rio de Janeiro, RJ, Jorge Zahar Editor, 1933.

ERICKSON, Victoria Lee. *Onde o Silêncio Fala – feminismo, teoria social e religião*.(Trad. Cláudia G. Duarte).São Paulo: Paulinas, 1996.

ESTERCI, Neide. *Et al. Fazendo antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora DP & A, 2001.

FERNANDES, Florestan (org.). *Comunidade e sociedade no Brasil : Leituras básicas de introdução ao estudo macro-sociológico do Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Editora Nacional, 1975.

FERREIRA, Lucia M.A. e Evelyn G.D. Orrico (orgs). *Linguagem, Identidade e Memória Social – novas fronteiras, novas articulações*. Rio de Janeiro: DP & A editora, 2002.

FERREIRA, Marieta de M. *et. Al. História Oral, desafios para o século XXI*. Rio de Janeiro : Editora Fiocruz, 2000.

FERREIRA, Marieta de M. e AMADO, Janaina. *Uso e abuso da História Oral*. Rio de Janeiro: Editora Fund. Getúlio Vargas. 1996.

FILHO, Melo Moraes. *Festas e Tradições Populares do Brasil*. Col. Básica Brasileira. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2002.

FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1987.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

_____ *O Saber Local: Novos ensaios em antropologia interpretativa*. 5ª ed. Trad.: Vera M. Joscelyne; Petrópolis: Vozes, 1997.

GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. Trad.: Raul Fiker, 6ª reimpressão. São Paulo: Editora da UNESP, 1991.

GUIMARÃES, Haroldo Brito. *O “grilo” em Goiás: sua história, seus métodos e sua derrota*. In.: revista de Direito, nº 09, Goiânia: Procuradoria Geral do Estado de Goiás, 1973.

HALBWACHS, Maurice. *Memória Coletiva* (Trad. Laurent L. Schaffter). São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1990.

HOEBEL, E. Adamson et EVERETT, L. Frost. *Antropologia Social e Cultural*. 12ª ed . São Paulo, SP, Editora Cultrix, 1993.

HOLANDA, Sérgio Buarque. *Raízes do Brasil*. 5ª reimp. São Paulo: Cia. das letras, 1998.

_____ *Visão do Paraíso - Os Motivos Edênicos no Descobrimento e Colonização do Brasil*. São Paulo: Brasiliense; Publifolha, 2000.

_____ *Caminhos e Fronteiras*. 3ª ed. São Paulo: Cia. das Letras, 1994.

HOBBSAWM, Eric et RANGER, Terence (orgs). *A Invenção das Tradições*. Tradução: Celina C. Cavalcante. 2ª ed. Col. Pensamento Crítico. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1997.

HOORNEART, Eduardo et al. *História da Igreja no Brasil – Ensaio de interpretação a partir do povo*. Primeira época. CEHILA. 4ª ed. São Paulo: Paulinas; Petrópolis: Vozes, 1992.

JACÓB, Amir Salomão. *A Santíssima Trindade do Barro Preto - História da Romaria de Trindade*. 2ª ed. Goiânia: Ed. da UCG, 2003.

JAYME, Jarbas. *Esboço Histórico de Pirenópolis*. Vol. I e II. 1ª ed. póstuma. Editado pela Prefeitura Municipal de Pirenópolis- Goiás, 1971.

JEUDY, Henri-Pierre, *Memórias do Social*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária. 1990

JÚNIOR, Orivaldo Pimentel Lopes. *Festa e Religiosidade*. In.: Vivência, Natal (RN) : UFRN/CCHLA. Vol13, n.1 (jan/jun.1999, p.31-38).

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura- Um conceito antropológico*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

LEAL, Oscar. *Viagem às Terras Goyanas (Brazil Central)*. Col. “Documentos Goianos”. Goiânia: Editora UFG, 1980.

LEMOS, Carolina T. *Experiência Religiosa e Dignidade Humana*. In.: Fragmentos de Cultura. V.8 n.2. mar/abr., 1998. Goiânia: IFITEG/SGC.

_____ *Gênero na Agenda dos Movimentos Sociais – Idéias religiosas como ângulo de análise*. In: Saberes e Olhares – Formação e Educação Popular na Comissão Pastoral da Terra. São Paulo : Loyola, 2002.

_____ *Religião e Sociedade: A eterna busca de sentido*. In.: LAGO, Lorenzo *et al* (orgs). *O Sagrado e as Construções de Mundo*. Cadernos de Área n. 20. Goiânia: Ed. da UCG; Brasília: Universa, 2004.

LÉVI- STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*. Trad. Wilson Martins. São Paulo: Editora Anhembi Ltda, 1957.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *et al*. *Desvendando Máscaras Sociais*. (Trad. Alba Z. Guimarães). 2ª ed. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora S.A., 1980.

LIMA FILHO, Manuel Ferreira. *‘Entre dois tempos e uma Hidrelétrica - festa e território de comunidade impactada pela Hidrelétrica APM-Manso (MT)*. In.: Projeto de Levantamento e Resgate do Patrimônio Histórico-Cultural da UHE-Manso/MT, vol III. Goiânia: Universidade Católica de Goiás/IGPA/VPF/Furnas, 1999.

_____ *O Des-encanto do Oeste –Memória e identidade social no médio Araguaia*. Goiânia: Editora da UCG, 2001.

MACCA, Marcelo e ALMEIDA, Andréa V. *São Sebastião: protetor contra as guerras e epidemias*. Col Santos populares do Brasil. São Paulo: Planeta, 2003.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidente-Um relato do Empreendimento e da Aventura dos Nativos nos Arquipélagos de Nova Guiné-Malinésia*. 2ª ed. São Paulo: Editora Abril Cultural 1978.

_____ *Magia, Ciência e Religião*. Trad.: Maria Giorgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1984.

MARTINS, José de Souza. *Não há terra para plantar neste verão – o cerco das terras indígenas e das terras de trabalho no renascimento político do campo*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

MATTOS, Raymundo J. da Cunha. *Chorographia Histórica da Província de Goyaz*. Goiânia: SUDECO/Governo de Goiás, 1978.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Trad.: Paulo Neves, São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MENDRAS, Henri. *Sociedades Camponesas*. Col. Biblioteca de Ciências Sociais. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1978.

MÉRIOT, Christian. *Festas, Máscaras e Sociedades*. Trad.: Luciana Chianca. In.: Vivência, Natal (RN) : UFRN/CCHLA. Vol13, n.1 (jan/jun.1999, p.17-30).

MONDIN, Battista. *Quem é Deus ? Elementos de Teologia Filosófica*. 1ª ed. São Paulo, SP, Paulus, 1997.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais; Brasília: UNB, 1976.

_____ *O Trabalho do Antropólogo*. Brasília Editora Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP.1998.

ORTIZ, Antonio Dominguez. *Historia Universal- Vicens Universidad-edad moderna – Volumen III*. Barcelona: Vicens-vives, 1989.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985.

PALACIN, Luis. *Sociedade Colonial (1549 a 1599)*. Goiânia: Editora UFG, 1981.

- *Quatro Tempos de Ideologia em Goiás*. Goiânia: CERNE, 1986.

PALACIN, Luis; MORAES, Maria Augusta de Sant'Anna. *História de Goiás (1722-1972)*. 6ª ed. Goiânia : Editora da UCG, 1994.

PALEARI, Giorgio. *Religiões do Povo- um estudo sobre inculturação*. 4ª ed. São

Paulo:Ave Maria Editora. 1990.

PAREDES, Antonia S.; OLIVEIRA, Denize C.(org). *Estudos Interdisciplinares de Representação Social*. 2ª ed. Goiânia: AB, 2000.

PARKER, Cristián. *Religião Popular e Modernização Capitalista – Uma outra lógica na América Latina*. (Trad. Attílio Brunetta). Petrópolis:Vozes, 1996.

ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: Veredas*. 26ªed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

ROSENDAHL, Zeny. *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*. 2ª ed. Rio de Janeiro : UERJ/NEPEC, 2002.

SAHLINS, Marshall. *Cultura e Razão Prática*. Trad.: Sérgio Tadeu de N. Lamarão; Rev. Téc.: Luis Fernando D. Duarte._ Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

SAINT – HILAIRE, Auguste.*Viagem à Província de Goiás*. Trad. Regina Regis Junqueira; Apres. Mário Guimarães Ferri. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. USP,1975.

SANTOS, Boaventura de Souza. *Pela Mão de Alice – O Social e o político na pós-modernidade*.9ª ed. São Paulo: Cortez, 2003.

SCHIAVO, Cléa e ZUTTEL, Jayme.*Memória, cidade e cultura*. Rio de Janeiro:Editora UERJ.1997.

SGARBOSSA, Mario; GIOVANNINI, Luigi.*Um Santo para cada dia*. Tradução: Onofre J. Oliveira. São Paulo: Paulus,1996.

SILVA, Colemar Natal. *História de Goiás*. 3ª ed. Goiânia :IGL :AGEPEL, 2002.

SILVA, Luiz S. Duarte da. *Relações Cidade-Campo: fronteiras*. Goiânia: Editora UFG.2000.

SOBRINHO, Moisés Domingos. *"Habitus" e Representações Sociais: Questões para o Estudo das Identidades Coletivas*. In: MOREIRA, Antonia S. Paredes; OLIVEIRA, Denize Cristina (orgs.). *Estudos Interdisciplinares de Representação Social*. 2ªed. Goiânia: AB editora, 2000.

STÉDILE, João Pedro (coord.). *A questão agrária hoje*. Porto Alegre: Ed. da Universidade UFRGS, 1994.

SWAIN, Tânia Navarro (org.). *História no Plural*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994.

TELES, José Mendonça. *Chão Goiano – História e Estudos Literários*. Goiânia: Editora da UCG.1999.

THOMPSON, Paul. *The Voice of the past. Oral History*. Oxford:Oxford University Press.1998.

TUNER, Victor W. *o Processo Ritual- Estrutura e Anti-estrutura*. Trad.: Nancy Campi de Castro. Col. Antropologia nº 07. Petrópolis : Vozes, 1974.

VASCONCELLOS, Lauro de. *Santa Dica: encantamento do mundo ou coisa do povo*. Col.: Documentos Goianos, n.22, Goiânia: CEGRAF/UFG, 1991.

VESPÚCIO, Américo. *Novo Mundo- As Cartas que batizaram a América*. Apresentação e notas: Eduardo Galeano. Traduções: João Ângelo Oliva, Janaina Amado Figueredo e Luiz Carlos Figueredo. São Paulo : Editora Planeta,2003.

VICENTINO, Claudio et DORIGO, Gianpaolo. *História do Brasil* . São Paulo:Scipione,1997.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Vol I; Trad.: Regis Barbosa e Karen E. Barbosa; Revisão Técnica: Gabriel Cohn. Brasília, DF: Editora da Universidade de Brasília,1991.

WOLF, Eric R. *Sociedades Camponesas*. Trad.: Oswaldo Caldeira C. da Silva. 2ª edição. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.

WOORTMANN, Ellen F. (Org.). *Significados da Terra*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília-UNB, 2004.

ZALUAR, Alba. *Os Homens de Deus – Um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular*. Rio de Janeiro : Zahar Editores, 1983.

MADURO, Otto. *Mapas para a festa*. São Paulo: CESEP(Centro Ecumênico de

Referências extraídas de audiovisuais

Serviços à Evangelização e Educação Popular), 1995.

Referências extraídas da *internet* ou meio eletrônico

ANDRADE, Lenise. *Dia dos avós*. Disponível em http://www.lendorelendo-gabi.com/datas/dia_das_avos.htm. Acesso em: 13 jan.2005.

HIEROMOR, Pe. Pavlos. *Concepção da Santa Mãe de Deus por Sant'Ana, a avó do Senhor*. Disponível em http://www.eclesia.com.br/sinaxe/concepcao_sant_ana.htm. Acesso em 13 jan. 2005.

A respeito da cidade do Porto – Portugal, consulta feita ao *site*: http://www.portoturismo.pt/visitar_porto/que_visitar/arco_santana.asp