

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*
EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

FERNANDO DA ROCHA RODRIGUES

**MODERNIZAÇÃO AGRÁRIA E TRANSFORMAÇÃO
DO CATOLICISMO RÚSTICO EM GOIÁS.**

GOIÂNIA/GO

2013

FERNANDO DA ROCHA RODRIGUES

**MODERNIZAÇÃO AGRÁRIA E TRANSFORMAÇÃO
DO CATOLICISMO RÚSTICO EM GOIÁS.**

Dissertação apresentada ao curso de Mestrado em Ciências da Religião do Departamento de Filosofia e Teologia da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Área de concentração: Religião e movimentos sociais.

Orientador: Prof. Dr. Alberto da Silva Moreira.

GOIÂNIA/GO

2013

Dados Internacionais de Catalogação da Publicação (CIP)
(Sistema de Bibliotecas PUC Goiás)

Rodrigues, Fernando da Rocha.

R696m Modernização Agrária e Transformação do Catolicismo
Rústico em Goiás [manuscrito] / Fernando da Rocha Rodrigues.--
2013.

101 f.; il.; grafs.; 30 cm.

Dissertação (mestrado) -- Pontifícia Universidade Católica de
Goiás, Programa de Mestrado em Ciências da Religião, Goiânia,
2013.

“Orientador: Prof. Dr. Alberto da Silva Moreira”.

1. Economia agrícola. 2. Catolicismo. 3. Religião e cultura.
I. Moreira, Alberto da Silva. II. Título.

CDU 27:332(043)

DISSERTAÇÃO DO MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA
EM 28 DE JUNHO DE 2013 E APROVADA COM A NOTA 8,3 PELA BANCA
EXAMINADORA

1) Dr. Alberto da Silva Moreira / PUC Goiás (Presidente) Alberto Moreira

2) Dr. Eduardo Gusmão de Quadros / PUC Goiás (Membro) Eduardo Gusmão de Quadros

3) Dr. Jadir Gonçalves Rodrigues / UEG (Membro) Jadir G. Rodrigues

À minha família, de ontem e de hoje.

AGRADECIMENTOS

Ao professor e orientador desta dissertação, Dr. Alberto da Silva Moreira pela paciência, estímulo e presteza.

Ao professor e amigo, Jadir Gonçalves Rodrigues pelo companheirismo demonstrado e empréstimo de seu acervo pessoal.

Ao amigo e colega de trabalho, Marceles Almeida Costa, pelo apoio e sensibilidade intelectual.

Ao amigo João Batista da Silva, pelo auxílio a mim dedicado.

Aos professores do mestrado em Ciências da Religião, Irene Dias, Carolina Telles, Valmor da Silva, Ivoni Reimer e Eduardo Quadros pela grande contribuição na realização deste trabalho.

Aos meus alunos de ontem e de hoje, a quem ensino e com quem aprendo.

A minha mãe Leide Rocha Rodrigues, pela inspiração intelectual.

A meu pai Walmir Rodrigues que partiu antes de ver a realização deste trabalho.

A minha esposa Elieti Rocha e meus filhos Caio Rocha e Túlio Rocha pela paciência, amor e compreensão.

A Deus, pelo dom da vida e proteção destinada a mim nas longas viagens feitas para o estudo.

Na pós-modernidade, as pessoas se pre-ocupam muito mais com o agora do que com a eternidade, pois o mundo atual é bastante corrido e carregado de afazeres. Nesse sentido, uma reflexão acerca do transcendental se torna a cada dia mais difícil. Nesse caso as igrejas precisam, como outros produtores de bens e serviços, se ocuparem, primeiro da produção de seus próprios consumidores, afim de que se tenha algo com o que barganhar na disputa por atenção e prioridades.

Zigmund Bauman

RESUMO

RODRIGUES, Fernando da Rocha. Modernização Agrária e Transformação do Catolicismo Rústico em Goiás. Goiânia, PUC, 2013.

Este estudo se propõe analisar como a religiosidade rústica do interior de Goiás foi aos poucos sofrendo transformações em função do processo de expansão capitalista e da subsequente tecnificação das relações de trabalho e de produção. O processo de modernização do campo goiano, em consonância com o campo brasileiro é aqui entendido como uma transformação radical na cosmovisão e na cultura do camponês em Goiás. Essa modernização faz parte de um conjunto de ações governamentais que visavam estimular o setor produtivo tanto no que se refere à evolução técnica, quanto no que diz respeito à maximização da produtividade especificamente. Assim, as políticas creditícias para o setor rural são implementadas em um contexto específico do capitalismo financeiro-comercial e industrial.

As transformações ocorridas no âmbito da cultura e da religiosidade no campo goiano estão de certa forma, atreladas à velocidade em que o processo de tecnificação aporta no campo e como com esse constitui-se e consolida novos valores e novas ideias. Desta forma, o camponês tradicional se vê deslocado na nova realidade cultural da qual faz parte, produzindo assim, o que Giddens (1991) chama de desencaixe cultural, trabalhado aqui como destadionalização. Como ninguém pode viver desencaixado do mundo, o camponês aos poucos vai assimilando a nova realidade cultural com as novas expressões religiosas para que se produza o seu reencaixe nessa nova configuração sociocultural. Assim, a religiosidade vai reencaixando o camponês no contexto das novas circunstâncias estruturais constituídas pelo processo de modernização. Os meios midiáticos, bem como as novas propostas religiosas divulgadas pela televisão, rádio e internet parecem estar mais em consonância com a nova realidade cultural. Então, a religiosidade rústica tradicionalmente originária do campo não consegue mais mobilizar tanto quanto antes. E esse novo camponês destradicionalizado, acaba por realizar uma migração de sua fé – do catolicismo rústico para a Renovação Carismática Católica e para as multiplicidades de vertentes do Protestantismo.

Palavras - chave: Modernização Agrária; Catolicismo Popular; Cultura.

ABSTRACT

RODRIGUES, Fernando da Rocha. Agricultural Modernization and Transformation of Catholicism Rustic Goiás Goiania, PUC, 2013.

This study aims to analyze how rustic religious interior of Goiás has gradually undergone changes due to the process of capitalist expansion and the subsequent technification of labor relations and production. The modernization process of Goiás countryside, along with the Brazilian countryside, is here understood as a radical transformation of the worldview and culture of the peasant in Goiás. This upgrade is part of a series of government actions aimed at stimulating the productive sector both in technical developments, and in regard to specifically maximizing productivity. Thus, the credit policies for the rural sector are implemented in a specific context of the financial-commercial and industrial capitalism.

The occurring changes in the cultural and religious context of countryside Goiás are somehow tied to the speed at which the technification process brings changes to the field and how with it new values and ideas are created and consolidated. Thus, the traditional peasant finds himself moved into the new cultural reality of which he is a part of, therefore producing what Giddens (1991) names as cultural disengagement, worked here as "destadacionalização". Since no one can live apart from the world, the peasant slowly assimilates the new cultural reality with the new religious expressions to bring about his reseating to this new sociocultural setting. Furthermore, religiosity repositions the peasant to the context of the new structural circumstances constituted by the modernization process. The media's means, as well as the new religious proposals announced by television, radio and internet seem to be more in line with the new cultural reality. Then, the rustic religiosity, traditionally originated from the fields, can no longer mobilize as much as before. And this new untraditionated peasant ends up migrating his faith - from rustic Catholicism into Catholic Charismatic Renewal and into the multiplicity Protestantism strands.

Key words: Agricultural Modernization; Catholicism Populate; culture.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
CAPÍTULO I – O IMAGINÁRIO RURAL E O CATOLICISMO RÚSTICO: A RELIGIÃO COMO ELEMENTO INTEGRANTE DA CULTURA EM GOIÁS.....	13
1. O CORONELISMO EM GOIÁS E SUA IMBRICAÇÃO COM O CATOLICISMO RÚSTICO.....	16
2. A RELIGIOSIDADE COMO EXPRESSÃO DO ETHOS DA CULTURA POPULAR EM GOIÁS.....	27
3. A RELIGIÃO E O SENTIDO DA VIDA.....	29
4. FORMAÇÃO HISTÓRICA DO CATOLICISMO POPULAR NO BRASIL.....	35
5.O CATOLICISMO RÚSTICO EM GOIÁS.....	43
CAPÍTULO II – AS MUDANÇAS NA REALIDADE SÓCIO-POLÍTICA EM GOIÁS, SEUS IMPACTOS NA CULTURA RURAL E NO CATOLICISMO RÚSTICO.....	47
1. O PROCESSO DE MODERNIZAÇÃO E DESTRADICIONALIZAÇÃO.....	49
2. A MODERNIZAÇÃO CAPITALISTA DA AGROPECUÁRIA EM GOIÁS.....	58
CAPÍTULO III – AS TRANSFORMAÇÕES NO CATOLICISMO RÚSTICO EM GOIÁS E SUAS IMBRICAÇÕES COM A MODERNIZAÇÃO CAPITALISTA.....	67
1. DA DESTRADICIONALIZAÇÃO AO REENCAIXE RELIGIOSO E SUA RELAÇÃO COM A MODERNIZAÇÃO EM GOIÁS.....	71
2. OS AVANÇOS TECNOLÓGICOS EM GOIÁS E O REENCAIXE CULTURAL.....	77
3. AS FORMAS RELIGIOSAS DO REENCAIXE.....	83
4. O CATOLICISMO RURAL MODIFICADO EM GOIÁS COMO REFORÇO DO REENCAIXE CUTURAL.....	87
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	96
REFERÊNCIAS.....	98

INTRODUÇÃO

A religiosidade pode ser constituída e reconfigurada social e culturalmente, experimentando transformações e alterações significativas na medida em que se verificam modificações expressivas no contexto sociocultural em que a mesma está inserida, considerando-se as dimensões do tempo e do espaço. Com o avanço do sistema capitalista no Brasil, particularmente a partir da década de 1970, via modernização e tecnificação da agropecuária à religiosidade (especialmente no meio rural) foi sendo reformulada na medida em que o capitalismo se expandia, agregando novos valores, usos, modos de agir, ver e pensar. Modificam-se as formas como as pessoas vivem e se organizam nas áreas onde ocorre essa modernização, para efeito deste estudo, consideramos particularmente o estado de Goiás nas últimas três décadas do século XX.

No meio rural, esse processo acarretou mudanças expressivas na maneira como o camponês organizava sua vida social e econômica. Nesta nova fase do capitalismo a integração ao mercado agrário se tornou uma necessidade de primeira ordem. Os camponeses goianos que tradicionalmente organizavam sua vida com base nos valores tradicionais, entre esses, destacam-se os valores familiarísticos e a religiosidade rústica¹. Esses aos poucos se inserem na lógica de mercado característica da expansão capitalista, incluindo as novas técnicas de produção. Os chamados caipiras, na medida em que são integrados na nova fase do sistema capitalista transformam-se em trabalhadores do mercado agrário, essa circunstância alterou substancialmente a cosmovisão do camponês goiano.

Neste texto propomos discutir as transformações verificadas no universo religioso vivido por trabalhadores rurais brasileiros. Particularmente no estado de Goiás, com o advento da modernização capitalista e a conseqüente mudança nas relações sociais de trabalho no campo e como essas transformações vão interferir na concepção religiosa do camponês goiano.

É nessa diversidade de significações e significados que pensamos a cultura

¹ QUEIROZ (1973) ao pensar sobre o catolicismo popular rural no Brasil o define por catolicismo rústico – que foram as práticas das religiosidades populares desenvolvidas no meio rural em meio a condições precárias de vida e de trabalho. O catolicismo rústico para a autora foi baseado em festas coletivas, danças, rezas com fortes crenças em santos e padroeiros, estando ausente participação efetiva da religião oficial.

camponesa em Goiás como “rústica”, tomando emprestado o termo já utilizado por Maria Isaura Pereira de Queiroz (2009) e no clássico de Antônio Cândido “Parceiros do Rio Bonito” (1964). Propomos, então, analisar as influências da tecnificação agrária em consonância com o avanço capitalista, exercida na transformação do universo cultural e religioso do camponês em Goiás. Nesse contexto, os camponeses não enxergam mais as práticas do catolicismo tradicional como uma forma religiosa que estivessem em sintonia com o novo modelo sociocultural, migrando para outras manifestações e formas religiosas, como por exemplo, a Renovação Carismática Católica e as diversas tendências do protestantismo.

O longo processo de transformação da base técnica da produção, chamada aqui de modernização, culmina em um processo de progressiva industrialização do setor rural em Goiás. Para que se possa compreender como este processo se desenvolveu faz-se necessário partir de um referencial teórico-metodológico que possibilite apreender como o capital vai transformar a vida e o imaginário dos camponeses em Goiás e como esse fenômeno vai interferir no catolicismo rústico. De acordo com Marx (*apud* IANNI, 2009, p. 137), “A produção capitalista somente sabe desenvolver a técnica e a combinação do processo social de produção, minando, ao mesmo tempo, as duas fontes originais de toda a riqueza: a terra e o homem”. Assim, quando o trabalhador despossuído do campo se apropria dessa parte de capital redirecionado pelo proprietário, ela vira imediatamente salário, e este sim, garante a permanência de uma parcela mínima de trabalhadores nas propriedades. Todavia a racionalização do trabalho, as novas relações trabalhistas, a tecnificação e mecanização agrária, experienciada na produção do setor rural provocam a destradicionalização do camponês. Essa circunstância provoca o desencaixe do camponês de seu padrão sociocultural de origem, reencaixando-o em um novo modelo social de caráter crescentemente mercadológico. A conclusão imediata é que o campo goiano se modernizou, apresentando-se mais imbricado no modelo determinado pelo avanço capitalista e, nessas condições, a religiosidade tradicional rústica passa a ter dificuldade em mobilizar os fieis como ocorria anteriormente. A partir desse contexto, iniciou-se um novo modelo religioso, mais concatenado com a modernização e a velocidade de informações que são transmitidas diariamente através dos mecanismos midiáticos. Esses criam religiosidades de eventos, como por exemplo, os rituais propostos nas pregações

televisivas que prometem a resolução dos problemas cotidianos mediante práticas simbólicas envolvendo, água, óleo, sal, etc.

Isto posto, este trabalho foi organizado em três capítulos, sendo que no p. discutiu-se a cultura rural e o catolicismo rústico considerando a religião como elemento essencial para a organização e reprodução da vida social do camponês. Nesse sentido, procuramos refletir sobre a estrutura política brasileira/goiana, tendo o coronel como elemento central, e suas relações de poder devidamente articulada com o contexto do catolicismo popular rústico em consonância com o ethos da cultura goiana.

No segundo capítulo, discutimos os processos de mudanças sociais, políticas e econômicas em Goiás, assim como seus impactos para a cultura rural e o catolicismo popular rústico. Nesses termos, o processo de modernização capitalista produziu a destradicionalização (Giddens, 1991) do camponês em função da nova realidade resultante da tecnificação tanto do setor produtivo, como da formalização das relações de trabalho.

No terceiro capítulo, tratamos do reencaixe cultural do camponês goiano, em um contexto onde predomina a racionalidade técnica, jurídica, trabalhista e produtiva amplamente divulgada por meios de comunicação de massa. Nessas condições observamos que as novas tendências religiosas entre elas, a Renovação Carismática Católica e o protestantismo em suas variadas ramificações, auxiliam o reencaixe desse camponês nessa nova configuração sociocultural.

1- O IMAGINÁRIO RURAL E O CATOLICISMO RÚSTICO: A RELIGIÃO COMO ELEMENTO INTEGRANTE DA CULTURA EM GOIÁS

Consideramos que a cultura rural e o catolicismo rústico constituem categorias elementares para analisar a religiosidade enquanto parte do universo sociocultural do campo em Goiás, destacando os aspectos que reafirmam a importância da religião na composição da tradição rural. Para elaborar nossa argumentação, faz-se necessário revisitar os aspectos gerais da história de Goiás, para que se possa compreender como se desenvolveram os acontecimentos basilares que definiram seu processo histórico. Partimos, então, dos dados históricos para analisarmos a composição da cultura tradicional vivenciada no interior de Goiás e suas imbricações com o catolicismo rústico, re-significado pelos camponeses em consonância com o estilo de vida rural. Nesse sentido, procuramos demonstrar como a religiosidade foi agregando valores à cultura vivencial do camponês goiano e como esses valores foram se transformando em “verdades” construídas no interior de seu imaginário cultural.

Somente depois de 222 anos do descobrimento do Brasil é que a região onde atualmente se localiza Goiás começa a ser povoada pelos europeus, paulistas, negros, ou seja: elementos não nativos. Antes, segundo a historiografia, algumas bandeiras percorreram esse território em busca de ouro, pedras preciosas e de nativos para serem escravizados. Segundo Palacin, (1976) em 1722, Bartolomeu Bueno da Silva Filho chegou em Goiás, onde 40 anos antes havia estado com Bartolomeu pai e encontrado sinais de ouro de aluvião na região. Em 1727, fundou-se o Arraial de Santana (Cidade de Goiás), a seguir são fundadas Ouro Fino, Ferreiro e Barra, lugares vizinhos onde também foi encontrada evidências de ouro em quantidade significativa. Em 1749 cria-se a Capitania de Goyaz, que pertencia à capitania de São Vicente (São Paulo). A partir de 1760, o ouro começa a diminuir e, no início do século XIX, há um decréscimo da população urbana em Vila Boa, pois a maioria das pessoas vive nos arraiais devido à extração do ouro que até então era a atividade mais lucrativa. Porém, com o declínio do ouro, a população abastada acaba por gradativamente abandonar a região, ficando em terras goianas homens livres e escravos forros, que migraram para áreas rurais como forma de

sobrevivência. Assim, essa população dos arredores de Vila Boa, desenvolveu primeiramente uma produção de subsistência, em função das dificuldades de escoamento dos gêneros agrícolas produzidos. Segue-se um período de pobreza e isolamento após o chamado ciclo do ouro, em função da precariedade das rotas de acesso e a não utilização do potencial de navegação dos rios da região, o gado passou a ser o produto mais relevante, pois este se autotransporta.

No início do século XIX, com a vinda da Família Real para o Brasil, vários viajantes europeus passam por Goiás, entre os mais importantes temos Saint-Hilaire. Nesse período essa região é muito pobre e isolada, comprova essa afirmação o fato de que a notícia da independência do Brasil somente chega em Goiás dois meses depois. Com a independência do Brasil, em 1822, e a proclamação da República, em 1889, o Brasil começa a se desenvolver e Goiás também, só que em ritmo mais lento, devido à distância e ao seu isolamento em relação aos centros dinâmicos da economia brasileira no período. Nesse sentido, os viajantes que passam por Goiás no século XIX após a mineração registram a situação de abandono e atraso da região, sobretudo no que se refere ao isolamento e a pobreza, circunstância remediada precariamente pela política agrária de subsistência. O contexto agravante é a inexistência de meios de transporte para os produtos goianos, devido à dificuldade de transportar os gêneros agrícolas produzidos no campo. Borges (2000).

No início do século XX, as ferrovias começam a chegar a Goiás. De acordo com Borges (2000, p. 96) a Estrada de Ferro Goiás e as rodovias (posteriormente) implantadas no sul do Estado formam então vias de penetração da economia de mercado e dos contingentes populacionais provenientes do Centro-Sul. Com a construção da ferrovia, interligando o território goiano ao Sudeste do país, o atraso que condicionavam a produção agrícola goiana a uma situação de quase subsistência passa a ser superado ao ritmo do prolongamento dos trilhos. Dessa forma, ao lado da pecuária de corte, a agricultura começa a se organizar também como atividade mercantil. A produção, que antes apodrecia nas lavouras, por falta de meios de transporte para escoá-la, passa a ser exportada para os mercados do Centro-Sul.

Em 1937, a capital é transferida da antiga Vila Boa para a cidade planejada de Goiânia. Em 1960, a Capital Federal sai do Rio de Janeiro e é transferida para Brasília, no Distrito Federal, localizada numa área dentro do Estado de Goiás. Esses

são elementos importantes de indução do desenvolvimento socioeconômico dessa região. Até então anterior ao estabelecimento da Primeira República, e também após a proclamação da mesma, o segmento da sociedade que durante muito tempo deteve o poder de mando em Goiás eram os “coronéis”. A origem do termo, nesse contexto, é interessante. A Guarda Nacional, que dava poder militar aos chefes locais no período das revoltas, foi extinta com o estabelecimento da República, mas o termo “coronel” foi conservado e usado para nomear os chefes políticos locais.

Com o isolamento político e geográfico, esses senhores da terra desenvolveram um poder de mandonismo local, condicionando o restante da população agrária sob sua tutela, desde o início da Primeira República. Ao analisar o perfil dos coronéis em Goiás e as formas que utilizavam para manter o poder, Campos (1987) observa que, em alguns momentos, existiam pontos em comum com o restante do país, no que refere às formas com que o mandonismo local e as práticas de dominação assumiam. Soma-se a esses fatores a manutenção do atraso, que foi uma prática comum em Goiás para a não intervenção do Estado na região, como procedimento utilizado pelas elites para garantir-se no poder. Quanto ao coronel, suas ações não são as mesmas em todo o território nacional, pois elas diferem de acordo com a cultura local. Em Goiás, quando falamos do coronelismo, estamos falando do fazendeiro que domina grandes extensões territoriais e estabelece seu poderio local (CAMPOS, 1987).

Borges (1990) demonstra que as perspectivas de progresso em Goiás somente seriam possíveis a partir da implantação do veículo a vapor (locomotiva), o que teve início em 1904. O autor observa que a implantação da estrada de ferro em Goiás parte exclusivamente da iniciativa governamental. Não havia iniciativas privadas no sentido de promover o crescimento/desenvolvimento de Goiás. Ao contrário, as elites locais (coronéis) tinham interesse em manter os mecanismos de dominação, entre eles o atraso econômico e tecnológico. As elites locais não viram o trem com bons olhos, pois a chegada da modernização poderia despertar maior interesse do Estado na região e minar seu poder. Assim, o atraso é uma maneira de manter as velhas estruturas do mandonismo local, conforme aponta Campos (1987). Até então, há o que Weber (1969) define por dominação tradicional, ou seja, a dominação que envolve uma tradição. Em Goiás, os mecanismos de dominação se expressavam através da força física e ideológica, exercida pelos chefes políticos locais. Nesse caso, pensa-se na manutenção do poder local através da violência,

dentre outros meios.

Pensar a violência como pano de fundo para a manutenção do atraso é fulcral para entender o tipo de dominação preponderante em Goiás e como a religião vai aparecendo na configuração imaginária dos camponeses goianos. Essa prática, o uso da violência, foi bastante comum durante a colônia e império em todo o território nacional. Porém, com o advento da República, verificou-se a manutenção de muitas práticas para se manter o poder. Segundo Campos (1987), a prática da violência não é uma artimanha apenas do período colonial e imperial, mas pode ser observada também no período da Primeira República. Essas práticas estariam vinculadas, simultaneamente, ao uso da força física e ideológica. Campos (1987) observa que, mesmo na Primeira República, utiliza-se a força física para a manutenção do poder local, bem como arranjos políticos e o controle de cargos públicos.

Em meio aos passos que compuseram os processos históricos/políticos de Goiás, chamamos a atenção para os aspectos religiosos que acompanharam ao longo do tempo o desenrolar da vivência camponesa no estado, e como a religiosidade vai auxiliar na aceitabilidade do poderio coronelístico. O camponês goiano desenvolve um modelo de catolicismo rústico, que de acordo com Queiroz (1973), é uma forma de religiosidade popular desenvolvida em comunidades rurais que vivem numa economia de subsistência e baseada em aspectos não oficiais, que podem envolver desde festas, rezas, danças desenvolvidas pela própria comunidade à margem da religião oficial. Essas manifestações têm uma forte ligação com o culto aos santos e os padroeiros, vistos como verdadeiros heróis dos quais se dedicam muita fé e reverência. Essa religiosidade se relaciona com as necessidades e os desejos das comunidades em que se desenvolve, ou seja, ela pode sofrer alterações, dependendo das necessidades locais. Apesar de manter fortes laços com a Igreja formal, o catolicismo popular mantém uma espécie de independência, adaptando-se, sempre que possível, às necessidades locais e às demandas da natureza.

1.1 O CORONELISMO EM GOIÁS E SUA IMBRICAÇÃO COM O CATOCISMO RÚSTICO.

Pretendemos nesse ponto, demonstrar como a figura do coronel em Goiás,

seu poderio e mandonismo local influenciou na configuração do catolicismo rústico e como o camponês via a figura do coronel. A própria estrutura oficial da Igreja prima pela obediência ao poder instituído, baseados em princípios bíblicos pregados pela religião oficial, o bom homem deve preocupar-se em manter a ordem e a boa convivência. Isso inclui o trabalho, a moradia, as condições de vida que são estabelecidas no campo goiano, a cargo do *Status Quo* estabelecido pelos poderosos locais, nesse caso, os coronéis. Esses senhores locais, em sua maioria católicos, utilizam também da fé e da religiosidade do povo como mecanismo de dominação, assistidos pela religião oficial. Normalmente o padre local era aliado religioso dos coronéis, havia então uma proximidade entre o poder econômico dos coronéis e o poder religioso dos padres. No imaginário dos camponeses, esse coronel era interpretado como um protetor, normalmente os coronéis delimitavam em Goiás sua área de domínio, e mantinha relações sociais muito estreitas com sua clientela.

Era ao chefe local que os camponeses recorriam nos momentos de problemas, de doença ou de conflito. Os camponeses relacionavam o poder do coronel com o poder divino, sendo esses chefes locais entendidos como protetores, padrinhos e guias dos quais a divindade imbuíu de poder para a proteção dos fracos. Era então Deus no céu e meu padrinho na terra. Por outro lado, em Goiás esses coronéis se relacionavam com os que não aceitavam o seu poder através da força física, a violência também foi um meio para instituir o poder local. Havia uma proximidade entre os coronéis e sua clientela, muitas vezes, essa clientela se sentia no dever de respeitar e aceitar o que os coronéis impunham então, normalmente, sua palavra era lei sendo reforçada pelo carisma ou pela força física. Ao coronel coube a tarefa de dominar e controlar as comunidades locais, tanto pela força física, quanto pela força simbólica, que incluía desde elementos da religiosidade até o poderio financeiro. Torna-se de fundamental importância observar a religiosidade, principalmente o catolicismo, como a religião predominante em Goiás, como elemento apaziguador de possíveis movimentações populares que viessem contestar o poder instituído pelos chefes locais no estado. Qualquer mobilização que fosse contrária aos interesses dos coronéis logo adquiria um caráter religioso, sendo tratada como pecado, ou coisa “errada”. Em Goiás, isso pode ser observado no

movimento de Santa Dica². Percebe-se que o coronel era um personagem histórico emblemático, que detinha o poder de mando em suas mãos, seja pelo arranjo político, seja – na maioria das vezes – através da violência ou do carisma exercido sobre sua clientela. No caso de Goiás, o uso da violência apresenta-se como sendo mais importante do que os outros mecanismos de dominação normalmente utilizados em outras regiões. Quando refletimos sobre a República dos Coronéis, percebemos a força das elites no que se refere ao mandonismo local ou nacional, representados pela figura do coronel, que seria o elo entre a população e o governo. Para Leal (1997), os chefes políticos que não são coronéis são ligados a essa categoria sociocultural. Mas qualquer que seja o chefe local, o elemento primário desse tipo de liderança é o coronelismo, que comanda completamente um lote considerável de votos de cabresto. O coronel exerce ampla jurisdição e poderes de polícia sobre aqueles que se encontram submetidos ao seu poder. A sua qualidade de proprietário rural faz com que ele seja considerado rico, poderoso e incontestável por esse povo sertanejo sofrido. O grande proprietário passa a ser visto como um benfeitor, sendo ele, na verdade, quem recebe os únicos benefícios que a obscura existência desses clientes pode oferecer.

Considere-se que esse coronel se articula com todas as estruturas de poder, reais ou simbólicas, que envolvem o imaginário do que seria um homem poderoso, católico e religioso. Mas também justo, severo, rico e imbatível, com o objetivo de dominar a estrutura política através do atraso econômico da região, do estabelecimento da violência aos que se opõem e de se destacar, ao mesmo tempo, pelas “poucas benfeitorias” na região, que mascaram o atraso e aparecem como elemento benfeitor, pois as ações do governo na região precisariam contar com o apoio desses chefes locais que deveriam aprovar ou não as prováveis melhorias locais. Neste contexto, a perspectiva de progresso no estado de Goiás somente seria possível a partir da intervenção do Governo, ou seja, pela ação exclusiva dos coronéis, prática essa definida por Weber (1969) como dominação tradicional. Segundo a socióloga Maria Isaura Pereira de Queiroz (1976), no período em que se instituiu a República no Brasil, em função do processo de descentralização do poder

² Segundo Filho (2009) Benedita Sipriano Gomes fundou o que Vasconcellos (1993) chamou de “nova religião”, mesclando elementos da religião católica, espírita e das tradicionais religiosidades populares, exercendo sobre tais elementos certo tipo de manipulação, que chamaremos de manipulação do sagrado. Além disso, trouxe à tona- em suas propostas sociais-milenaristas – o conflito já duradouro de subordinação dos trabalhadores ao poder dos coronéis e da igreja.

que passa a ser exercido pelas elites abastadas extremamente ligadas aos valores da terra, o coronel experimentou o ápice do seu poder de mando. Tecnicamente, o poder desses chefes locais deveria ter sido minado com o advento da República, e com o estabelecimento dos governadores. Seria lógico pensar que gradativamente o coronel fosse perdendo seu poder. Mas, isso não aconteceu. Com a proclamação da República, esses chefes locais logo encontram uma maneira nova de manter o controle local: “a política”. Os coronéis conseguem dominar a política local e regional, muitas vezes se candidatando aos cargos eletivos ou, na maioria das vezes, indicando um candidato que seria controlado por eles. Conforme pontua Faoro (2001), seja no âmbito regional ou nacional, o tipo de estrutura de governo, o federalismo – entendido aqui na perspectiva de “articulação e interdependência entre as várias partes dessa federação” –, só fortifica o poder das elites no Brasil.

Segundo Campos (1987), objetivando a manutenção de seu poder, esse coronel utiliza vários recursos para assegurar o mandonismo local, uma vez que o próprio sistema político foi instituído por eles próprios. Dentre estas estratégias, podemos citar a violência, as relações de fidelidade com sua clientela, e, sobretudo, as fraudes ocorridas em boa parte dos cenários eleitorais. Nesse sentido, as oligarquias locais servem de elo entre o governo federal e a população, uma vez que todos os recursos do governo devem “passar” pelas mãos desses coronéis, que por sua vez promoviam ou não as reformas necessárias.

A sociedade era formada de pessoas subalternas, submissas historicamente, súditos, e não de cidadãos; e de súditos hierarquizados pela servidão, pela cor, pelo sexo, pela ocupação, pela educação. A simples introdução do federalismo por uma medida legal não poderia fazer a mágica de democratizá-la. Federalizar era necessariamente reforçar as estruturas sociais de poder preexistentes, era reforçar a desigualdade, a hierarquia, o privatismo. Assim, não surpreende que o federalismo tenha sido muito bem recebido pelos detentores dos poderes locais e do controle efetivo da sociedade rural.

A ausência de uma estrutura privada, ou da diversificação sociocultural de classes sociais, permite ao coronel legitimidade de ações dentro do espaço goiano sem maiores concorrências, uma vez que se pode definir uma sociedade não estruturada e tradicionalmente submissa que depende diretamente desse chefe local para manter-se. Esses oligarcas conseguem organizar-se em espaços relativamente grandes, nesse caso percebe-se a força das relações de clientela e mandonismo,

que consiste no estabelecimento da extensão da própria “família” dos coronéis que, ao dividir suas áreas de influência, acabam por ser interpretados como benfeitores e assim manter a dominação local.

Porém, em um segundo momento, pode-se ver que a estrutura política mudou, utilizando-se do discurso retórico da modernização instaurada a partir dos anos 1930 que tecnicamente mudava a lógica política e, conseqüentemente, as práticas para conservar o poder. Mesmo com o processo modernizador, persistiam os instrumentos tradicionais de dominação. A política adotada por Pedro Ludovico Teixeira a partir de 1930 sugeria, em termos de retórica, uma nova postura diante da realidade que se apresentava concretamente naquele momento, ou seja, a “ideia/proposta” de modernização e higienização das cidades, a construção de Goiânia e a ruptura com as antigas formas de dominação, reconhecendo que essa circunstância decorrem direta e unicamente de desdobramentos da política nacional, ou seja, a ascensão de Getúlio Vargas ao governo federal. Portanto, trata-se de uma ruptura externa que se efetivou em Goiás. As mesmas ideias de modernização instauradas pelo governo varguista foram adotadas também no restante do país e conseqüentemente em Goiás.

Esse novo modelo de coronelismo, estruturaria suas relações com o povo no contexto do processo eletivo, para isso articular-se-iam meios de afunilar o seu prestígio através do voto e do seu discurso, que agregava a possibilidade de modernização. Nesse sentido, percebe-se o surgimento de uma nova tipologia de coronéis, que incluem coronéis comerciantes que garantiam seus votos através do fiado e da relação corporal direta com o povo.

Em se tratando do coronel latifundiário proprietário de terras do ‘tipo’ tradicional, esses teriam outros mecanismos para assegurar o controle social, político, cultural e econômico como o filhotismo (ter vários afilhados), o compadrio (as relações intestinas entre os compadres) patrimonialismo (utilização do poder público como se fosse privado), voto de cabresto (forma de policiar o eleitor, uma vez que o voto não era secreto), através desses fatores os coronéis estruturaram o seu poder de mando, bem como o seu prestígio.

Parece que as práticas coronelistas não mudaram tanto, apenas houve uma redefinição, reorganização de acordo com as novas condições surgidas da Revolução de 1930 em escala nacional, repercutindo decisivamente nos “rumos” da política goiana naquele período. Quanto ao camponês despossuído, verificou-se

uma fraca e progressiva modificação de seu estatuto político. Observamos, por exemplo, o voto feminino definido pela constituição de 1934, assim como as leis trabalhistas postas pela mesma Carta Magna, de implicação/imbricação definitiva e definidora das relações de trabalho no meio rural, mesmo que, no nosso caso, isso venha a acontecer após a década de 1970. Isso, considerando-se a questão da região, áreas mais afastadas ou mais centralizadas e dinâmicas, porém a mobilização política para a resistência à situação de descaso experienciado pelos camponeses goianos perdurou. Isso pode ser explicado na história do campesinato goiano a partir do processo cultural decorrente do distanciamento em relação ao universo urbano, constituindo assim, padrões específicos e complexos da “luta de classes” e a questão dos “direitos” no campo goiano. Nesse caso, o camponês despossuído de Goiás, no período da Primeira e Segunda República, vivenciava experiências socioculturais, políticas e econômicas definidas pela tradição e pelo silêncio.

Para que possamos compreender a religiosidade como elemento integrante da cultura goiana, faz-se necessário primeiramente compreender os desdobramentos das forças sociopolíticas locais. Assim, é preciso entender que a religiosidade esteve imbricada no fenômeno coronelístico como delineador de uma sociedade submissa, tanto em relação às forças locais que determinam a vivência cultural, quanto a religiosidade que corroborava os elementos simbólicos da dominação.

Em Goiás, criou-se uma disparidade no que se refere aos camponeses despossuídos de um lado, e a força do grande proprietário de terras (coronéis) que alargava através da capacidade econômica seu poder local, de outro lado. Para compreender a postura camponesa frente ao poderio desses chefes locais e como a religiosidade vai interferindo na vivência e no imaginário social, torna-se preciso discutir o conceito de “tradição” para que se possa perceber como o camponês vai se relacionar com as transformações sócio/políticas no momento em que as elites locais vão mudando do atraso para a modernização, que são ações para o mesmo fim, a dominação. Mesmo com uma nova fase coronelística, em Goiás muitas comunidades camponesas se mantiveram a partir da produção da agricultura familiar e o trabalho no campo. Ficou muito da tradição do camponês que vivia da terra e fazia dela sua forma de sustento.

Wanderlei (2000) afirma que os agricultores familiares são portadores de

uma tradição, cujos fundamentos são dados pela centralidade da família, pelas formas de produzir e pelo modo de vida, ou seja: pela tradição. Em outras palavras, esse pequeno produtor que vivia apenas do seu trabalho em condições de vida bem precárias retirando sua sobrevivência da terra. Um dos motivos que muito contribuíram para a permanência desse estilo de vida sertaneja foi o distanciamento dessas comunidades dos centros urbanos. A dificuldade de informação que se tinha no campo em Goiás bem como a dificuldade de locomoção era constante, pois o meio de comunicação mais usual para muitas comunidades era o rádio, que não era acessível a todos, e o carro de boi, lombo de cavalos, mulas, burros, etc.

Desenvolveu-se em Goiás, no que se refere ao camponês, uma cultura baseada na tradição, que pode ser pensada pelo próprio estilo de vida e distanciamento dos centros urbanos. Falamos aqui de um ritmo específico e próprio de reprodução formal da vida no meio rural de Goiás nas décadas que vão de 1930 a 1970. Se naquele contexto tínhamos os poderosos e detentores do capital agrário, que no início da República eram os coronéis, hoje percebemos a modernização dessas atividades agrárias que agora se transformaram em empreendimentos agrícolas. Isso coloca no centro da discussão novos modelos de dominação em consonância com as mesmas práticas. Nessa circunstância, o grande produtor moderno de um lado, e os pequenos produtores de outro. Esses pequenos proprietários goianos tornam-se objeto de nossa análise, principalmente por sua cultura tradicional, definidora e condicionadora de sua vivência no meio rural goiano nas décadas de 1970 - 80.

Silva (2006) entende que o conceito de “tradição” teve, na sua forma original, um significado religioso, doutrina ou prática transmitida de século para século, pelo exemplo da palavra. Para a autora, o sentido da palavra “tradição” se expandiu, significando elementos culturais presentes nos costumes, nas artes, nos fazeres, modos e usos que são herdados do passado.

Porém, podemos entender que “tradição” se refere a costumes do passado que continuam a ser aceitos no presente. Trata-se de um conjunto de práticas e valores enraizados no cotidiano de uma sociedade. Assim, esse conceito acaba por transitar entre o tempo passado e o presente. Sociologicamente falando, a tradição tem a função de preservar para a sociedade costumes já experimentados no passado e entendidos como eficazes ou absolutamente necessários para a organização social. O comportamento tradicional seria entendido aqui, então, como

uma forma de dominação legítima, ou uma maneira de influenciar o comportamento dos outros. Silva (2006) aponta que a tradição teria dificuldades em acompanhar as mudanças e, à medida que o liberalismo e o individualismo foram ganhando espaço no Ocidente, os comportamentos tradicionais teriam perdido espaço.

As tradições, nesse sentido, teriam se enfraquecido com a industrialização e o nascimento das sociedades industriais, dando lugar a uma rotina cada vez mais preenchida pela ciência e pela técnica. O que restou de tradição da cultura rústica goiana está expresso em festas religiosas litúrgicas que mais parecem um passeio ao tempo passado como reconstrução cultural do que já foi, significou, expressou, representou um modo de vida inscrito em um “tempo” único, pretérito, soterrado pelas inovações tecnológicas que modificam continuamente nossas condições e situações atuais. Vemos, assim, que tradição possui diversos significados, podendo estar atrelada ao conservadorismo e a reconstrução de períodos passados considerados gloriosos; pode ser inventada para legitimar novas práticas, apresentadas como antigas. No caso de Goiás, os resquícios sobre a tradição podem estar ligados ao folclore, à cultura popular e mecanismo constitutivo de uma dada identidade, em um sentido mais teórico e conceitual.

A postura tradicional do camponês em Goiás fez com que aceitasse com mais facilidade as condições de vida em que estava inserido. Não que aceitasse de forma passiva, mas aceitava por não ter condições para reivindicar em razão do isolamento espacial e político o que dificultava as trocas econômicas, sociais, culturais e simbólicas e, em consequência a tomada de consciência dos interesses de caráter coletivo.

Geertz (1989, p. 15) aponta um conceito de cultura fundamental, como uma teia de significados no qual o homem acha-se envolto. Os significados comportam as mais diversas práticas, representações, simbolismos de grupos sociais diferentes ou sujeitos que constroem seus vínculos sociais. Estes significados criam dimensões explicativas relacionadas à sua existência e eles são múltiplos, formando assim teias, originando os saberes tradicionais que conseguem produzir sentido explicativo para a forma de vivência concreta que seria experimentada. Nesse sentido, as teias que o autor se refere aplicam-se em Goiás na própria vivência do camponês que se relaciona com pontos que vão promover as mudanças significativas no estado. Os camponeses goianos conseguiram, nesse primeiro momento, manter a estrutura profunda de sua cultura no que se refere ao apego pela terra, sua religiosidade vista

agora como co-participante de tempos de mudança em que “o melhor virá”. As transformações sociopolíticas e socioculturais não são entendidas como grandes problemas, pois a vida continua em ritmo similar no que se refere aos valores fundamentais. Assim, o que muda, deve mudar pra melhor, ou para melhorar a condição vivencial da comunidade. Essa abstração da realidade descrita por Geertz, pode ser verificada em Goiás como a força da tradição que recoloca os homens em seus devidos lugares, mesmo em tempos de mudanças.

Os significados somente podem ser armazenados através de símbolos, formulações tangíveis, de noções, abstrações da experiência fixada em formas perceptíveis, incorporações concretas de ideias, atitudes, julgamentos, saudades ou crenças. Para Geertz (1989, p.105), os símbolos sagrados servem para sintetizar o *ethos*³ de um povo, o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticas, e sua visão de mundo. O quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas ideias mais abrangentes sobre ordem. Torna-se de fundamental importância compreender os aspectos culturais dos camponeses em Goiás para o direcionamento de um novo olhar acerca da maneira como esses pensam de si mesmos e do outro, pois a cultura influencia suas ações políticas, sociais e vivenciais, condicionando elementos simbólicos de seu imaginário e de sua mentalidade.

Nesse sentido, a religião, além de influenciar motivações e ações, influencia também na maneira de pensar acerca da ordem, caso contrário ela seria apenas um conjunto de normas ético-morais. Nesses termos, é à religião que o homem recorre para explicar a ordem geral de suas experiências, independente de como essa explicação se desenvolva. Geertz (1989) demonstra a dependência do homem em relação aos sistemas simbólicos; esses podem ser decisivos para que o ser humano construa uma compreensão de si próprio enquanto criatura, e se apoie nos símbolos para desenvolver sua capacidade de criar e apreender. Sem essa compreensão, a vivência seria um caos, um tumulto de acontecimentos, ao qual faltariam interpretações e interpretabilidade, particularmente em função dos significantes, significados e sua significação. Assim, o homem recorre à religião para dar sentido a sua vida, e a religião se apresenta a partir da sua estrutura simbólica. A religião

³ GEERTZ (1989) denomina de *ETHOS*: ‘os elementos valorativos da cultura; o tom, o caráter, e a qualidade de sua vida, seu estilo moral, estético e sua disposição; a atitude subjacente em relação e ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete’

interfere na vivência e é nela que o homem procura viver muito e viver bem, o simbolismo religioso garante essa grande vivência e o apartamento do caos.

Weber (1969) aponta essa preocupação do homem em relação ao viver muito e muito bem, como uma maneira de se apartar do caos criado pelo cotidiano. Se a religião segura o homem no seu estado de nomia⁴ através de seu sistema simbólico, a desordem vivencial no que se refere ao campesinato em Goiás, às más condições de vida e à ausência de perspectivas otimistas para o porvir faz com que o homem se afaste da noção real de sua pequena existência. Tanto no que se refere à própria essência enquanto ser vivo, quanto à noção de gente, de cultura que se moderniza e parece pouco compreensível para essa gente do campo.

Podemos analisar com base em Weber (1969) três pontos nos quais o caos ameaça o homem no caso citado: 1- o homem não consegue dar explicação para fatos não compreendidos pela própria natureza. Desde o início da filosofia, o homem busca elaborar respostas que suprissem suas necessidades; 2- quando um grande mal os aflige, o homem busca respostas na religião como sistema simbólico para suportar sua pequenez frente ao inesperado da vida (trabalhado por Weber como Teodiceia); 3- quando se tem dificuldade de justificar um posicionamento moral, é à religião que o homem recorre para a utilização de uma postura sensata. Em outras palavras, a dificuldade de compreensão dos acontecimentos cotidianos leva o homem à dúvida, que devido à sua própria natureza especulativa, coloca o indivíduo diante de um problema muito desconfortável, quanto à existência de uma ordem de mundo verdadeira. Contudo, a religião, através do seu sistema “simbólico” consegue sanar essas dúvidas, tornando-se uma forma de conhecimento do mundo. Assim, partimos para a análise da religiosidade como elemento estruturado e estruturante da cultura local para tentar perceber como o ser religioso pode influenciar completamente o ser social dentro das diversas dimensões de tempo e espaço. É na religiosidade que o camponês goiano se apoia para não desaparecer dentro da sua visão de mundo frente a tantos “mundos” que agora se apresentam e antagonizam com a tradição campesina.

O *Ethos* de um povo determina e condiciona a sua visão de mundo, que são os aspectos cognitivos e existenciais, ou seja, um quadro elaborado pelo povo

⁴ Segundo a concepção de Durkheim, o conceito de anomia expressa à crise, a perda de efetividade ou o desmoronamento das normas e dos valores vigentes em uma sociedade, como consequência “nomia”, seria o retorno desses valores na sociedade.

acerca de como as coisas são na simples realidade, seu conceito de natureza, de si mesmo e da sociedade. A demonstração de uma relação significativa entre os valores que o povo conserva e a ordem geral da existência dentro da qual ele se encontra, é um elemento essencial em todas as religiões. Assim, a religião contém e expressa o *ethos* e a visão de mundo do campesinato em Goiás, o catolicismo popular rústico está imbricado no *ethos* dos camponeses goianos e se justifica pelo seu sistema simbólico (mito, rito, prece), a religião existe porque os símbolos representam aquilo que realmente é importante para uma sociedade. No caso de Goiás, pode ser explicado pelo apego à terra, a noção de família, de comunidade, de rusticidade no falar, no agir, no comer etc. esses símbolos vivenciais se misturam em Goiás com os aspectos simbólicos da religiosidade. Rocher (1971) contribui para conceituação de “símbolo” e com ele podemos dialogar com o caso experienciado pelos camponeses goianos no que se refere à tradição e maneira como esses conseguem fazer a ponte entre o tempo passado e o tempo presente. Essa ponte tem um nome definido, religiosidade, através dos seus sistemas simbólicos e a ligação do *ethos* religioso com a cultura experiencial.

Rocher (1971, p. 156), observa que símbolo seria qualquer coisa que substitui e evoca outra coisa, à *priori* ele evoca três elementos: o significante, o significado e a significação. De modo geral, os símbolos se apresentam como convencionais em relação a seu significado: Rocher (1971, p. 158), “a capacidade de produzir e de utilizar símbolos foi o termo duma lenta evolução”, que fez do homem um animal simbólico. Foi esta aptidão para manejar o símbolo que permitiu ao ser humano desenvolver-se muito mais que “as demais espécies animais, distinguindo-se infinitamente delas”.

Para Rocher (1971), a ação social, os símbolos preenchem duas funções essenciais; a função de comunicação e a função de participação. No que diz respeito à primeira, o simbolismo serve para a transmissão de mensagens entre dois sujeitos ou uma pluralidade de sujeitos, para isso, os indivíduos podem recorrer a diferentes símbolos. Estes símbolos se apresentam sob dois níveis; no primeiro, estão as diversas formas de comunicação (fala, escrita, gestos...), no segundo se encontram os conceitos que evocam uma realidade como a vivência política ou a própria leitura de vida. Rocher (1971, p. 162). Entre ambos existe um laço estreito e constante. Todavia, a língua não consiste unicamente na utilização de símbolos para exprimir conceitos, mas o simbolismo, o pensamento e a comunicação estão

interligados; de modo que se influenciam e se condicionam mutuamente. Além disso, embora o símbolo evoque uma realidade, também a mascara, deforma e reconstrói, de modo que a eficácia da linguagem humana depende de várias condições. Quanto à função de participação, o autor aponta que o simbolismo se presta, em primeiro lugar, a exprimir modos de pertença a grupos e coletividades (Rocher, 1971, p.160).

Nesse sentido, a adesão do sujeito a determinados valores que se manifestam simbolicamente pelos modelos que expressa, revela a sua participação em determinada coletividade ou sociedade. Isso se dá por meio das roupas, da casa, dos lugares frequentados, de ações etc. Recorre-se também ao simbolismo para produzir no indivíduo a memória coletiva por meio de simplificar, resumir, desbastar, deformar, mitificar o passado (fato observado no campesinato em Goiás conforme apontado anteriormente) (ROCHER, 1971, p. 176). Finalmente, o simbolismo serve para ligar o homem a uma ordem supranatural ou sobrenatural. Tem-se aqui, os símbolos religiosos, os quais também são profundamente sociais, pois a religião determina a vivencia social. Portanto, segundo Rocher (1971), a sociedade não poderia existir e perpetuar-se, tal como a religião, sem o contributo multiforme do simbolismo, pois, os símbolos servem para ligar os atores sociais entre si, servem igualmente para ligar os modelos aos valores, recriando incessantemente à participação e a identificação das pessoas e dos grupos às coletividades estabelecendo constantemente as solidariedades necessárias à vida social.

1.2 A RELIGIOSIDADE COMO EXPRESSÃO DO ETHOS DA CULTURA POPULAR EM GOIÁS

Para Geertz (1989) cultura é um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio dos quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida. A cultura em sua consistência mais elementar conta com os aspectos morais e estéticos, que o autor denomina de *ETHOS*: 'os elementos valorativos da cultura; o tom, o caráter, e a qualidade de sua vida, seu estilo moral, estético e sua disposição; a atitude subjacente em relação e ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete'. É

nessa gama de significações que pensamos na construção da cultura camponesa em Goiás com “rústica”, tomando emprestado o termo já utilizado por Maria Isaura Pereira de Queiroz e no clássico de Antônio Cândido, *Os parceiros do Rio Bonito* (1964).

Para tal, partimos da ideia de que a religiosidade popular no campo goiano estrutura a forma de vida do camponês despossuído, o posseiro, o pequeno produtor rural e interfere sistematicamente na sua cosmovisão em relação à aceitabilidade e a fragilidade de suas relações sociopolíticas. Principalmente no que diz respeito ao acesso a terra e a interpretação do poderio dos chefes locais em Goiás. Assim se justifica que a religião é primeiramente estruturada, pois esta conta com uma área de atuação específica tem em si a composição dos símbolos que condiciona a vivência social e conta com um aparelho burocrático estabelecido. A religião sendo assim estruturada passa então a ser também estruturante, pois ela determina a forma pela qual as comunidades devem viver e estabelece os espaços e tempos considerados sagrados, diferenciando-os totalmente daquilo que ela mesma considera profano.

O homem cria a religião; posteriormente a religião recria o homem através do seu universo simbólico. Nesse caso, conforme já mencionamos, a forma estruturante da religião cria no primeiro momento uma postura passiva do camponês goiano que deriva de diversificados fatores, primeiro - devido à utilização da força física e psicológica desses chefes locais, pautados na máxima preconizada pela religião de que devemos ser submissos às autoridades. Segundo, pelo distanciamento dos camponeses das ideias que estruturam e condicionam o universo urbano (conforme já mencionado). Terceiro - a inexistência de uma política que se ocupasse dos interesses do trabalhador e dos despossuídos do campo.

O fato relevante nesse momento consiste em compreender que a religiosidade auxilia o camponês em nível de seu imaginário na aceitabilidade dessas condições de vida, ou seja, não tendo nesse momento, meios de combater a realidade social vivenciada, e não tendo meios de se relacionar com o novo universo modernizante, o homem deposita suas esperanças na religião. O distanciamento do camponês em relação à cidade no que se refere aos valores urbanos como o afloramento de debates, realidades expressas em filmes, escolas, teatros etc. faz com que este não consiga construir uma possibilidade de reivindicação no que se refere os direitos de posse da terra (no primeiro momento). Outra questão relevante

nesse momento é a divisão social do trabalho, uma vez que o trabalho da cidade está mais ligado com o conhecimento técnico e intelectual, assim as pessoas no meio urbano precisam ser letradas e saber minimamente o manuseio de meios técnicos de trabalho.

1.3 A RELIGIÃO E O SENTIDO DA VIDA

Para Bourdieu (1998), o desenvolvimento das cidades e a divisão do trabalho em material e intelectual, são condições comuns a dois processos que se desenvolveram interdependentes, com reforço recíproco no desenvolvimento das religiões. O aparecimento de um campo religioso relativamente autônomo e o desenvolvimento da necessidade de moralização e sistematização das crenças e práticas religiosas. Para Weber *apud* Bourdieu (1998) enquanto no campo as crenças são subordinadas ao mundo natural, os meios de produção sistematizados permitiram que os indivíduos compreendessem melhor a relação entre objetivo, meios, êxito e fracasso. Essa compreensão, juntamente com as condições socioeconômicas do processo de urbanização, proporcionou um desenvolvimento do individualismo intelectual e espiritual e acabou por favorecer a racionalização e a moralização das necessidades religiosas dos indivíduos, mas para Weber essa característica só é possível na medida em que se desenvolvesse um campo de especialistas incumbidos do ofício religioso (Bourdieu, 1998). Enquanto nas cidades cada vez mais se desenvolve uma religiosidade autônoma, no campo ainda se mantém uma religiosidade tradicional, ligada aos mesmos valores culturais de antes. Não é fácil para o camponês compreender essa nova lógica de mercado religioso impregnado no meio urbano, para o campo, ainda persiste uma religiosidade ligada aos valores passados (que ainda precisam estar presentes).

Bourdieu (1998) demonstra que a religião e um conjunto de práticas e representações revestidas de caráter sagrado, é uma linguagem, um sistema simbólico de comunicação e pensamento. Integra o mundo natural e o social, formando um cosmos, nesse sentido, o conteúdo da religião é o mundo natural e social formando um cosmo. A religião opera na atribuição de sentido, tudo o que existe ou pode existir recebe sentido ao se integrar numa ordem cósmica – re-ligar. A religião, para Bourdieu (1998) opera também na função social-ideológica, no sentido de justificar a existência dentro de condições sociais bem concretas criando

legitimação. Assim, ela só é socialmente eficaz quando seus esquemas de pensamento se inscrevem nas consciências como se fossem naturais, gera hábitos duradouros, eterniza ordens hierárquicas opressoras conforme já trabalhado anteriormente no apoio simbólico dado pela religião na manutenção da ordem camponesa em Goiás. Em Goiás, a expressão religiosa mais usual é monoteísta, católica com seus diversos sistemas simbólicos vai contribuir para a formação da cultura camponesa estabelecendo um imaginário social como se fosse a expressão mais fiel da realidade social, o que justifica a infalibilidade da religião. Esses aspectos podem ser observados tanto na religiosidade oficial quanto na popular, com características diferentes em ambientes diferentes, mas o efeito simbólico permanece nas duas perspectivas.

A Igreja, segundo Durkheim *apud* Bourdieu (1998) não é simplesmente uma confraria sacerdotal; é a comunidade moral formada por todos os crentes da mesma fé, tanto fiéis quanto sacerdotes. Esta oposição entre os detentores do conhecimento religioso e os fiéis que desconhecem o conteúdo e, portanto, não fazem parte deste grupo constitui a base do princípio de oposição entre sagrado e profano. Refere-se paralelamente à oposição entre a manipulação legítima (religião) e a manipulação profana (magia) do sagrado.

Um sistema de práticas e crenças está fadado a surgir como magia ou como feitiçaria, no sentido de religião inferior, todas as vezes que ocupar uma posição dominada na estrutura das relações de força simbólica, ou seja, no sistema das relações entre o sistema de práticas e de crenças próprias a uma formação social determinada. Desta maneira, costuma-se designar em geral como magia tanto uma religião inferior e antiga, logo primitiva, quanto uma religião inferior e contemporânea, logo profana e profanadora. [...] Por outro lado, no âmbito de uma mesma formação social, a oposição entre a religião e a magia, entre o sagrado e o profano, entre a manipulação legítima e a manipulação profana do sagrado, dissimula a oposição entre diferenças de competência religiosa que estão ligadas à estrutura da distribuição do capital cultural (BOURDIEU, 1998, p. 43-44).

As práticas mágicas são realizadas visando um objetivo concreto e específico, parcial e imediato, inspirado pela manipulação dos poderes sobrenaturais através de uma relação direta de 'toma lá dá cá'. São movidas por uma urgência econômica imediata e por esta razão seu desenvolvimento é mais favorável em classes sociais menos favorecidas como o campesinato rústico de Goiás. Através de práticas mágicas como benzedura, romarias e o comprometimento com os votos feitos a diferentes santos normalmente estão ligados a resolução de problemas

enfrentados na realidade vivencial, porém pautados pela religião oficial, nesse caso, o catolicismo. A condição socioeconômica em que a magia se manifesta, juntamente com o fato de agir em oposição a uma religião legitimada, a torna fadada ao fracasso, por isso esses agentes de fé popular estão ligados à religião oficial. A magia sobrevive por resistência ao monopólio da instituição religiosa, (BOURDIEU, 1998), o que explica a postura do camponês na realidade goiana que acaba por depender das formas mágicas para mudar a sua realidade social ou para neutralizar sua miséria existencial.

As diferentes instituições religiosas lançam mão do capital religioso para concorrer ao monopólio da gestão salvífica e do exercício legítimo do poder religioso. Este capital vai depender da relação entre a demanda religiosa (leigos) e a oferta religiosa (serviços religiosos), determinando a força da estratégia que será necessária para atingir seus interesses. Este capital religioso depende da força material e simbólica dos grupos que pode mobilizar, oferecendo serviços que satisfaçam seus interesses e esses serviços são por sua vez dependentes do capital de autoridade religiosa. Essa disputa ocorre entre a igreja, o profeta e sua seita. Ao impor o monopólio e perpetuar-se, a igreja tenta impedir que novas empresas da salvação entrem no mercado e assim preserva ou conquista o monopólio do capital da graça sacramental através do controle ao acesso dos meios de produção, reprodução e de distribuição dos bens de salvação e pela distribuição de autoridade de função ao corpo de sacerdotes (BOURDIEU, 1998). Essa distribuição da autoridade dispensa a necessidade de se reafirmar como autoridade legitimando os atos do sacerdote e o protege de possíveis erros sem que haja a necessidade de justificá-los. Essa autoridade se dá primeiramente pela arregimentação e acúmulo do capital religioso, a gestão desse capital religioso acumulado deve ser regulada por;

[...] um aparelho de tipo burocrático que seja capaz, como por exemplo a Igreja, de exercer de modo duradouro a ação contínua necessária para assegurar sua própria reprodução ao reproduzir os produtores de bens de salvação e serviços religiosos, a saber, o corpo de sacerdotes, e o mercado oferecido a estes bens, a saber, os leigos como consumidores dotados de um mínimo de competência religiosa necessária para sentir a necessidade específica de seus produtos. (BOURDIEU, 1998, p. 59)

O autor apresenta um conceito de Igreja correspondente a um produto da institucionalização e da burocratização da seita profética, ou seja, a Igreja em si apresenta diversos elementos de uma burocracia. Tais como sua área de

competência e hierarquização, remuneração, nomeação, promoção e das carreiras eclesiais que são quase as mesmas regras que regem a atividade profissional e a vida extraprofissional. O que não consegue ser bem digerido pelo tipo de religiosidade do camponês, que vê na sua fé apenas uma maneira de se encaixar no todo. Ou seja, sem os aspectos da religiosidade apreendida no campo, que está mais ligada aos valores comunitários, para manterem a tradição social, ocorre uma destradicionalização. Esses camponeses não conseguem ver a religião como algo sofisticado e burocratizado, ao contrário. Para eles a religião proferida no campo é a própria vida que se experimenta e que existe.

A institucionalização da Igreja, seu método de trabalho e diálogo com as comunidades nem sempre atingem a base imaginária da cultura camponesa a ponto de fazê-las entender profundamente o que se passa na realidade do sagrado. O camponês, afastado das “verdades” esculpidas pela realidade urbana, cria historicamente laços de solidariedade que regem as relações de parentesco, vizinhança, compadrio e filhotismo (conforme já abordamos) dentro da sociedade. Muito desses laços estão ligados à interpretação do sagrado, como amar ao outro e se ajudar mutuamente. O campo goiano, devido ao seu processo de formação e povoação formou uma cultura múltipla, multifacetada. Os camponeses produzem e reproduzem as representações do seu cotidiano a partir de diversificadas visões de mundo e de sua cultura incipiente. Essas cosmovisões são o meio que eles desenvolvem um sentimento de pertença local e ao mesmo tempo afirmam sua identidade e sua cultura.

Assim a religião por ser um sistema simbólico estruturado e ao mesmo tempo estruturante, delimita o que pode ser sentido em oposição ao que está fora da discussão, ou seja, os conteúdos que tenham uma ponte no sagrado. Por sagrado entendemos que são os elementos que fazem parte do *ethos* de um povo, tais como; matrimônio, amor ao próximo, maternidade etc. Doravante, os elementos tidos como sagrados partem dos conceitos religiosos e penetram na cultura vivencial a ponto de não estar em condições de ser discutido, de maneira que se uma pessoa coloca em dúvida qualquer elemento considerado sagrado, já é o bastante para ser considerado pecado. Assim, no mundo rural em que as raízes culturais da percepção do ambiente sagrado parecem mais tênues faz com que esses elementos sejam sempre lembrados e incorporados no meio social para a reprodução e transmissão desses valores culturais.

Porém o camponês constrói uma religiosidade igualmente relacionada com seus valores e suas práticas cotidianas, ele constrói uma religiosidade que venha de encontro as suas necessidades de construção de sentidos. Lemos (2004) aponta que os objetivos dos seres humanos é buscar motivação na religião para garantir sua vida no presente e no futuro, e recorre à divindade na busca de alguns pedidos como, saúde, emprego, moradia, boas relações sociais na família e fora dela. Então, verifica-se que a religião tem como objetivo organizar as necessidades econômicas, sociais e religiosas do homem fornecendo assim, sentido para sua vida e desenvolvendo a sua cultura, pois a religião surge da necessidade que as pessoas encontram para dar significado a vida. Contudo a religião procura construir na cultura definições e respostas para o que é certo ou errado. Assim, essa religiosidade está mais relacionada à cosmovisão da comunidade local do que à sociedade nacional e, mesmo carregando fortes laços com a Igreja oficial, re-significa a orientação teológica adaptando-se, na medida do possível. Algumas das representações ritualísticas do catolicismo popular foram segundo Brandão (1981, p. 107).

[...] confessadamente camponeses e foram criados ou recriados no Brasil: a) diretamente na sociedade camponesa [...]; b) nas cidades, às vezes nas capitais de província, de onde foram expulsas – em certos casos, da igreja para o adro, do adro para a rua e, ainda, da rua para a roça – ou de onde começaram a sair quando contingentes de antigos pequenos sítiantes ou trabalhadores agregados de fazendas começaram a migrar para a cidade.

Segundo Brandão, o catolicismo popular mantém um caráter rural, sendo possível perceber que mesmo com o êxodo rural, esse tipo de crença também migrou para as cidades podendo ser percebidas principalmente nas periferias. É comum observar nas cidades características dessa religiosidade como festas populares, folia de reis, benzeduras; dentre outras práticas. A devoção religiosa está interligada à cultura de um povo, pois nas cerimônias de oferendas que os devotos fazem aos seus santos protetores eles se utilizam de cores em total harmonia e objetos minuciosamente produzidos por habilidosos artesãos, assim, a estética é um detalhe que está sempre presente no catolicismo popular. Pereira (2002, p.64) observa que “se por um lado, o sagrado se manifesta e se mostra como alguma coisa absolutamente diferente do profano, por outro, é necessário considerar que os espaços do profano se abrem como possibilidades para receberem o sagrado”.

Essa inter-relação entre o sagrado e o profano ocorre para que aconteçam

os rituais, por exemplo, um objeto utilizado numa cerimônia em louvor a um santo, também pode ser utilizado em situações festivas de caráter profano que não almejem alcançar objetivos divinos. Ao passo que alguns objetos específicos e geralmente de valor inestimável não devem sair do seu local dentro de um templo sagrado, Pereira (2002). Os rituais e encenações dotados de grande beleza com apetrechos planejados e organizados previamente como bandeira, instrumentos, vestimentas, cantos e danças, faz desses artesões o que se pode chamar de artistas-devotos. Esse modelo de manifestação pode ser percebido em diversas expressões do catolicismo popular rústico, sendo a Folia de Santo Reis a mais conhecida. Porém esse artista trabalha na sustentação do sagrado, aquilo em que acredita em sua fé, como modelo de vida e sua abertura como objeto de fruição estética, pois quanto mais o devoto se revela, o mesmo fortalece a sensibilidade das pessoas que vivenciam a habilidade da criação.

Para Pereira (2002, p. 87) “o princípio da contradição que inspira essa estética ilumina também a mesa como lugar de fartura e sacrifício, alegria e ascese, como núcleo de forças que se movimentam apesar da aparente inércia”. A mesa dos apóstolos apresentada no mito bíblico apresenta uma beleza encantadora onde todos se fartam de excessos e com grande simplicidade. Essa passagem é encenada com frequência no catolicismo popular e os artistas-devotos tentam deixar tudo parecido com o real acontecido (as vestimentas, o enredo, o cenário, o alimento). Um bom devoto deve cumprir todas as suas funções acerca da sua religião, ou seja, a prática religiosa só adquire uma maior amplitude se o devoto representa a sua fé através da vestimenta, o canto e a dança, mas, tudo conforme a religião permite. Aquilo que Pereira (2002) chama de “o balanço do divino”, indica o desejo de apreender o sagrado e dar-se a ver aos entes exemplares, implica exteriorização de uma capacidade criadora, que tem como receptores os próprios devotos e outros espectadores. Nesse caso, o devoto vai estabelecendo relações vivenciais entre o sagrado e o profano, como um “balanço do divino”, ou seja, o sagrado e o profano.

Fica claro que a cultura de um povo só é produzida a partir de que uma experiência vivida que produziu sentido na vida de um indivíduo, ou para um grupo de indivíduos. Assim como afirma Pereira (2002, p. 66) “[...] aquilo que cada um realiza tem de ser suficientemente para si mesmo e para o crivo de avaliação dos outros devotos”; portanto, a experiência do artista-devoto é pela busca do sagrado e

pela intervenção do sagrado no dia-a-dia dos indivíduos. Sendo uma experiência que o ato requer um grande significado, pois atua como mediador entre o imaginário e a realidade, então se pode observar a importância e o respeito com a individualidade de cada um, procurar a conhecer as diferenças das religiões e das culturas, fazendo do balanço do divino um exercício de apreensão estética da vida. Esse balanço se relaciona diretamente com o imaginário e os elementos simbólicos apreendidos pelos camponeses goianos na construção diária de sua cultura, ou seja, a tradução da vida enquanto aquilo que acontece, em valores sagrados experienciados pelo catolicismo popular rústico. Tanto na forma de pensamento como de representações estéticas. Para uma melhor compreensão do exposto, partiremos a seguir para a análise do catolicismo popular no Brasil e suas implicações no campo goiano.

1.4 A FORMAÇÃO HISTÓRICA DO CATOLICISMO POPULAR NO BRASIL

Nesse ponto, abordaremos as bases do catolicismo popular no Brasil para que possamos compreender como essa categoria vai influenciar na vivência do camponês em Goiás (conforme trabalhado anteriormente). Para uma análise eficaz do fenômeno já trabalhado em relação ao catolicismo popular seus sistemas simbólicos e sua relação como o *ethos*, faz-se necessário abordar a gênese do catolicismo popular no Brasil e sua dicotomia com o oficial.

No Brasil sumariamente, podemos dizer que a evangelização foi marcada, desde a colonização pelas ambiguidades de um catolicismo hegemônico. Na gênese colonial manifestou-se uma dicotomia entre o oficial e o popular; num segundo momento, com a separação da Igreja e do Estado, o catolicismo passou por um processo de universalização, muitas vezes sinônimo de “romanização”. Por fim, deve-se destacar que com o Concílio Vaticano II (1962-1965) e as conferências Episcopais Latino-americanas de 1968 e 1979 houve um trabalho de “inculturação”, através da busca de uma identidade brasileira e latino-americana. Para dar vazão às nossas ideias, recorreremos ao trabalho de Bittencourt Filho (2003) em que o autor analisa a formação da matriz religiosa brasileira que fez da nossa religiosidade um mosaico altamente plural e sincrético. O autor demonstra que a matriz religiosa brasileira fora marcada pela mistura de elementos de culturas diferentes e sua mescla com o aspecto religioso-sagrado. Num país formado por culturas tão

diversas, não é de se estranhar tanta mistura no aspecto religioso em que comporá (nas palavras do autor) a matriz religiosa do Brasil. Afirma Bittencourt Filho (2003, p. 31)

[...] No contexto da globalização, a situação Brasileira é emblemática, temos o mago mais lido do planeta, exportamos a Assembleia de Deus para Moscou, a Igreja Universal do Reino de Deus para Paris, e a Umbanda para o Cone Sul. Tudo isso sem contar o mosaico religioso altamente complexo, constituído pelas propostas e pelas sínteses religiosas mais inusitadas e a par disso, um apetite cada vez mais voraz das religiões institucionalizadas por fatias do poder estatal no país.

No que se trata da matriz religiosa brasileira, o autor afirma que em primeiro lugar deve-se levar em consideração o catolicismo ibérico e a magia europeia vinda com os colonizadores, que aqui se encontraram com as regiões indígenas altamente mágicas e místicas em que tivemos o fenômeno da mestiçagem e claro da troca das experiências culturais, imaginárias, simbólicas e religiosas. Posteriormente a escravidão trouxe consigo a cultura e a religiosidade africana, também altamente mágica e com isso o sincretismo religioso, posteriormente a Igreja Católica entendendo que a religiosidade no Brasil era muito misturada, resolve no sec. XIX romanizar definindo o que seria permitido e o que seria proibido, porém, nesse mesmo período chega ao Brasil o espiritismo kardecista Francês. Assim nasce a religiosidade no Brasil, carregada de elementos mágicos por um lado e de elementos institucionalizados por outro, que dará origem posteriormente a duas perspectivas de observação dos fenômenos sagrados, uma religiosidade oficial e outra de caráter popular.

A forma de se entender a religiosidade popular pode estar ligada à ideia de que o popular de uma forma ou de outra se relaciona com o oficial, na verdade nem sempre ou quase nunca ele se oporá diretamente, mas oferece resistência, a cultura popular é altamente resistente ao erudito, nesse sentido se busca as mesmas dimensões, porém de formas diferentes. As religiões populares são manifestações coletivas que exprimem ao seu modo uma forma de entender o fenômeno sagrado e religioso, (pode-se observar isso claramente na obra de Carlos Rodrigues Brandão (1986) “Os deuses do povo”, em que o autor apresenta uma forma bastante singular de se relacionar com o sagrado e com a religiosidade do povo, o que se explica inúmeros Jesuses e Marias virgens entendidas de diversas maneiras dependendo de cada característica cultural). Religião popular é o conjunto dos costumes e vivências religiosos dos povos, essas entidades são tidas pelos crentes como

anteriores e superiores ao seu ambiente natural e social. Frente a elas os crentes expressam certa dependência e criam um sistema simbólico que o liga ao sagrado, ou seja, aquilo que faz sentido para eles. Segundo Bittencourt Filho (2003, p. 51)

[...] Ademais, na sociedade colonial, tipicamente agrária, as festas religiosas continham elementos ancestrais dos cultos ligados às forças da natureza. As celebrações religiosas restauravam a confiança na vida, a despeito das vicissitudes temores, e funcionavam como instrumento de coesão social. Junto às imagens dos santos padroeiros, brancos, índios, negros e mestiços uniam-se por meio das danças rituais e festivas, num misto de gratidão e prece para vencer os muitos obstáculos da existência num ambiente hostil. Ao longo dos séculos, no entanto, vale registrar que essa religiosidade harmônica com os movimentos da natureza foi sendo reprimida pela concepção que separa radicalmente mundo natural e mundo espiritual e que desvaloriza o corpo e suas expressões, ou seja, acaba por prevalecer uma perspectiva da modernidade letrada e daquela interpretação cristã que advoga um certo tipo de domínio sobre a natureza a par de uma espiritualidade abstrata. Aliás, uma vez cientes do cerne da religiosidade tupi que consistia no culto e na comunicação com os ancestrais, a estratégia dos catequistas quanto aos ritos indígenas foi simplesmente a da demonização.

Podemos perceber que a característica de nossa matriz religiosa acaba por determinar o emaranhado imaginário em relação ao sagrado e suas práticas rituais, faz com que apareçam duas formas de religiosidade, uma de característica popular outra de característica oficial. As religiões populares são manifestações coletivas que exprimem a seu modo, em forma particular e espontânea as suas angústias e sua correlação com o sagrado. Frente a elas, os crentes expressam certa dependência e criam um sistema simbólico que os ligam o ao sagrado, ou seja, aquilo que faz sentido a eles. Assim, configurou-se o catolicismo no Brasil, como uma religião oficial, mas, que ao mesmo tempo, produziu um sincretismo com o universo religioso extremamente diversificado desde a colônia até os dias atuais. Renato Ortiz (1992) ao se referir à cultura popular aponta que a cultura popular é uma categorização erudita. Para além de enunciar as clivagens sociais, ela também explicita o poder de determinados agentes ou grupos, de nomear e definir outros grupos. Os realizadores das práticas nomeadas como populares não costumam se definir como tal. Isso só ocorre de maneira reflexa, como resultado da incorporação, por parte dos setores subalternos, de valores e conceitos oriundos dos setores hegemônicos da sociedade.

As diversas definições da cultura popular se reduzem a dois modelos de abordagem e interpretação, a saber: o primeiro pensa a cultura popular como

autônoma, com lógica própria e completamente irreduzível à cultura letrada. O segundo tipo, focalizando as hierarquias existentes no mundo social, percebe a cultura popular em suas dependências e carências em relação à cultura dos dominantes. Nesse caso, observa-se que o catolicismo imposto no processo de colonização portuguesa, acabou por produzir uma religiosidade ligada à maneira popular de se entender o sagrado. Assim, houve uma mescla profunda entre o oficial e o popular na construção do *ethos* religioso no Brasil. Riolando Azzi (1978) indica alguns aspectos do catolicismo que relevam de uma maior participação popular, o autor evidencia alguns aspectos principais para a formação do catolicismo em sua evolução histórica no Brasil. De maneira geral, ao longo de nossa história, podem-se distinguir dois tipos de catolicismo, um tradicional e outro renovador. O catolicismo tradicional é descrito pelo autor como um catolicismo luso-brasileiro, leigo, medieval, social e familiar. O catolicismo tradicional era eminentemente “leigo”, graças à instituição do Padroado, pela qual os reis de Portugal, enquanto “Grandes Mestres da Ordem de Cristo”, eram investidos de poder para implantar a religião católica no Brasil: portanto, é uma religião do povo, sob a tutela do poder real, e não uma religião do clero.

Para Azzi (1978) concomitantemente ao catolicismo oficial imposto em todas as terras brasileiras, os portugueses trouxeram também um catolicismo mais intimista, mais devocional, que o autor chama de “catolicismo de devoção”. A vivência entre os dois catolicismos por séculos torna-os difíceis de serem distinguidos, pois, um toma elementos de outro e vice versa. O autor apresenta ainda a ideia de que as autoridades religiosas não foram muito hostis à religiosidade popular, mas exigia o cumprimento das obrigações oficiais dos cultos. Conforme aponta Azzi (1978, p.52) “se os deveres de obrigação eram cumpridos com perfeição como exigência social, na mentalidade popular o espírito devia ser alimentado e nutrido pela devoção”. O fato relevante aqui, é que o catolicismo do povo tendo essa liberdade de imaginação conservava uma grande abertura para a assimilação de elementos considerados sagrados de outras formas de religiosidades, o que explica com facilidade o sincretismo religioso.

Ainda com Azzi (1978) segundo a mentalidade popular, existia um tom maior que deveria ser respeitado nos outros credos, pois para o povo todas as religiões continham em si elementos de bondade o qual as tornavam dignas de serem respeitadas e entendidas como formas de ligação com o sobrenatural. O

autor demonstra que existia uma exigência muito grande na prática dos ritos católicos, mesmo que em muitas ocasiões, as pessoas praticavam os rituais católicos em público e mantinham em privado suas crenças originais isso inclui brancos, negros, índios e judeus. A miscigenação cultural e étnica produziu também uma miscigenação religiosa tornando a religiosidade brasileira sincrética conforme aponta Azzi (1978) e Bittencourt Filho (2003). Esse amálgama religioso daria a tonalidade da cultura brasileira em relação a diversos elementos culturais, pois sabemos que a cultura toma para si elementos do outro ao passo que essa vai inserindo esses valores e tornando-os íntimos ao imaginário plural. Como afirma Azzi,

Já hoje escreve Gilberto Freyre - ninguém tem a ilusão de sermos nós brasileiros (quase todos mulatos ou parentes de mulatos) um povo verdadeiramente latino, e muito menos rigorosamente cristão... O catolicismo, cremos ter sido um elemento poderoso de integração brasileira; mas um catolicismo que ao contato – desde as Espanhas – com as formas africanas de religião, como que se amorenou e amulatou, os santos adquirindo dos homens da terra uma cor mais quente de carne que a europeia. Adaptou-se assim às nossas condições de vida tropical e de povo de formação híbrida. (1978, p. 53),

Analisando o que diz o autor, podemos observar que no início da formação católica e da religiosidade como um todo no Brasil, criou-se o seguinte panorama; como oficial está a religião católica que domina a vida pública e conta uma estrutura organizada e hierarquizada que se estende a toda população. No campo íntimo, em lugares afastados dos olhos da Igreja, se praticam as religiões do povo, como os diversos cultos indígenas, africanos e judaicos.

No intuito de criar possibilidade de diálogo acerca das expressões religiosas de cunho popular no Brasil colonial, nos reportamos ao livro publicado em 1986, “O diabo na terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial” - de Laura de Mello e Souza. A escolha, feita pela autora para analisar a feitiçaria e as práticas mágicas, está bastante clara na introdução da obra e mesmo no desenvolvimento da argumentação. A pesquisa resultou-se da análise de fontes manuscritas acerca dos processos oriundos de visitações, Devassas Eclesiásticas e Autos de Fé do Santo Ofício, presentes em arquivos públicos de Minas Gerais, do Rio de Janeiro e do arquivo da Torre do Tombo, em Lisboa. De acordo com Souza (1986) baseado na carta de Caminha escrita em 1º de maio de 1500 e dirigida ao rei de Portugal, que envolvia os índios numa atmosfera de ingenuidade, pois os mesmos andam nus, sem qualquer cobertura e não fazem caso de esconder suas

vergonhas. Nesse sentido, a partir da primeira visão europeia nas terras brasileiras, esses relatos acerca dos nativos mais parecem uma reprodução do mito bíblico de Adão e Eva. Assim, a nova terra encontrada se assemelhava ao Jardim do Éden, principalmente pela sua extensão territorial e abundância da fauna e flora. Nesse sentido, esses nativos na visão dos europeus deveriam ser cristianizados ou trazidos para a Fé cristã, já que os mesmos foram considerados filhos de Deus que provavelmente haviam se perdido dos irmãos maiores, nesse caso, os europeus.

A descrição do Paraíso feito por Caminha, não tardou a povoar o imaginário europeu com outras interpretações. O fato de os nativos andarem nus despertou olhares dos viajantes europeus, que acabaram por ver na intimidade um grande tabu, logo as novas crônicas acerca dos indígenas na América Portuguesa os qualificariam como luxuriosos e pecadores. Assim, esse olhar europeu acabou por oscilar nos primeiros séculos da colonização, na interpretação da terra que era vista em alguns casos com Éden e em outros casos como o Inferno. De acordo com Souza (1986, p.372)

[...] A infernalização da colônia e sua inserção no conjunto dos mitos edênicos elaborados pelos europeus caminharam juntas, Céu e Inferno se alternavam no horizonte do colonizador, passando paulatinamente a integrar, também, o universo dos colonos e dando ainda espaço para que, entre eles, se imiscuisse o Purgatório. Durante todo o processo de colonização, desenvolveu-se, pois uma justificação ideológica ancorada na Fé e na sua negação, utilizando e reelaborando as imagens do Céu, do Inferno e do Purgatório.

À medida que o processo colonizador ia se tornando complexo na América Portuguesa, negros, índios e colonos reproduziam imaginariamente as figuras associadas a imagens edênicas ou demoníacas que tem suas raízes nos relatos dos viajantes europeus baseados pelas ideias religiosas da época. Assim, e a terra de Santa Cruz, ora demonizada, ora edenizada, as manifestações religiosas foram as mais diversas. Laura de Mello e Souza (1986) mostra que a lição que o “diabo” transmite é que, mesmo sendo parte do projeto colonial português transmigrou do mundo ibérico para os trópicos. No que se refere à religiosidade o que ocorreu foi o estabelecimento de diversos tipos de cultos – nativos, católicos, afros e judaicos. Através do processo de aculturação e inculturação esses cultos passaram a conviver, contaminando-se com elementos dos “outros”, produzindo um sincretismo que foi penetrando nas práticas religiosas e que pode ser percebido até os dias atuais.

Entre esse emaranhado religioso, encontra-se também um catolicismo do povo, de caráter não oficial que inclui no seu interior pontos de diversas crenças e visões de mundo, separado daquele que se considera oficial. Isso explica a preferência por santos mais interligados com as necessidades populares, as romarias e procissões, novenas e o comprometimento com votos através do pagamento por recompensa pela graça alcançada, muitas vezes através da mortificação do corpo, pelas peregrinações a lugares sagrados, andar sobre brasa, fazer jejum, não cortar os cabelos por longos tempos. Esses são alguns dos elementos entendidos como pagamento da graça obtida.

É importante considerar que o cristianismo como um todo, trata de uma doutrina ética, e isso se impõe à configuração social e cultural dos povos cristianizados. Nesse sentido, em todos os períodos históricos, nota-se que as divindades estiveram de uma forma ou de outra, ligadas às necessidades sociais, e configurando como verdades os aspectos da construção do *ethos* religioso. Isso pode ser considerado na construção da cultura e a influência sofrida pela sociedade a partir da matriz religiosa. A divindade somente será imortal no imaginário se ela estiver presente no cotidiano, se resolver os problemas concretos e apontar novos caminhos. Vemos que no passado clássico da cultura grega os deuses tinham seu campo de ação específico, e agiam em áreas específicas. Havia deuses para qualquer problema que afligisse a sociedade como um todo. Na cultura católica isso não foi diferente, a única diferença seria que a divindade teria seus intermediários menores para agirem em determinadas circunstâncias no sentido da resolução dos problemas.

Os “santos” cultuados no imaginário católico seriam então intermediários da divindade e teriam o campo de ação limitado. Por esse motivo citamos a importância da prece. Mauss (1981) observou que a prece constrói um sistema simbólico para a ação no caso das necessidades religiosas. O catolicismo popular irá entremear de tal forma na cultura campesina brasileira, que será difícil saber onde começa a crença católica e onde começa a crença popular, temos então uma nova configuração de um novo catolicismo, agora, muito mais ligado às necessidades do homem, no campo isso pode ser percebido nos santos cultuados que normalmente estão ligadas a problemas das lavouras ou da proteção dos animais, e muitas vezes outras formas de credos sendo acionados, que são oriundos do espiritismo, indianismos ou de fragmentos da cultura afro. Nesse caso pode-se perceber a

importância das reinterpretações relações de gênero, uma vez que a religiosidade e as crenças específicas estão ligadas a presença e ação das divindades no mundo cotidiano, assim, um crente aciona e se relaciona com uma determinada divindade de acordo com a sua familiaridade.

É nesse sentido que podemos observar diversos Jesuses e Nossas Senhoras que são produzidos pela proximidade cultural. O fato é que, sendo a cultura judaica cristã determinante na construção cultural do ocidente, parece-nos que fica evidente a superioridade masculina nas relações de poder e de comando, isso irá se transferir para outros aspectos da sociedade a ideia de que a mulher é um ser secundário e deve estar a cargo do comando masculino. Nesse sentido muito se tem produzido acerca dos papéis sociais numa noção de se construir um estudo sobre as relações de gênero. Assim, a figura masculina representa a vontade da divindade de que esta domine tudo que existe ao redor, esse tudo ao que indica inclui a mulher como ser secundário. Nesse caso, esses membros masculinos se identificam com os deuses e podem ser considerados seres sagrados, ou seja, esses seres sagrados são “homens” e como o sagrado sempre se opõe ao profano, os seres profanos seriam as mulheres. De acordo com Durkheim apud Erickson (1996, p. 47)

[...] Às vezes a dignidade religiosa que por este motivo é inerente a cada membro do clã – não é igual para todos. Os homens a possuem num grau mais elevado do que as mulheres/ com relação a eles, as mulheres são como seres profanos. Assim, todas às vezes, que há uma assembleia, seja dos grupos totêmicos ou da tribo, eles tem um campo separado, distinto do das mulheres, e em que estas últimas não podem entrar, elas são segregadas.

Durkheim (1996) ao observar o sistema totêmico observa logo que as mulheres na construção cultural da sociedade estão ligadas à ideia de ser profano, enquanto que o sagrado e legítimo na sociedade acabam por serem as figuras masculinas que são mais fortes e nasceram para dominar. Dessa forma, podem-se justificar as questões diversas como comando, violência e dominação e superioridade masculina construída dentro de um sistema simbólico. As mulheres só podem se tornar boas donas de casa e boas mães se forem treinadas desde a infância para assumir esse papel na sociedade. Essa mulher só pode ser considerada digna se desenvolver o papel que a sociedade espera dela. A primeira coisa que se deve observar segundo Erickson (1996) é que na religiosidade antiga

levavam-se em consideração como entes divinos a terra e a noite ambas ligadas à ideia de fertilidade, ou seja, feminilidade. Nessas narrativas os homens são ameaçados pela representação feminina de uma ordem mais antiga, baseada no clã, pela desintegração causada pela mulher quando, em razão da sua incompatibilidade com a nova lei e com o sistema de júri, ela opera fora do sistema adequado e pela sexualidade feminina, que não é controlável. Para buscar sustentação acerca do papel da mulher na sociedade, basta revisitar os mitos bíblicos em que quando Deus procura um mortal para resolver algum problema, ele sempre aciona figuras masculinas. Por ser uma espécie de espelho do criador, ou seja, ele criou o homem a sua imagem e quando viu que estava só, tirou-lhe uma costela e fez uma “auxiliar”, nesse caso, a mulher. Assim a mulher representa a antiga religião, as forças primitivas, indisciplinadas, terrenas e naturais que o homem está conduzindo ao novo futuro, ao mundo da razão, da lei e da ordem. Sem a domesticação, temiam eles, a comunidade masculina não sobreviveria.

O campesinato será influenciado pelo imaginário religioso através de diversos elementos simbólicos. Um desses elementos, conforme demonstramos, é a questão de gênero e o papel social da mulher no meio rural.

1.5 O CATOLICISMO RÚSTICO EM GOIÁS

Observa-se que os aspectos apontados anteriormente podem ser aplicados ao mundo camponês, que sempre foi visto com bastante descaso no Brasil no que se refere a sua construção cultural e imaginária. Tidos quase que como povos desassistidos pelo Estado, como ser desprovido de cultura. Um jeca (na ideia de Monteiro Lobato), porém sabe-se que um tipo peculiar de cultura sempre fora construída por essa massa campesina e que de certa forma encontrara na religião sua base de sustentação para resolução dos problemas ou como regra social de vida.

Isso explica os movimentos ocorridos no campo no período em que o Brasil se tornava uma República; podemos citar como exemplo o sebastianismo e o messianismo que podem ser considerados como um escape da condição precária (nas relações assistenciais) que essas sociedades agrárias viviam nessa época. Nesse caso é na religião que os camponeses se apoiam para superar as condições miseráveis de vida que os colocavam como meras ferramentas de trabalho a mando

dos senhores de terras, essa situação levaria a uma concepção de que Deus quer o melhor pra todos; essa base fundamental de pensamento vai interagir completamente com os movimentos messiânicos vistos aqui como uma resposta da divindade para a resolução do grande sofrimento experienciado no campo brasileiro. O messianismo funcionou como um meio de se criar uma nova configuração social no campo, e contou com uma gama de crenças particulares, porém sempre pautadas pelos ensinamentos católicos que nunca foram deixados de lado, pelo contrário, foram reinterpretados como uma ramificação profética católica, De acordo com Maria Isaura Pereira de Queiroz (1965, p. 331).

O movimento messiânico não se define, pois, unicamente pela sua forma, ritmo, temas religiosos e finalidade, como também pela sua própria estrutura social interna, que é constante. Nenhuma destas propriedades, encontradas em todos os movimentos de maneira idêntica, oferece, pois, apoio para uma classificação interna; servem apenas para definir com precisão a ordem específica de fenômenos a que damos o nome de movimentos messiânicos, pois são as qualidades mais gerais que todos apresentam.

Não se pretende aqui discutir os processos históricos do sebastianismo ou do messianismo, porém pensamos que eles servem de exemplos para explicitar que o camponês acabou por misturar muito de sua cultura cotidiana a cultura católica, a ponto de justificar suas atitudes e práticas na religião, mesmo em casos extremos, o imaginário católico (popular) continuou vivo nessas sociedades. Em Goiás podemos citar a título de exemplo o movimento de Santa Dica, que segundo Filho (2009, p. 289)

[...] com relação às doutrinas desenvolvidas por Dica, em seu movimento messiânico, havia sempre características sociais. Os moradores consideravam-se irmãos, sendo a terra considerada propriedade coletiva, bem como sua produção, sempre dividida entre a população do reduto.

O autor aponta que a região antes denominada Monzodó, passa a ser chamada pelos moradores de Calamita dos Anjos ou República dos Anjos, onde a terra seria repartida para todos e era uma dádiva de Deus que não podia ser usufruída somente por poucos. O trabalho deveria ser realizado buscando o bem comum. Pregavam ainda que todos deveriam viver como irmãos. [...] As plantações eram realizadas de forma coletiva ou em mutirões, onde o que era colhido serviria para alimentar os moradores da comunidade, como os peregrinos que chegavam famintos de todas as partes do país, necessitando de todo tipo de ajuda: material e

espiritual (REZENDE apud FILHO, 2009).

Podemos aqui observar como o camponês construiu sua religiosidade à revelia da religião oficial, que sempre primou pela ordem e pela posse da propriedade privada. Porém, como já foi dito, essa religiosidade no campo foi construída em consonância com as necessidades de sobrevivência e superação da miséria social. Assim foram o catolicismo da roça, esperançoso e devocional, nessa gama que se constituem as esperanças, consta o desejo de se manter nas terras com o mínimo possível de dignidade humana. Por isso os movimentos messiânicos tiveram tanta força no imaginário campesino, e que o faz completamente diferente do imaginário urbano contendo cosmovisões e anseios muito diferentes daqueles experienciados nas cidades.

As festas populares religiosas não perderam sua importância com a chegada da modernização, (também não continuou com a mesma intensidade) ela ainda carrega sua herança das culturas religiosas antigas. Algumas celebrações religiosas acontecem até hoje, tais como: o batismo, o casamento, a benzedura, o batismo de fogueira dentre outros; essas consagrações são enfatizadas na maioria das vezes com grandes festas.

As romarias, as procissões adquirem os sentidos de festividade coletiva. Algumas pessoas andam em busca de paz, sonhos, curas, enquanto outros se entregam totalmente as festas banalizando assim a religiosidade, mais o que é certo é que em todo o país as festas religiosas movem uma imensa multidão para o mesmo lugar. A fé popular na maioria das vezes serve para que aprofundem as crenças em detrimento as divergências entre o bem e o mal, a doença e a saúde. Somente com o advento da modernidade que essa cultura católica campesina (através dos processos educacionais modernos e da própria influência da modernidade midiática) perdera aos poucos sua força central no imaginário social campesino. Portanto, as transformações socioculturais levaram as comunidades camponesas a uma transformação e reconfiguração tanto familiar quanto religiosas e na relação de valores éticos, de acordo com o que fora estabelecido pela sociedade capitalista. Isso cria uma interferência dos conflitos entre tradição e modernidade nas práticas e representações do sagrado e as relações da cultura popular com novos canais de transmissão da informação. Goffman (1985, p. 15) afirma que o conflito e a interação são possibilidades que ajudam a compreender os interesses que motivam os indivíduos em seu modo de agir, seja para se fecharem em torno de

uma tradição (o que pode resultar o afastamento do outro), seja para se lançarem à prática da vivência (o que, nesse caso, implica o reconhecimento da diferença do outro como elemento constituinte da experiência social). De acordo com Pereira (2002, p.13)

Dentre os aspectos que caracterizam a cultura popular como um sistema dinâmico, afeito à manutenção e à transformação, destacamos: o conservadorismo (disposição para resguardar valores do passado como mecanismo de autodefesa diante das rápidas mudanças impostas pela modernidade); a hierarquização (compreensão da ordem social a partir de uma lógica que distingue antecessores e sucessores); a totalização (abordagem da experiência social e individual com base na interação com a natureza e o mundo sobrenatural); a contextualização da vida (interpretação dos eventos, mesmo dos mais distantes, tendo como referência o espaço geográfico e os valores locais); a religiosidade (aceitação da ideia de que o mundo é fruto da ação divina, o que justifica o relacionamento entre vivos e mortos, pessoas comuns e santos); a pessoalização (reconhecimento e valorização do indivíduo a partir de seus vínculos com a família e os antepassados).

Por fim, segundo o autor citado, um traço da insurgência, se traduz-se na recusa dos valores impostos pelos grupos dominantes. Outro traço é a reelaboração dos valores inculcados de modo a gerar um novo sentido para eles, colocando-os em novos posicionamentos em relação a sua cultura de origem.

2 AS MUDANÇAS NA REALIDADE SÓCIO-POLÍTICA DE GOIÁS, SEUS IMPACTOS NA CULTURA RURAL E NO CATOLICISMO RÚSTICO.

Para falarmos da crise do catolicismo rústico no meio rural, é necessário construir uma análise da influência da modernização capitalista no campo brasileiro. Nesse capítulo serão abordadas algumas consequências socioeconômicas do processo de inserção do capitalismo no meio rural brasileiro. Para isso, buscou-se em obras clássicas de cunho histórico-econômico rural, um referencial teórico acerca da introdução do capitalismo no campo e uma discussão sobre as consequências causadas por esse novo modelo sociocultural. A modernização do campo brasileiro deve-se inevitavelmente ao processo de capitalização das relações sociais, principalmente no tocante ao processo fundiário, às relações de trabalho e à maneira como a terra é vista. O que antes era um bem natural, agora, passa a ser vista como mercadoria, com o capital.

Ao analisar a história camponesa no Brasil, ainda no período colonial, Martins (1981) observa que as relações de trabalho no campo se estruturaram a partir das relações de troca. O código que assegurava o domínio do fazendeiro sobre o agregado era totalmente diferente das relações que estabelecem o domínio do senhor sobre o escravo. Nesse caso o escravo é visto como extensão da propriedade do senhor. Já o agregado é visto como um coparticipante da propriedade e essa relação se estrutura a partir das relações acordadas através dos mecanismos de troca. O fazendeiro permite ao agregado viver em suas terras e a partir dessa vivência, cabe ao agregado prestar serviços e, sobretudo prestar fidelidade ao fazendeiro.

Essa fidelidade ao mesmo tempo, estabelece e fixa o poder simbólico do senhor tanto em relação à propriedade, quanto em relação ao domínio político. Em muitos momentos observa-se que os vínculos entre o agregado e o fazendeiro, eram extra-econômicos, feudais. Tomemos como referência o que Martins (1981) chama de “morada de favor”. Esta consiste na morada do agregado na terra sem pagamento, às vezes estabelecida a partir dos sistemas de meiação, do compadrio,

ou mesmo do jaguncismo. Porém, parece-nos que o compadrio era o vínculo simbólico mais forte e mais usual. Queiroz (2009) aponta que a estrutura social coronelística fundamenta-se em dois aspectos principais: o domínio da parentela (entre esses parentes, se consideravam de forma bem destacada os compadres) e dos agregados, e a posse de bens e fortuna. Além do parentesco, salientam-se dois outros aspectos: o econômico e o político. Estes aspectos contribuem para o papel do coronel, já no período da primeira República, como polarizador da vida social e política do município rural, do qual ele se torna o centro de atividades e decisões. Queiroz (1976) explica detalhadamente que a ligação com o coronel permitia conhecer se o indivíduo estava integrado na facção que governava local ou regionalmente, ou se estava em oposição, pois ninguém desconhecía a atitude dos grandes coronéis em relação à situação ou à oposição. Os afilhados ou compadres de determinado coronel também assumiam os aliados ou os inimigos deste; desta forma, os homens no coronelismo passaram a se definir com termos de posse em relação uns aos outros.

No período colonial, o camponês fora excluído do processo de posse da terra, bem como do processo produtivo da terra. Esse era feito por escravos que por serem considerados propriedade e capital do senhor, eram utilizados no trabalho que produzisse renda imediata enquanto que o camponês despossuído era usado na formação de novas fazendas a mando do senhor. Tanto na derrubada do mato, quanto na formação de novos empreendimentos agrários, o que auxiliou no processo de construção cultural da história camponesa no Brasil. Pois a partir do trabalho desses despossuídos em relação à terra, é que se pôde formar novas fazendas e assim desbravar diversos empreendimentos agrícolas no Brasil.

Quanto ao pequeno proprietário, afirma Martins (1981, p. 40) que esses estavam excluídos também do processo político do Brasil. Isso se evidencia a partir da Constituição de 1824 que estabeleceu quais os critérios para a participação política, esses incluíam uma restrição essencial de ordem econômica para que alguém pudesse ser eleitor ou elegível.

[...] Nas eleições paroquiais, a renda líquida de Rs. 100,00 (cem mil reis) era uma das condições, o que equivalia a uns 759 kg de açúcar ou 1,500 kg de farinha de mandioca, ou uns 6 bois, uns 4 cavalos. A exigência dobrava para Rs. 200,00 quando se tratasse de eleições provinciais e passava para Rs. 400,00 quando fossem eleições gerais. Além do mais, os libertos estavam excluídos de participação eleitoral em qualquer nível. Tais critérios

perdurariam até a proclamação da República, em 1889 (MARTINS, 1981, p. 40).

A exclusão desses meeiros, sitiante e brancos pobres do campo no Brasil fora evidenciada em 1850 com a lei de terras, que viera para substituir o regime de sesmarias suspenso em 1822 e não mais instaurado. A lei de terras proibia a abertura de novas posses e transformava as terras devolutas em monopólio do Estado. A terra só poderia ser adquirida a partir da compra ou da herança. Os que não puderam legalizar suas propriedades junto ao Estado ficaram a mercê dos proprietários que a partir de artimanhas políticas, estenderam suas posses através do processo de grilagem. Isso se evidenciou em 1891 já na primeira Constituição republicana que direciona as terras devolutas ao poder do Estado, ou seja, das oligarquias regionais.

[...] Ao mesmo tempo, já com a primeira constituição republicana, de 1891, as terras devolutas são transferidas para os Estados e colocadas nas mãos das oligarquias regionais. Cada Estado desenvolverá sua política de concessão de terras, começando aí as transferências maciças de propriedades fundiárias para grandes fazendeiros e grandes empresas de colonização interessadas na especulação imobiliária (MARTINS, 1981, p. 43).

Como se pode observar o coronelismo consagrou um sistema eficaz de exclusão política de todos os dissidentes que não pudessem movimentar uma clientela para com elas negociar posições políticas. Com frequência, mesas eleitorais eram instaladas na residência do próprio coronel (MARTINS, 1981). Por isso, a liberdade do camponês é nessa época marcadamente exercida como liberdade de locomoção, de deixar uma fazenda por outras, de deixar uma região por outras. Do nordeste, de 1890 a 1910, conforme aponta Martins (1981), saíram milhares, centenas de milhares de camponeses em direção à Amazônia, para trabalhar na extração da borracha. O produto na época chegou a emparelhar em importância econômica com o café. Esse nomadismo do camponês brasileiro foi e ainda é muito característico. Às vezes, nomadismo restrito a uma área de perambulação na realização da agricultura de roça; às vezes, o nomadismo mais extenso, na tentativa de encontrar um novo lugar. O fato é que o homem que vive da roça do fruto do campo, desde o período colonial já era vista como meio de produção, mesmo que em muitas oportunidades isso não era percebido por estes.

2.1 OS PROCESSOS DE MODERNIZAÇÃO E A DESTRADICIONALIZAÇÃO

Giddens (1991), ao analisar a modernidade levanta um questionamento, “as instituições modernas são capitalistas, ou elas são industriais?”, para o autor tanto o capitalismo quanto o industrialismo, trata-se de subtipos da modernidade. O capitalismo é visto então como sistema de produção de mercadorias, estabelecido pela relação entre propriedade privada e trabalho assalariado sem posse de propriedade. Para Anthony Giddens (1991, p.62)

Podemos reconhecer as sociedades capitalistas como um subtipo específico das sociedades modernas em geral. Uma sociedade capitalista é um sistema que conta com diversas características institucionais específicas. Em primeiro lugar, sua ordem econômica envolve as características acima observadas. [...] Em segundo lugar, a economia é razoavelmente distinta, ou insulada das outras arenas sociais, em particular das instituições políticas. [...] Em terceiro lugar, a insulação do estado e da economia (que pode assumir muitas formas diversas) se fundamenta sobre a preeminência da propriedade privada dos meios de produção. [...] em quarto lugar, a autonomia do estado é condicionada, embora não determinada num sentido forte, pela sua dependência da acumulação do capital, sobre a qual seu controle está longe de ser completo.

Para Giddens (1991), o estado-nação é a única fonte que garante a existência de uma sociedade frente o fenômeno do capitalismo que tem em si um caráter internacional. Assim, podemos compreender que o fenômeno do capitalismo desempenhou um visível afastamento da vida social modernas das instituições culturais consideradas como tradicionais. Observando a colocação do autor, podemos afirmar que o capitalismo é um sistema altamente dinâmico devido às conexões estabelecidas entre o mercado econômico que se apresenta sempre competitivamente e os processos de mercadorização.

A economia capitalista se apresenta como um processo instável e oscilante, pois toda produção nesse sistema torna-se uma reprodução em franca expansão, pois a lógica do sistema é exatamente a de expandir mercado e a economia, nessa ótica não pode manter um equilíbrio estático, como o era em tempos passados na maioria dos sistemas tradicionais de produção. Com o surgimento do capitalismo se deu o desenvolvimento do industrialismo, que se apoiou na lógica capitalista de produção para se expandir. Nesse caso, o trabalho foi transformado também em mercadoria e esse fator constitui um *link* entre o capitalismo e o industrialismo e altera completamente a cosmovisão do ser humano que agora se sente preso

completamente nesse emaranhado de significados existenciais. Para Giddens (1991, p.67) “O desenvolvimento da força de trabalho abstrato também constitui um ponto de conexão importante entre capitalismo, industrialismo e a natureza cambiante do controle dos meios de violência”.

Podemos observar que nos estados pós-modernos, a dominação das classes não era por via econômica, mas muitas vezes era garantido o trabalho pelo uso ou ameaça de uso da força física em que a classe dominante recorria através dos meios de violência sendo assim, uma classe de guerreiros. Conforme assinala Giddens (1991) e mencionado também por Martins (1981), no sistema capitalista o trabalho consiste em uma escala emergente das classes sociais, não se utiliza mais a força física para a garantia dele, mas, o trabalhador se fideliza ao capital como meio para o fim de suas atividades. Cairia então por terra, o sistema de servidão da pessoa inteira e emergiria a contratação de trabalho abstrato com características de trabalho livre e não mais escravista. As relações de classes então foram incorporadas no interior do sistema de produção capitalista. E esse sistema de capitalização das relações sociais, acaba por expandir pelo mundo ocidental desmoronando muito do cimento social que agregava diversas sociedades tidas como tradicionais. Assim, o sistema capitalista (e industrialista) torna-se o principal fator de decomposição das sociedades pautadas pela tradição promovendo o que chamamos de destradicionalização.

Pode-se observar que a inserção do Brasil no universo do capitalismo industrial pós II Guerra Mundial com as políticas desenvolvimentistas das décadas de 50 -70, (primeiro momento), gerou consequências que impactaram profundamente o campo brasileiro e goiano. Este processo ficou caracterizado como capitalização das relações de produção agrária: formação dos latifúndios, expulsão dos trabalhadores rurais com a mecanização do processo produtivo, êxodo rural, valorização da propriedade fundiária. De acordo com Moreira (2006) o fenômeno da concentração de terras no Brasil fez com que a população rural pobre se encontrasse nos últimos 50 anos, num êxodo quase permanente. As pessoas cruzaram o país a pé, de ônibus ou de caminhão. Calculava-se em 1980 que mais de 40 milhões de pessoas viviam fora do município em que nasceram ou do seu último local de residência. As cidades foram inundadas pela massa da população que saiu ou foi expulsa do campo. Moreira (2006, p. 43) demonstra que:

[...] O campo era e, mesmo em menor ritmo, continua sendo, o ponto de

partida da torrente de pobres em direção às cidades pequenas, às metrópoles ou às áreas rurais. Ainda que exista um movimento para fora das grandes metrópoles, ele atinge muito mais setores da classe média em busca de melhor qualidade de vida. Não é preciso muita imaginação para se pensar, igualmente, na velocidade e brutalidade do processo de desenraizamento cultural por que passaram e passam essas gerações migrantes.

Essa nova visão de mundo do camponês no Brasil, evidentemente passa pela mudança nas relações trabalhistas que ao se transformar a partir da capitalização do trabalho, interferem na maneira pela qual os atores sociais pensam. Assim, a partir das políticas desenvolvimentistas implantadas no Brasil desde a década de 1950, o processo de industrialização pautado sob o capital estrangeiro intensifica-se na década de 50, mais precisamente, sob a era Juscelino Kubitschek. Em outras palavras, o aporte de recursos internacionais apresenta-se como solução alternativa de desenvolvimento econômico; inaugura-se um novo modelo de industrialização. Para tanto, é necessário reformular o papel do Estado para dar curso às ideias desenvolvimentistas do governo respaldadas em seu Plano de Metas. É dessa fase a operação Pan-americana dos Estados Unidos, a Organização dos Estados Americanos (OEA) que tinha como justificativa ideológica vencer o subdesenvolvimento. Seus principais resultados foram à criação do BID e da Aliança Para o Progresso. Em âmbito regional, dá-se a criação do Banco do Nordeste (1952) e da Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste - SUDENE (1959). Na década de 60, com a posse de Jânio Quadro (1961), enfatizou-se uma ambígua política externa independente utilizada pelo governo como instrumento de pressão para vantagens e concessões, numa tentativa de buscar apoio internacional para um plano nacional de desenvolvimento. Como lembra Dupas (2005, p. 16)

[...] há indícios, pois, que na década de 1960, ao afirmar conceitos e iniciar barganhas para obter ajudas ao desenvolvimento - que a confrontação ideológica permitia e incentivava -, os países subdesenvolvidos fizeram germinar uma tentativa, a partir da periferia, de induzir em nível sistêmico um direito de crescer e desenvolver.

Com a renúncia de Jânio Quadros, assumiu o governo João Goulart deposto pelo golpe de Estado de 1960, Jango criou a “Comissão Econômica para a América Latina (CEPAL) e o “Instituto Superior de Estudos Brasileiros” (ISEB) a partir das reformas de base, com o aporte de uma reconfiguração cultural de uma nova sociedade em evidência, começa a produzir um novo formato das relações

camponesas e ao mesmo tempo romper com texturas sociais seculares em quais os donos da terra (latifúndio, coronelismo) se apoiaram para justificar o seu *status quo*. Queiroz (1976), Faoro (1988), Leal (1975), Pang (1979), e Carone (1983) em suas respectivas obras, consideram o coronelismo como um fenômeno político-econômico, assentado em um pacto que envolve os três níveis de poder: federal, estadual e municipal. O coronel e sua clientela mantinham um sistema de reciprocidade, ainda que o eixo polarizador da vida social e política se encontrava nas mãos do coronel. Conforme já vimos anteriormente.

Pessoa (1999, p. 98) demonstra que o crescimento econômico e a “modernização” da era JK foram seguidos pelos próximos anos com a ditadura militar. Segundo o autor, o novo modelo político-econômico pautou-se desde o início pelo surgimento das tecnocracias com função técnica e política e claro, pelo autoritarismo criado como mecanismo de controle pelos próprios militares a partir da Constituição de 1967 passando pelo AI-2 e consolidado pelo AI- 5. Pessoa (1999, p. 98) aponta

Em pouco tempo (e também por pouco tempo) o desenvolvimento econômico passou a apresentar índices ainda mais elevados. Mas era um crescimento para poucos. Antes do final da década, a concentração da renda já revelava sérias distorções. A fachada do “milagre” (referindo-se ao crescimento do PIB brasileiro, chamado pelos militares de milagre – parênteses meus) era, contudo, mantida através dos grandes projetos, como: Transamazônica, Itaipu, Ponte Rio-Niterói, Ferrovia do Aço etc.

Foram períodos de acentuadas transformações. A evolução do capitalismo enquanto sistema econômico, político e cultural altera as relações sociais e estabelece novos paradigmas, agora, mais ligados ao mercado e à mercadoria que inevitavelmente passa a ser muito importante na vida social. A mercadoria representa mais do que se pensa, pois além do seu valor real, ela acarreta um valor de ideias, ou seja, a mercadoria no mundo capitalista nunca é apenas uma mercadoria, mas ela interfere na maneira como a sociedade pensa a si mesma. Assim, as relações sociais a partir da aceleração do processo capitalista vêm transformando a sociedade em todas as suas relações seja na forma de se organizar a partir das questões trabalhistas, a configuração do conceito de família, e o próprio processo cultural que sofreu profundas transformações com o avanço das práticas capitalistas. As transformações no campo advindas do alargamento das relações capitalistas, também chegaram a Goiás de forma um pouco tardia, se comparadas a

outros estados brasileiros como São Paulo e Minas Gerais. Mas, ocorreu uma modernização agrária e tecnicista, o que interferiu na maneira como o camponês consegue ver-se a si mesmo em relação às mudanças econômicas, com novas lógicas de mercado, nova interpretação do que, seria “a terra” (terra de trabalho? terra de negócio?) e, claro, novos valores religiosos.

O fato marcante a ser observado, consiste em perceber que no triênio final do século XX ocorrera uma significativa transformação cultural em quase todo o mundo capitalista ocidental. Hobsbawn (1995) demonstra essa gama de transformações ocorridas em função da expansão capitalista enquanto modelo cultural.

Hobsbawn (1995), ao analisar a transformação cultural decorrente do avanço capitalista no mundo ocidental a partir da segunda grande guerra, nos mostra que tal avanço (principalmente no que se refere à mercadoria) ocorreu quase no mesmo instante uma revolução cultural em meados do século XX. O livre trânsito de mercadorias e ideias que agora se torna acessível a todo o mundo, acaba interferindo na forma com que as pessoas pensam o mundo e a si mesmas. Nesse caso a revolução cultural coloca em pauta a cultura jovem, com novas ideias, novas músicas, novos produtos, novos vestuários; assim, houve um reboiço completo na maneira de se entender o mundo a partir de si, o mundo passara por uma transformação muito radical e essa nova geração, como todas as outras, cheia de conflitos, tenta estabelecer uma maneira diferente da dos pais de se entender enquanto gente, cidadão e ser - humano em meio a tantos novos paradigmas. Segundo Hobsbawn (1995, p.331)

[...] esses laços e solidariedades de grupo não econômicos eram agora minados, como o eram os sistemas morais que os acompanhavam. Estes eram igualmente mais antigos que a moderna sociedade industrial, mas também tinham sido adaptados para formar parte essencial dela. O velho vocabulário moral de direitos e deveres, pecado e virtude, sacrifício, consciência, prêmios e castigos não mais podia ser traduzido na nova linguagem de satisfação dos desejos. Uma vez que tais práticas e instituições não eram mais aceitas como parte de um modo de ordenar a sociedade que ligava as pessoas umas às outras, e que assegurava a cooperação social e a reprodução, desapareceu a maior parte de sua capacidade de estruturar a vida social humana.

Pode-se observar que as transformações experienciadas a partir do avanço capitalista foram substanciais e imprimiram uma nova sociedade que tenta desesperadamente se entender em um momento de mudança. Claro que esse

fenômeno tornara-se bem mais contundente a partir da segunda guerra que imprimira uma soberania estadunidense no mundo e produziu a partir desses novos modelos, uma nova forma de se entender a modernização enquanto velocidade de informação, produtos e pensamentos. Com esse molde, ainda segundo Hobsbawn (1995), a cultura jovem tornou-se a matriz da revolução cultural no sentido mais amplo de uma revolução nos modos e costumes, nos meios de diversão, nas artes comerciais agora a cada dia mais ligado a atmosfera urbana, o que estabeleceria uma cultura urbanizada a partir dos padrões da moda, dos eletrodomésticos, da televisão, cinema e rádio. A revolução construía uma nova sociedade a partir de valores ligados ao individualismo e assim contra qualquer convenção social que propunha organizar a sociedade dentro de valores entendidos como válidos para seu ordenamento, para Hobsbawn (1995, p.327)

[...] Mais significativo ainda é que essa rejeição não se dava em nome de outro padrão de ordenação da sociedade, embora o novo libertarismo recebesse uma justificação daqueles que sentiam que ele precisava de tais rótulos, mas em nome da ilimitada autonomia do desejo humano. Supunha um mundo de individualismo voltado para se mesmo levado aos limites. Paradoxalmente, os que se rebelavam contra as convenções e restrições partilhavam as crenças sobre as ações psicológicas que os que vendiam bens de consumo e serviços achavam mais eficazes para promover sua venda. Assumia-se tacitamente agora que o mundo consistia em vários bilhões de seres humanos definidos pela busca de desejo individual, incluindo desejos até então proibidos ou malvistas, mas agora permitidos – não porque se houvessem tornado moralmente aceitáveis, mas porque tantos egos os tinham.

Toda essa gama de transformações acarretaria uma mudança substancial no meio rural com o advento da modernização tanto das técnicas de produção agrária quanto da forma de se entender a terra, agora, vista como empresa rural, principalmente a partir dos anos 80. A partir do momento em que a sociedade se pauta pelos valores da urbanização, essa transformação chega também ao campo, existindo mesmo com as, diferenças processuais de acordo com o espaço.

A ruptura da maneira de pensar e viver do camponês estabelece um novo olhar acerca das relações campo/cidade. Não se pode definir com muita firmeza o que é do campo e como ele se distingue do universo urbano, pode-se observar uma urbanização do campo em termos ideológicos, por mais que isso pareça não ter importância no momento cultural em que vivemos se observarmos bem, a modernização do campo implica em uma pretensa ruptura com a história campesina

precedente.

Pode-se afirmar que as relações políticas e culturais do camponês foram mudadas pela modernização capitalista que teve sua gênese no Brasil após a Segunda Guerra Mundial, e ficou bastante explícita a partir da década de 1950. Com o mundo em guerra, houve uma corrida para os insumos de primeira necessidade, a partir de então ocorreu uma nova configuração das relações econômicas no campo. Os países diretamente envolvidos no conflito mundial durante e após o conflito, subsidiaram a sua chamada área de influência, nesse caso, o Brasil entra numa política de exportação do produto do campo, como a borracha, grãos e outros produtos de gênero alimentício. Porém, nesse momento, as relações capitalistas tão evidentes em termos mundiais tocam diretamente a política agrária brasileira, sendo o Brasil um país notoriamente agrário.

O fato relevante a ser analisado, não está em torno da configuração em torno da luta camponesa, mas está antes ligada à ideia de que o campo começa a se tornar um ambiente cada vez mais diversificado e mais ligado ao mercado para abastecimento internacional. Assim, vê-se tanto no campo como na cidade (indústria), uma possibilidade de empregabilidade e uma emergência de conhecimentos técnicos para a produção em massa, isso ocorrerá primeiramente nas cidades e posteriormente no campo que entrará completamente no rumo capitalista por volta dos anos oitenta.

Ianni (2009, p. 135) observa que ocorreria uma revolução capitalista agrária, como um processo social que afeta as formas de vida e trabalho, as instituições e a cultura, as relações do indivíduo, da família, do grupo, da classe e da sociedade como um todo. A revolução altera também as condições de vida e de trabalho e inevitavelmente o imaginário e os valores dos trabalhadores despossuídos do campo. Por imaginário Silva (2006, p.213) aponta “[...] significa o conjunto de imagens guardadas no inconsciente coletivo de uma sociedade ou de um grupo social; é o depósito de imagens de memória e imaginação”, ou seja, é o mundo imaginado, os sonhos, as angústias, inquietações, que se constrói no limiar da imaginação e se projeta no mundo real.

O fato relevante seria observar que o camponês consegue visualizar nesse momento referente a partir de 1980, uma possibilidade de valorização do trabalho do campo assimilando as relações trabalhistas que ocorreria no espaço urbano e o transferindo para o espaço rural, não que esse processo fora visto e assimilado com

bons olhos; pois naturalmente o camponês deveria resistir à proletarização do trabalho no campo, lutar pela permanência na terra e pela posse da terra. Mas devido ao avanço dos mecanismos de capitalização das relações sociais e econômicas do trabalho, não se teve muito que fazer na maioria dos casos. Por isso nem sempre significa dizer, que a partir da modernização capitalista se desenvolveu um pensamento forte ligado à luta de classes. Conforme assinala Ianni (2009, p. 138),

[...] Essa interpretação leva a um contrabando evolucionista, além de privilegiar o “econômico”. Não aponta nem implica as dimensões sociais e culturais da condição camponesa. Esquece o significado das formas divergentes de vida e trabalho, diante das criadas pelo capitalismo, como formas que podem representar alternativas críticas. A comunidade camponesa pode ser ilusória, pretérita, romântica. Mas pode ser uma metáfora do outro mundo.

Assim, pela pura ausência de conscientização (na maioria dos casos), a falibilidade do Estado referente à questão agrária e o avanço das técnicas produtivas no campo, o que ocorrera foi uma assimilação das relações de produção do capital no campo. O trabalho agrícola primeiramente passa a ser realizado a partir da contratação de mão de obra própria, com tempo e tarefas bem definidas para cada momento, o que provocou uma modernização das relações trabalhistas no campo. Velho (2009, p.94) aponta que “[...] dessa maneira, a maioria das situações rurais no Brasil se distribuiriam desde esse Máximo de ‘campesinidade’ até um máximo de ‘proletarização’ no caso-limite oposto, passando, no intervalo entre os dois extremos, por toda uma série de casos intermediários que deverão ser analisados para atingir”. Em outras palavras, podemos afirmar que o ambiente rural no Brasil se urbanizou a partir da década de oitenta, tendo uma relevância maior nos anos 90, como resultado do processo capitalista industrial das lavouras com técnicas modernas de produção ocasionando um avanço tecnológico na agricultura. Por outro lado, ocorrera que o espaço que antes era definido como rural, passa a conviver de maneira muito próxima com o meio urbano, as ideias, atitudes, pensamentos e imaginários da cidade invade o campo brasileiro.

Como resultado desse processo de transformação, a agricultura acabou por assimilar as normas de produção da indústria, desenraizando a sua lógica histórica de autorregulamento e autogerenciamento tanto da mão de obra quanto da produção de insumos. Agora ela está diretamente ligada à indústria urbana e não

mais pode ser separada dos setores que lhe fornecem insumos ou compram seus produtos. Essa nova configuração da agricultura no Brasil/Goiás passou a ser chamada em meados dos anos 80 de *agrobusiness*.

2.2 A MODERNIZAÇÃO DA AGRICULTURA EM GOIÁS.

No caso de Goiás nossa análise vai de encontro ao camponês despossuído, o meeiro, o posseiro e empregado do fazendeiro que mora na propriedade e faz dela sua vida como se de fato o fosse e como esse camponês vai compor o seu olhar sobre a modernização agrária.

Parece-nos que a terra fora vista como ambiente para se produzir capital, todavia torna-se preciso verificar com bastante cuidado se o camponês visualizou a expansão capitalista no sentido da luta de classes. O que é entendido como capital não é a terra em si, mas sim o produto da terra, a tendência do capital é a de tomar conta de todos os ramos da produção. Então se tomarmos por base a ideias que mencionamos anteriormente de que existiu uma forte relação de afinidade recíproca entre o dono da terra e o agregado, com a modernização capitalista essa relação se rompe, se desestrutura e passa a acontecer muito mais em função do capital.

O imaginário tradicional, das obrigações recíprocas de cada segmento social, do código de ética não verbalizado, todo o arcabouço cultural e a visão de mundo que estavam assentados nessas relações sociais, por certo desiguais, mas já cotidianizadas, também se desmorona. Há uma perda rápida ou pelo menos uma crise nos referenciais que garantiam orientação, identidade e produziam coesão social. O que garante o trabalho no campo não é mais as relações sociais estruturadas na troca de favores, o que permite a transformação da maneira de pensar do homem do campo não são as influências políticas, mas sim as novas relações sociais e de produção introduzidas pelo capitalismo. É ele que garante que a propriedade terá um trabalhador para a produção, pois esse trabalhador esta dimensionando sua força de trabalho em torno do capital, esse representado pela política de mercado em que o proprietário reserva uma parte para garantir a mão de obra, quando um proprietário paga pela mão de obra, ele está direcionando capital.

De acordo com Marx (apud IANNI, 2009, p. 137), “A produção capitalista somente sabe desenvolver a técnica e a combinação do processo social de

produção, minando, ao mesmo tempo, as duas fontes originais de toda a riqueza: a terra e o homem”. Assim, quando o trabalhador despossuído do campo se apropria dessa parte de capital direcionado pelo proprietário, ela vira imediatamente salário, e este sim, garante a permanência do camponês na propriedade. Todavia a racionalização do trabalho, as novas relações trabalhistas, a tecnificação e mecanização da produção agrícola, experienciada na produção em massa de insumos, vai ocasionar a expulsão do trabalhador rural meeiro e do pequeno lavrador. Isso pode ser comprovado com o acentuado aumento populacional nas cidades goianas e suas explosões demográficas ocorridas a partir da década de 1970.

Goiânia é um grande exemplo de cidade que fora construída para abrigar cinquenta mil pessoas e hoje o índice populacional supera astronomicamente esse número, é claro que percebemos o fato de que a população normalmente vai crescendo no decorrer do tempo, mas, podemos observar que enquanto as cidades crescem, o índice de pessoas vivendo no campo diminui devido a tecnificação da produção que precisa a cada dia mais de mão de obra qualificada, ou, devido o desinteresse do proprietário em manter na propriedade famílias como agregados fato que se intensificou nos anos de 1980 com o estabelecimento da lei de usucapião que garantia a posse da terra a agregados que estavam na propriedade a muito tempo. O interesse do governo naturalmente, não era de desapropriar parte da propriedade, mas era antes, o de forçar o proprietário a legalizar a situação dos empregados para o recolhimento de impostos, porém isso não ocorreu na maioria das vezes. O que aconteceu foi que com a lei de usucapião, o fazendeiro achou mais prudente expulsar agregados que viviam nas propriedades a longos anos, em alguns casos, muitos empregados nasceram na fazenda e permaneceram nela por longos anos. Nesse caso a cidade parece mais atraente, em que se tem acesso à escola, a produtos, a diversão etc. enquanto o campo vai ficando obsoleto e considerado atrasado em todos os aspectos na ideia das novas gerações.

Com a expulsão desses camponeses, posseiros, meieiros, peões, moradores de favor e sitiantes, ocorrerá um relevante acréscimo nos movimentos sociais no campo. Então foram as transformações capitalistas no campo que impulsionaram as mudanças na cultura e na forma de pensar do camponês; aqui o tempo e a postura de passividade do camponês começam a ser alterado, pois muitos camponeses nem sequer pensaria na possibilidade de viver na cidade ou

quanto não restava alternativa, o que viria a seguir era um imenso desencaixe sociocultural, pois, esses camponeses não conseguiam se adaptar a realidade urbana (essa realidade foi cantada por diversas vezes nas letras de músicas caipiras em Goiás e no restante do Brasil como um todo) Segundo Martins (1981, p, 152),

[...] No mais das vezes, porém, quando falam na expansão do capitalismo no campo, as pessoas querem se referir a duas coisas, pelo menos, combinadas entre si: de um lado, uma massa crescente de camponeses, isto é, de lavradores autônomos cuja existência está baseada estritamente no seu trabalho e no de sua família, estaria sendo expulsa da terra, expropriada; de outro lado, em consequência, essa massa de lavradores estaria se transformando em massa de proletários rurais, de trabalhadores sem terra. O principal da expansão do capitalismo é basicamente isso: os trabalhadores se transformam em trabalhadores livres, isto é, libertos de toda propriedade que não seja a propriedade da sua força de trabalho, da sua capacidade de trabalhar. Como já não são proprietários nem dos instrumentos de trabalho nem dos objetos, das matérias primas, empregados no trabalho, não têm alternativa senão a de vender a sua força de trabalho capitalista, ao patrão.

Observa-se que no capitalismo somente pode ser considerado pessoa, aquele que tem liberdade de troca, afinal, essa é à base do capitalismo, a liberdade que a pessoa tem de poder trocar mão de obra por salário ou mercadoria por capital. Assim o que paga o salário do trabalhador não é o seu trabalho em si, mas é antes o capital produzido do trabalho empenhado pelo trabalhador. Então, quem paga o salário do trabalhador é o capital produzido pelo próprio trabalhador. Verifica-se então que a função do salário no capitalismo é a de “recriar o trabalhador, fazer com que o homem que trabalha reapareça como trabalhador do capital, assim ele recria ao mesmo tempo a sua liberdade e a sua sujeição” (MARTINS, 1981, p. 154).

A tecnificação da produção bem como a transformação das relações trabalhistas no meio rural choca com a acumulação do capital produzido. Tecnicamente a riqueza só pode ser obtida através do trabalho, porém, o trabalho é executado pelo trabalhador que inevitavelmente vende sua mão de obra, enquanto que a riqueza não aparece como fruto do trabalho, mas aparece antes como fruto do próprio capital. Nesse caso capital é fruto do trabalho humano acumulado, não pelos trabalhadores, mas pelos capitalistas. Assim, o trabalho é também no capitalismo, transformado em mercadorias representadas pelo salário.

Observa-se que as relações de trabalho no campo a partir das políticas desenvolvimentistas que iniciam na década de 1950 e alcança seu ápice na década de 1990 (período em que houve uma maior tecnificação do campo) faz com que

fique cada vez mais difícil delimitar o que é do rural e o que é do urbano. Pode-se dizer que hoje o rural pode ser compreendido como uma continuidade do urbano, do ponto de vista espacial, e do ponto de vista organizacional das atividades econômicas. As cidades não podem ser mais vistas como o modelo de modernização, nem tampouco o campo pode ser visto como modelo de sociedade rudimentar. Ao contrário, o que aconteceu foi uma grande valorização do empreendimento agrário por parte do Estado, este executou muito mais uma política de subvenção dos grandes e “modernos” empreendimentos agrícolas. Moreira (2006, p. 66) observa que a política agrária dos últimos 38 anos tornou possível uma imensa concentração de terra que, no entanto, não trouxe uma produtividade melhor, salvo em anos muito recentes. Assim, o autor trabalha com os conceitos de, “terra de trabalho” e “terra de negócio”.

Apesar de toda a miséria da população rural, o resultado dessa política agrária foi um enorme inchaço dos latifúndios e o empobrecimento dos empreendimentos de médio e pequeno porte. A política oficial de “modernização” da produção e expansão do mercado interno beneficiou, em primeira linha, o *agrobusiness*, as grandes empresas nacionais e estrangeiras, em detrimento dos médios e pequenos lavradores. Atualmente, o agronegócio exportador de carne e soja, beneficiado pelo governo do presidente Lula, além de dificultar politicamente a realização de uma verdadeira reforma agrária, é ainda o principal propulsor do desmatamento do cerrado brasileiro e da floresta amazônica (MOREIRA, 2006, p. 66).

A conclusão imediata é que o campo brasileiro se modificou e se urbanizou nas duas últimas décadas. Por um lado a partir da industrialização das lavouras o que define a terra como uma empresa capitalista como qualquer outra, por outro lado o estreito contato do homem despossuído que sempre viveu das atividades do campo com o universo urbano que não pode mais ser definido como espaços separados. O homem do campo vive na cidade e a cidade vive do homem do campo, a lógica social do capitalismo urbano se apropria da terra e transforma as relações de produção e as relações sociais no espaço agrário, transformando o campo em unidade de produção industrial, e isso vai transformar profundamente a cultura do antigo campesinato.

O que ocorrera, é que o campo historicamente estruturado pelas suas relações próprias de trabalho e equilíbrio, se reconfigurara nos mesmos moldes das empresas urbanas, assim, se reconfigurara também a linha de pensamento dos camponeses, peões e pequenos proprietários rurais nivelado e dominado pelo

pensamento da cultura da cidade.

Conforme aponta Martins (1981) como no meio urbano a fábrica é usada para a produção através do trabalho e assim a produção do capital, no campo, um instrumento fundamental de produção é a terra. Mas a terra em si não é capital, capital é fruto do trabalho humano, nesse caso, a terra é usada para a produção do capital e este é apropriado pelo capitalista. A terra então é um instrumento de trabalho, pois o trabalhador rural trabalha na terra não para produzir “terra”, mas para produzir o fruto da terra, da mesma maneira que o trabalho em si não é produto do próprio trabalho, não tem preço. No entanto, as relações capitalistas impedem que o trabalhador rural trabalhe por conta própria, restando a ele trabalhar para o capital por falta de opção. Assim, o capitalismo ao revolucionar o mundo agrário, ele ao mesmo tempo, destrói muitas das bases das condições de vida e trabalho do camponês. Altera suas relações sociais, seu imaginário, a forma como ele vê o trabalho e seus valores mais profundos. Ao mesmo tempo a intensificação da exploração agrária exige a apropriação de grandes propriedades através de um processo extenso de exploração da terra, destruindo a comunidade camponesa tradicional (caipira), provocando a proletarização de muitos.

[...] O campesinato que subsiste, ou se recria, já não será o mesmo, não será um fermento social de maior envergadura. Suas reivindicações e lutas tendem a adquirir outros sentidos. Pode ingressar no mercado; inserir-se na produção de mercadorias; subordinar-se à grande empresa na produção de algum gênero alimentício ou matéria-prima; desenvolver reivindicações econômicas e políticas de pequena burguesia agrária (IANNI, 2009, p.140).

Quando observamos as relações capitalistas no campo (como já fora mencionado) não significa que reduziremos essa questão apenas a grande propriedade e ao universo do trabalho assalariado no campo. Antes essa questão precisa estar focada na análise das diversificadas relações do trabalho no campo, não se pode excluir dessa análise os diversos trabalhadores de pequenas propriedades que são ao mesmo tempo patrões e empregados, bem como não se pode excluir desse debate os posseiros advindos dos assentamentos rurais que nesse caso se enquadram em sua grande maioria na categoria da agricultura familiar.

O fato é que se discute uma economia de mercado, capitalista, e essa, acaba por açambarcar todas as esferas das relações políticas, econômicas e

culturais. Ao observar o pequeno proprietário e sua relação com o trabalho, vê-se que mesmo sendo ele proprietário e empregado ao mesmo tempo, sua relação de trabalho esta totalmente ligada à economia de mercado. Novamente vêm o debate acerca da relação campo/cidade, pois como mencionamos anteriormente, não se trata da posse da terra, mas sim das relações de trabalho imbuídas no universo capitalista. Assim, os pequenos proprietários utilizam-se do mecanismo de troca para a sobrevivência, ou seja: quando frequentam feiras para a venda de seus produtos, estão ao mesmo tempo estabelecendo uma relação de salário disfarçado, pois o lucro obtido (que é suficiente na maioria das vezes para as necessidades básicas) é antes fruto da empregabilidade da mão de obra transformada em salário. Velho (2009, p. 95) aponta que existe um *continuum* nas relações de trabalho do campo, sendo elas a partir da pequena propriedade ou através da venda direta da força de trabalho na indústria agrária.

Assim parceiros, meeiros, arrendadores etc., podem ser encontrados em nossos interiores em graus diversos de autonomia de trabalho, porém, ainda assim, estão a serviço do capital. O que garante a continuidade da produção na pequena propriedade é o capital destinado à compra desses produtos, ou seja: o pequeno agricultor é ainda assim um proletário do macro sistema capitalista. Ao vender esses produtos, ao mesmo tempo ele compra outros no universo urbano, assim se observa que a renda obtida estabelece uma relação de giro. O fato é que os produtos em si, não significam apenas “produto” (conforme já mencionamos), significa muito mais dentro desse complexo sistema. Conforme afirma Rodrigues (2003, p.24) a tecnologia avança no setor rural transformando, em todos os aspectos, a vida da comunidade agrária. O produtor de pequena ou grande escala, acompanha o preço da arroba do boi pelos meios de mídia, ele consegue saber o preço da saca de soja ou do quilo do tomate etc. através da TV ou do rádio, a mídia avança também no setor agrícola por ser mero instrumento do capitalismo.

A televisão, ao mesmo tempo em que leva informações, influenciando na reprodução da vida social e cultural, faz com que o campo se constitua em um mercado consumidor em franca expansão. Assim, nota-se uma transformação nas relações e na própria cultura do campesinato a partir da chegada de produtos advindos do meio urbano, a TV, o rádio, as roupas, comidas enlatadas etc., que vão chegando ao campo e substitui o modelo de vida e inevitavelmente a maneira de pensar do camponês. Dentre esses produtos, um parece-me fundamental para a

transformação cultural do campo, a TV. Para tratar das implicações modernizantes no campo a partir dos mecanismos de mídias, parto do processo histórico em que se inicia a modernização em Goiás, assim, a chegada da locomotiva torna-se o ponta pé inicial, pois, com os trilhos os espaços físicos e comunicacionais se encurtaram, uma informação que levava meses para chegar no interior do estado, agora leva apenas alguns dias. Assim as pessoas esperavam nas estações as novidades vindas pelo jornal e pessoas que agora vinham de trem, nesse caso faz-se necessário novamente observar o fio modernizador que inicia com o despertar dos dormentes em Goiás, porém o trem de ferro não fora o único elemento que irá alterar a forma de pensar do camponês, ele inicia, mas existem outros fatores que corroboram com o processo de mudança de mentalidade, entre eles, as relações trabalhistas e a chegada da modernização como grandes cidades, estradas asfaltadas e principalmente a eletricidade como fio condutor da modernização. Claro que o trem inicia esse fator, e com ele as formas de se perceber o capital no campo começa a alterar, prova disso fora o grande salto econômico na produção de insumos a partir da chegada dos meios de escoamento.

De acordo com Borges (2000, p. 96) a Estrada de Ferro Goiás e as rodovias (posteriormente) implantadas no sul do Estado formavam vias de penetração da economia de mercado e dos contingentes populacionais provenientes do Centro-Sul. Dessa forma, ao lado da pecuária de corte, a agricultura começava a se organizar também como atividade mercantil. A produção que antes apodrecia nas lavouras, por falta de meios de transporte para escoá-la, passou a ser exportada para os mercados do Centro-Sul. O que facilitou também a chegada de novas perspectivas em termos ideológicos.

Porém, o grande fator que permitira camponês goiano alterar sua maneira de pensar e estar mais ligado ao universo capitalista, fora o fio elétrico. Além do poder fulcral deste, não podemos deixar de citar outros fatores decisivos como a construção de Brasília que desloca as atenções para o centro-oeste e com isso acaba por impulsionar o processo modernizante, a construção das rodovias que mais tarde servira de artérias para o escoamento de mercadorias e o trânsito de novas ideias. Com a construção da BR 153, acarretou a valorização das terras goianas aliadas aos fatores já descritos, o que coloca Goiás em um novo modelo de empreendimento agrícola, através do processo de exportação e da aquisição de terras para a formação de latifúndios, primeiro do leite e carne, posteriormente para

a produção de grãos. Essa modernização experienciada em Goiás é um retrato do restante do país, pois, a partir da década de 70 o campo brasileiro passa igualmente pelo mesmo processo de modernização da agricultura iniciando um novo tipo de empreendimento capitalista industrial, o que poderíamos chamar de fábricas verdes.

Para Mendonça (2006) a modernização da agricultura no Brasil a partir dos anos de 1970, ocasionou em sua forma estrutural qualquer condição de reforma agrária, pois a produção agrária iria se apoiar em um novo modelo de produção camponês, já observado em outros setores fabris, então, o avanço capitalista e suas relações sociais chegavam definitivamente no campo alterando a forma de produção e de vivência; ao mesmo tempo em que esta manteve a estrutura fundiária. Ou seja, uma forma de produção em grande escala, com técnicas próprias e ferramentas próprias em que o camponês fora considerado como mera ferramenta de trabalho, porém, agora, uma mão de obra que exigia cada vez mais qualificação industrial, sejam no manuseio de solo, grãos e máquinas. Assim com essa nova configuração do mundo agrário no Brasil e em Goiás, ficava mais difícil garantir as políticas ou estatutos da terra, uma vez que essa mudança se fazia como natural aos olhos de uma sociedade capitalista. Mendonça (2006, p.52) aponta

Sob a ótica política e social, a instauração da empresa agrícola nas brechas da derrota do Estatuto da terra – deveria ocupar um espaço privilegiado no seio das novas categorias jurídicas em construção. A empresa rural não poderia conter, por exemplo, o mesmo estatuto que o latifúndio ou o minifúndio, tampouco uma definição similar ao da pequena propriedade de exploração familiar. A empresa não seria, ademais, um mero espaço de produção, mas, sim, a expressão de novos corpos sociais e políticos.

Assim o autor defende que seria necessário construir uma categoria para se puderem definir tanto as propriedades produtoras da fábrica verde, quanto os seus proprietários. Nesse caso, criou-se uma nova categoria de empresário rural, que está relacionado diretamente com o antigo latifundiário e o latifúndio fora transformado (conforme já dissemos) na empresa rural. Então, esse novo empresário em sua nova configuração identitária, segundo Mendonça (2006, p. 53) deveria “contar com uma nova mentalidade ‘evoluída’ e aberta às inovações tecnológicas de que estaria carente a agricultura brasileira”. Pode-se ver que o processo de modernização da agricultura a partir da década de 1970, teria então que contar com o novo protagonista do processo modernizante; o empresário rural. Nosso propósito nesse momento se consiste no fato de percebermos que na nova

indústria agrária, essas novas tecnologias aliadas ao novo processo de como se percebe o trabalho e o capital como norteadores da vida social, estão alterando profundamente não apenas as formas de organização social, mas também a questão da posse da terra. Para Wanderley (2000) demonstra que se por um lado o rural representa uma relação do homem com a natureza por meio do trabalho e vivência, por outro lado, o rural apresenta relações sociais diferenciadas que resultam em diversas práticas particulares de convivência com o espaço, a família e o trabalho. O espaço rural então foi re-significado de suas funções naturais na medida em que é modernizado atraindo para si novos empreendimentos e novas atividades econômicas de várias camadas da sociedade. O debate do novo rural para Wanderley (2000) surge da inter-relação do rural com o urbano nas sociedades modernas, em que a proximidade vivencial em termos de práticas de trabalho e de juízo de valor está muito próxima do que fora produzido para a realidade das cidades, dificultando assim a construção de uma categorização do que é do campo e do que é da cidade.

Nota-se que essa gama de transformações ocorridas no campo brasileiro bem como no goiano, colocará em evidência uma nova sociedade que emergira a partir da década de 1960, agora muito mais ligada ao capital que garante a sobrevivência e uma única maneira de se enxergar as possibilidades de sobrevivência. Assim as comunidades agrárias serão fortemente influenciadas a partir dessa nova configuração, o que causará uma ruptura na maneira de pensar e de se interpretar o mundo. A gama de fatores relacionados ao camponês, o caipira que tem suas relações sociais e de trabalho ligadas a valores como fraternidade e relações parentais, em meio à modernização da força de produção a partir da inserção do universo capitalista no meio rural, inicia evidentemente uma nova configuração da forma com que esse homem vive e como ele visualiza o mundo. A configuração social que se estabeleceu a partir das novas relações de trabalho, pelas formas de submissão trazidas pelo mercado, pela introdução de novas técnicas de produção, pela expansão dos centros urbanos, pelo enorme alcance da mídia e pela expansão da agricultura técnica, vai afetar profundamente a religião e a cultura tradicional dos caipiras goianos.

3. O CATOLICISMO RÚSTICO MODERNIZADO EM GOIÁS E SUA IMBRICAÇÃO COM A MODERNIZAÇÃO CAPITALISTA.

Ao refletir acerca do processo de transformação do catolicismo rústico goiano em função da expansão capitalista no campo, procuramos demonstrar como a expansão das técnicas “modernas” de produção na agricultura e concomitantemente nas relações de trabalho vai corroborar com a modernização das práticas religiosas. Elas se tornam mais condizentes com a nova realidade sociocultural e com as novas relações econômicas no campo goiano. O fato relevante a ser analisado aqui, gira em torno da nova postura dos camponeses goianos frente ao avanço do capitalismo e da tecnificação da produção rural. Segundo Giddens (1991) este processo vai produzindo o que se pode chamar de desencaixe cultural, trabalhado aqui como a destradicionalização cultural. O camponês experiencia as transformações no mundo rural no que se refere às novas técnicas de produção e como elas afetam os aspectos culturais/religiosos. Para fundamentar nossa argumentação de que o “avanço” econômico interferirá nas concepções religiosas, demonstraremos primeiramente como se deu essa mudança econômica na produção agrária em Goiás. Para isso, trabalharemos com os indicadores da produção agrária produzidos pela Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (EMBRAPA) a fim de demonstrar, no primeiro momento, como essas transformações econômico-agrárias se desenvolveram em Goiás; e no segundo momento, como elas vão interferir no modelo religioso/cultural.

De acordo com BAER (2003), na década de 1960 eram quatro os principais produtos agrícolas exportados no Brasil eram a soja, o algodão, o arroz e o feijão. No começo da esses produtos passaram a dezenove, dentre os citados acima, temos agora o milho, o sorgo, cevada, trigo, girassol etc. O avanço nestes trinta anos incluiu o beneficiamento: nos anos 60 os produtos não-beneficiados eram oitenta e quatro por cento do total exportado, taxa que caiu a vinte por cento, no começo da década de 90. As políticas de fomento agrícola incluíam créditos subsidiados, perdão de dívidas bancárias, e subsídios à exportação (que, em alguns

casos, chegou a cinquenta por cento do valor do produto) (BAER, W, 2003). Com a implantação do Plano Real de 1993, o setor agrícola brasileiro sofreu uma radical mudança. De acordo com BAER (2003) houve uma diminuição da participação direta do Estado na produção agrária, e o mercado passou a investir no financiamento da agricultura que se fortaleceu e se transformou em agronegócio. Ocorreria então, a substituição em grande escala da mão de obra humana por máquinas, o que acarretou na redução da população rural do Brasil em aproximadamente três milhões e oitocentas mil pessoas. O Brasil então, segundo o BAER (2003), entra para a concorrência internacional de exportação de grãos forçando os produtores brasileiros a se adaptarem à nova lógica do mercado internacional globalizado. O campo brasileiro entra na era do agronegócio, e as relações observadas na relação de trabalho fabril, estão presentes também no campo goiano.

Silva (1987) aponta que a produção agrícola de exportação na década de 1970, ocupava apenas parte da produção, não tendo um peso significativo nas relações comerciais de exportação. Assim, a divisão social do trabalho consistia em uma íntima ligação entre a manufatura e as entidades agrícolas, pois grande parte dos bens produzidos no campo tinha mais valor de uso através da agricultura familiar e não se destinavam ao mercado. Porém, aos poucos, o contexto da produção rural vai se complexificando e interagindo cada vez mais com o processo de industrialização, tanto no processo de exportação quanto na formação do mercado interno industrial voltado para a agricultura. Delgado (1985) aponta para a importância do I e II Plano nacional de Desenvolvimento. Para o autor, apesar de os Planos terem sido concebidos, desenvolvidos e implementados de forma fragmentada, produziram ganhos econômicos significativos no que se refere ao crescimento da produção agrícola. Houve um grande aporte de investimentos das empresas estatais objetivando expandir a produção agrícola; assim, o governo observa a necessidade de apoio creditício, estímulo a especialização da produção, estabelecimento de infra-estrutura básica, estímulo a programas de desenvolvimento científico para o setor e o conhecimento técnico para ampliar a produtividade.

Dentro da lógica estabelecida pelo capitalismo que entra com toda força no mercado agrícola brasileiro a partir de 1980, modernizou-se a agricultura e ocorreram transformações estruturais no mercado. Com isso aumentaram a área produtiva e a produção rural. Concentrando mais terras e riquezas por um lado, e

descapitalização dos pequenos produtores por outro, estabeleceu-se uma desterritorialização do camponês, produzindo uma crise nas formas tradicionais de produção.

Para Guanzioli (2006) a evolução do setor agrícola fez com que a agroindústria passasse a representar valores bastante significativos no PIB nacional. O autor aponta que o número de empresas agrícolas em 1994 era de dezoito mil, saltando para quarenta e sete mil em 2001.

Goiás, um dos 26 estados brasileiros, está situado na região Centro-Oeste do País e ocupa uma área de 340.086 km². Sétimo estado em extensão territorial, Goiás tem posição geográfica privilegiada. Limita-se ao norte com o Estado do Tocantins, ao sul com Minas Gerais e Mato Grosso do Sul, a leste com a Bahia e Minas Gerais e a oeste com Mato Grosso. Goiás possui 246 municípios e uma população de 6.080.588 habitantes segundo o Censo de 2010. Goiânia, sua capital, é o núcleo polarizador da Região Metropolitana, aglomerado de 20 municípios que abriga 2,206 milhões de habitantes, segundo estimativa do IBGE em 2011. Apesar de sediar grandes indústrias, o setor de serviços é o pilar da economia do Estado, que está concentrado na da Região Metropolitana de Goiânia. Além de apresentar índices de qualidade de vida acima da média nacional, Goiânia ostenta o título de cidade com a área urbana mais verde do País.

Apesar da crescente industrialização, a agropecuária continua sendo uma atividade econômica importante em Goiás. O Estado é o quarto produtor nacional de grãos. Sua produção, em torno de 15,06 milhões de toneladas representa 9,3% da produção nacional. A pauta agrícola, bastante diversificada, é composta por: soja, algodão, sorgo, milho, cana-de-açúcar, feijão, tomate, entre outros produtos. Esses dados que foram abstraídos de fontes do governo estadual⁵ servem para demonstrar como o estado vem crescendo (como o restante do país) na esfera agrária, denominada *agrobusiness*. Esses mesmos dados ocultam, por outro lado, o processo de concentração fundiária e a concomitante expulsão do pequeno produtor tradicionalmente ligado ao trabalho agrícola. Junto ao desenvolvimento da grande empresa rural e como consequência dele, podemos observar a concentração da terra nas mãos de poucos e o processo de proletarianização do camponês tradicional. Isso acarreta uma desigualdade de grande relevância nas relações de trabalho no

⁵ Disponível em [HTTP://www.seplan.go.gov/sepin/goias.asp?_cad=6000](http://www.seplan.go.gov/sepin/goias.asp?_cad=6000) no dia 30/03/2013 – às 15h35min

campo. Os dados abstraídos dos relatórios do governo¹ demonstram que o campo goiano entrou de vez na corrida industrial/agrícola, determinada em última instância por sua inserção no mercado capitalista mundial, produzindo grande riqueza para poucos e pobreza para muitos.

Os dados demonstram ainda que houve um aumento expressivo na produção pecuarista e que o estado de Goiás está hoje entre os maiores produtores de carne do país. O rebanho bovino, é o 4º no ranking brasileiro, é formado por 21,3 milhões de cabeças, com participação de 10,2% no efetivo nacional. A avicultura está em franco desenvolvimento em Goiás, com a instalação de grandes aviários. O efetivo avícola cresceu nos últimos 5 anos 38%, resultando em 55,2 milhões de cabeças, correspondendo a 4,4% do rebanho nacional (SEGPLAN-GO/SEPIN, 2012). De acordo com dados da Gerência Estatística Socioeconômica, SEGPLAN-GO, 2012, Goiás está na vanguarda da indústria nacional de alimentos, mineração, fármacos, fabricação de automóveis e álcool. É um dos estados líderes na produção de *commodities* minerais e agrícolas e de medicamentos genéricos. Está também inserido na geografia da indústria automotiva mundial, com duas montadoras de veículos e uma de máquinas agrícolas - a indústria automotiva goiana já participa com 9% na indústria automotiva brasileira. Os dados levantados servem para demonstrar que o estado de Goiás passa nesse momento por um acelerado processo de modernização industrial, que pode ser percebida também no campo e na produção agrícola.

Os dados apresentados demonstram que a partir da transformação estrutural pela qual passa a economia do estado nesse momento, vão se transformando também as relações sociais, a visão de mundo e a religiosidade dos goianos.

Se a modernização por um lado, traz benefícios à humanidade, por outro lado, nos remete à produção de incertezas no que se refere à cosmovisão tradicionalmente instituída, criando uma crise identitária. Os camponeses ou ex-camponeses goianos, vivendo agora talvez na periferia das cidades, criam um novo olhar acerca do processo de modernização; eles desenvolvem novas representações simbólicas em relação à sua religiosidade. Se o camponês se sente desencaixado a partir da expansão capitalista no campo goiano, que inclui a tecnificação da produção e a introdução de novas relações capitalistas de trabalho, ele precisará desenvolver mecanismos que o reencaixem nessa nova configuração

sócio/cultural. Parece claro que sua vivência, seu imaginário e sua religiosidade também são alterados ao longo desse processo. Os “desencaixados” precisam lançar mão de novas representações simbólicas que estão em circulação, ou criá-las se eles não existirem, para realizar o seu processo de re-encaixe cultural.

Para explicar melhor esse processo, trabalharemos a seguir com os efeitos da modernização capitalista e sua imbricação com novas manifestações religiosas mais concatenadas com o novo mundo emergido das relações capitalistas no campo. Para isso utilizaremos os conceitos de Giddens (1991) sobre o encaixe e o reencaixe.

3.1 DA DESTRADICIONALIZAÇÃO AO REENCAIXE RELIGIOSO E SUA RELAÇÃO COM A MODERNIZAÇÃO EM GOIÁS

Com efeito, a economia agrícola em Goiás a partir da década de 1980 entrou num acelerado processo de modernização, produzindo uma nova configuração nas relações de trabalho e no imaginário social camponês. A força da tradição começa a se desintegrar rapidamente; o capitalismo chega ao campo com força total, transformando a cosmovisão camponesa e estabelecendo parâmetros e valores próximos daqueles das cidades, sobretudo no que se refere às relações trabalhistas e à aquisição de bens de consumo. Primeiramente essas transformações econômico-sociais, interferirão na maneira pela qual o homem entende a si mesmo e como ele se localiza imaginariamente no mundo.

Parece que a cultura quando enfrenta transformações profundas, tende a se readaptar as mudanças a fim de que os indivíduos possam manter a vida social e não se sintam completamente desencaixados do mundo. Para dar vazão à nossa hipótese, reportamos novamente à obra de Giddens (1991) em que o autor analisa o processo de desencaixe cultural promovido pelas transformações culturais. Esse conceito de Giddens pode ser aplicado no objeto proposto nessa investigação. O camponês goiano, tendo de conviver com novas realidades culturais/econômicas que rompem o seu mundo agrário tradicional, acaba por sofrer uma destradicionalização, ou, nas palavras do autor, um desencaixe cultural. O fato a ser analisado aqui, é que ninguém consegue viver desencaixado do mundo. Então, após

esse desencaixe, o camponês precisa se reencaixar nos novos moldes culturais e econômicos e refazer seu mundo e sua identidade cultural e religiosa. Para Giddens (1991) vivenciamos na era contemporânea a ascensão de uma sociedade “pós-tradicional”, que é caracterizada pela destradicionalização; o indivíduo oriundo do campo, sente-se desencaixado a partir do aceleração tecnicista.

Por desencaixe ou destradicionalização, Giddens (1991, p. 24) entende “o deslocamento das relações sociais de contextos locais de interação e sua reestruturação através de extensões indefinidas de tempo-espaço”. O camponês goiano aqui observado à luz da teoria de Giddens, quando é levado ou mesmo forçado a deixar o meio rural e se desloca para as cidades, ou mesmo quando permanece no campo agora modernizado, acaba por sofrer uma transformação profunda no que se refere à sua identidade cultural. Essa transformação ocorreu com uma espantosa rapidez, se comparada a outras ocorridas em tempos pré-modernos. Na comunidade tradicional, as mudanças ocorrem sempre de forma lenta e gradual, o que não significa que não ocorreram transformações, pois a tradição não é estática. Através de culturas precedentes, a tradição é sempre reinventada, porém, esse processo se dá de forma lenta se comparado ao avanço capitalista. Em se tratando do meio rural, em que as raízes culturais são sempre mais fortes, as mudanças de pensamento ou culturais são ainda mais morosas. Agora, na pós-modernidade⁶, a rapidez das transformações culturais está imbricada com o avanço tecnológico, mas não só a ele. Existem outras esferas dignas de serem consideradas, como as relações de trabalho e a fidelização do trabalhador com o capital. Podemos observar “o dinheiro” como um fator de desencaixe, pois as relações de confiança entre as pessoas vão desaparecendo e vai emergindo uma nova confiança, uma nova relação entre o camponês e o dinheiro. O dinheiro então passa a ser um tipo de comunicação universal, por ser tão forte e estruturar nesse momento pós-moderno a fidelidade entre o trabalho e o trabalhador Giddens (1991). Com as relações de trabalho estruturadas apenas pelo dinheiro, vão desaparecendo

⁶ De acordo com, Rouanet apud Silva (2009, p.342), os pós-modernos afirmam que a modernidade não existe mais e estão baseados nos seguintes argumentos: a industrialização foi substituída pelo setor terciário no domínio da economia; a política dos partidos e do Estado também pereceu, estando hoje o poder em todo lugar, em particular com grupos minoritários; culturalmente a modernidade decaiu nas ciências, na Arte e na Filosofia. Nas ciências, que era baseada em discursos que pregavam o progresso social pelo conhecimento, hoje é pragmática, não mais acreditando nas utopias. Na Arte, extinguíram-se as fronteiras entre o popular e o erudito e a busca pela inovação. Essas seriam as principais características, segundo Rouanet apud Silva (2009), que os pensadores pós-modernos atribuem à pós-modernidade.

as relações de fidelidade entre as pessoas no que se refere ao trabalho no campo. Vai enfraquecendo o compadrio, o sistema de meigagem e a palavra empenhada; fatores sempre observados no meio camponês. Para Simmel (apud Giddens, 1991, p.27)

O papel do dinheiro está associado à distância espacial entre o indivíduo e sua posse... Apenas se o lucro de um empreendimento assumir uma forma que possa ser facilmente transferida para outro lugar, ele garante à propriedade e ao proprietário, através de sua separação espacial, um alto grau de independência ou, em outras palavras, automobilidade... O poder do dinheiro de cobrir distâncias possibilita ao proprietário e à sua posse existirem tão afastados um do outro a ponto de cada um poder seguir seus próprios preceitos numa medida maior do que no período em que o proprietário e suas posses ainda permaneciam num relacionamento mútuo direto, quando todo engajamento econômico era também um engajamento pessoal

O autor aponta que a condição de desencaixe proporcionada pelas economias monetárias modernas é imensamente maior do que em qualquer das civilizações pré-modernas em que existia dinheiro. Essa ruptura das formas de como as sociedades pós-modernas se organizam, vai contrastar com a realidade vivencial da tradição camponesa, que primava pela palavra empenhada e pela honra pessoal. Isso se reflete nos mecanismos de confiança, que nas sociedades pós-modernas, estão ligadas à posse de dinheiro. A tradição vai enfraquecendo, principalmente em relação aos vínculos de fidelidade e confiança. A confiança agora é no capital, é a ele que o camponês recorre para sustentar ideias e negócios. O mundo imaginado a partir das relações pessoais foi transfigurado para o mundo do capital, e isso parece muito complexo para o camponês que agora vai se desvencilhando, às vezes de forma traumática, da tradição camponesa. A confiança do camponês agora está vinculada a questão bancária, expressa pelos empréstimos para o pequeno produtor através de linhas de crédito estabelecidas pelo governo. Essa estreita relação entre o camponês e a burocracia do Estado, corrobora na não compreensão de uma nova lógica de mercado em que a confiança está direcionada ao capital.

Esses fatores geram um sentimento de desencaixe ou destradicionalização. O camponês parece deslocado de seu verdadeiro “ser” no mundo modernizado. Esse fenômeno inspirou diversas letras de músicas sertanejas pelo país afora. Podemos citar a música “Caboclo na Cidade” de autoria da dupla sertaneja Dino Franco e Muraí, popularizada pela dupla de grande expressão do sertanejo popular Chitaozinho e Xororó. A música retrata o sentimento do sertanejo frente a um mundo

que ele já não compreende e no qual se encontra deslocado. Na letra em diversos momentos podemos observar a resistência do sertanejo à modernização:

Seu moço eu já fui roceiro no triângulo mineiro onde eu tinha meu ranchinho. Eu tinha uma vida boa com a Isabel minha patroa e quatro barrigudinhos. Eu tinha dois bois carreiros muito porco no chiqueiro e um cavalo bom, arriado. Espingarda cartucheira quatorze vacas leiteiras e um arrozal no banhado.

Na cidade eu só ia a cada quinze ou vinte dias pra vender queijo na feira. E no mais estava folgado todo dia era feriado pescava a semana inteira. Muita gente assim me diz que não tem mesmo raiz essa tal felicidade Então aconteceu isso resolvi vender o sítio e vir morar na cidade.

Já faz mais de doze anos que eu aqui já to morando como eu to arrependido. Aqui tudo é diferente não me dou com essa gente vivo muito aborrecido. Não ganho nem pra comer já não sei o que fazer to ficando quase louco. É só luxo e vaidade penso até que a cidade não é lugar de caboclo.

Minha filha Sebastiana que sempre foi tão bacana me dá pena da coitada. Namorou um cabeludo que dizia Ter de tudo mas fui ver não tinha nada. Se mandou pra outras bandas ninguém sabe onde ele anda e a filha tá abandonada. Como dói meu coração ver a sua situação nem solteira e nem casada.

Até mesmo a minha veia já tá mudando de ideia tem que ver como passeia. Vai tomar banho de praia tá usando minissaia e arrancando a sobancelha. Nem comigo se incomoda quer saber de andar na moda com as unhas todas vermelhas. Depois que ficou madura começou a usar pintura credo em cruz que coisa feia.

Voltar "pra" Minas Gerais sei que agora não dá mais acabou o meu dinheiro. Que saudade da palhoça eu sonho com a minha roça no triângulo mineiro. Nem sei como se deu isso quando eu vendi o sítio para vir morar na cidade. Seu moço naquele dia eu vendi minha família e minha felicidade. Chitaozinho e Xororó⁷

A letra da canção demonstra o saudosismo do camponês em relação a um mundo que já não existe mais e como ele vê o novo mundo que está aí. O camponês não consegue compreender (no primeiro momento), o novo modelo de sociedade alicerçada nas relações capitalistas que se chocam com a tradição camponesa. Critica fortemente os “novos costumes”, mas reconhece que esse processo que acabou com o seu “mundo tradicional” veio para ficar. A antiga vida no campo não é mais possível em um mundo que fez do campo uma fábrica verde, e o

⁷ Disponível em www.lettras.mus.br - acesso em 10/05/2013 às 10h00min.

que restou dos valores que eram vivenciados no campo não passam agora de uma idealização de uma vida feliz, simples e tranquila. Também fica claro na música que ocorreu uma grande ruptura do entendimento tradicional a respeito das relações familiares. A postura da esposa não mais submissa, a filha com um relacionamento não forma etc., parece que esse novo modelo de sociedade criou um novo modelo de convivência familiar completamente incompreensível para o camponês tradicional. “voltar pra Minas não dá mais” Através da música, podemos verificar como opera a destradicionalização proposta por Giddens (1991); aquilo que o autor escreveu acerca da realidade observada na Europa pode ser observada, com suas características próprias, também na realidade camponesa de Goiás.

Esses novos valores culturais iniciados com a modernização, vai destradicionalizando o camponês em Goiás. Vários fatores vão corroborar para o desencaixe cultural, mas, quero utilizar nesse contexto outro conceito de Giddens (1991) denominado de “sistemas abstratos”. Para o autor, os sistemas abstratos são os principais responsáveis pelo desencaixe das pessoas frente a modernidade. Para Giddens (1991, p.73-74)

[...] a noção de desencaixe com a de *reencaixe*. Com este termo me refiro à reapropriação ou remodelação de relações sociais desencaixadas de forma a comprometê-las (embora parcial ou transitoriamente) a condições locais de tempo e lugar. Quero também distinguir entre o que devo chamar de compromissos com rosto e compromissos sem rosto, * Os primeiros se referem a relações verdadeiras que são mantidas por, ou expressas em conexões sociais estabelecidas em circunstâncias de co-presença. Os segundos dizem respeito ao desenvolvimento de fé em fichas simbólicas ou sistemas peritos, os quais, tomamos em conjunto, devo chamar de sistemas abstratos.

Na sociedade moderna convivemos cotidianamente com os sistemas que não requer de nós um conhecimento aprofundado acerca de seu funcionamento. Podemos citar aqui como exemplo, os sistemas bancários que liberam linhas de crédito ao produtor, esse, muitas vezes nem sabem realmente quais as taxas que irão pagar e quais os ganhos reais do negócio. Mas, confiam nos peritos que liberam esses créditos e fazem um levantamento prévio do ganho. Então, na modernidade, convivemos com verdadeiros peritos em diversas áreas, desde o saber médico até o saber financeiro e das técnicas agrícolas. Empresas do governo oferecem aporte de acompanhamento técnico para as plantações bem como propõe resolverem os problemas relacionados a colheita, gado ou aos ganhos reais da lavouras. É a esses peritos que o camponês na modernidade recorre para auxiliar no desenvolvimento do seu trabalho bem como da sua vida. O saber técnico, especializado no campo

está em consonância com uma nova sociedade agrária tecnificada. Essa especialização de certa forma corrobora no abandono do conteúdo tradicional do trabalho e da vida. O tradicional perde sentido frente a um mundo técnico e moderno. O camponês goiano agora, se baseia nas direções apontadas por especialistas de diversas áreas. Para o plantio, temos as previsões do tempo que são diariamente veiculadas na mídia. O preço a arroba do boi está disponível nas redes via internet e esse novo camponês recorre a ela para se orientar quanto ao valor de mercado. Assim, o novo mundo da técnica com seus especialistas vão produzindo o reencaixe do camponês a uma nova lógica de sociedade moderna. O saber especializado é apropriado individualmente ou coletivamente pelos camponês goianos.

O fato relevante a ser observado, é que o camponês não pode viver totalmente desencaixado do mundo, aos poucos ele vai se readaptando aos novos modelos de vida e se integrando ao mesmo. Esse fenômeno Giddens (1991) conceitua por reencaixe. De acordo com Giddens (1991, p. 74)

[...] todos os mecanismos de desencaixe interagem com contextos reencaixados de ação, os quais podem agir ou para sustentá-los ou para solapá-los; e de que os compromissos sem rosto estão vinculados de maneira ambigualmente análoga àqueles que exigem a presença do rosto.

O autor demonstra a desconfiança gerada pela modernização principalmente na realidade urbana. Na realidade modernizada normalmente as pessoas se relacionam com sistemas anônimos, impessoais, desconhecidos. Não existe o conhecimento acerca do outro, não se tem a noção dos limites dessas relações pessoais. Nesse caso, o outro é entendido como estranho em toda a sua plenitude. Por um lado, mina-se de certa forma, as relações pessoais estabelecidas pela proximidade. Por outro lado, as relações são fixadas nos sistemas peritos, técnicos em que garantem a convivência e a estabilidade social. Se antes as relações sociais eram estabelecidas pela confiança em pessoas, agora, existe sistemas técnicos que interferem na forma como essas relações entre anônimos podem ser estabelecidas. Isso pode ir desde uma relação empregatícia através do registro de trabalho, até uma relação de compra e venda oficializada por contratos estruturados na legalidade. Assim o camponês goiano vai se reencaixando na nova sociedade modernizada e técnica. No próximo item, demonstrarei melhor como funciona esse

reencaixe e quais ferramentas o sistema utiliza para reencaixar culturalmente os desencaixados que ele mesmo criou. Nesse caso pensamos que os aparatos midiáticos são utilizados como mecanismos de reencaixe.

3.2 – OS AVANÇOS TECNOLÓGICOS EM GOIÁS E O REENCAIXE CULTURAL.

Para tratar dos mecanismos de desencaixe e reencaixe cultural, abordaremos também a expansão dos aparatos tecnológicos em Goiás. O acesso a bens tecnológicos que se tornaram muito comuns no meio rural como meio técnico que vai produzir o reencaixe na nova realidade cultural modernizada.

Dentre esses mecanismos, destacam-se também, como ponto importante em nossa reflexão à influência crescente dos meios de comunicação e da mídia, entendidos aqui tanto na forma de uso frequente dos mecanismos tecnológicos, como telefone, os computadores e a TV, como instituição social produtora de cultura que influencia o mundo e os valores dos camponeses. Lembramos que esse ponto da discussão (mídia) sozinho não conseguiria formular toda a gama de transformação cultural no meio rural; conforme já mencionamos, essas mudanças são múltiplas ocorrendo em vários setores ao mesmo tempo. Para entender os meios midiáticos acima citados, se faz necessário percebê-los como mais um dos mecanismos capitalistas que sustentaram tanto a modernização quanto as transformações sociais, econômicas e religiosas.

Para tratar da influência das máquinas nas transformações sócio-culturais, reportamos a obra de Paul Virilio (1996) em que o autor discute as transformações culturais da sociedade européia e qual a influência dos motores nesse processo, o autor analisa também os destinos de um mundo onde a cidadania e a democracia ficam cada vez mais condicionadas à imagem, e o real, os fatos – são marginalizados e escamoteados por um complexo informacional ritmando a perpétua mutação das aparências. A obra de Virilio (1996) ajuda a compreender a tecnificação da sociedade em Goiás.

Para Virilio (1996) a questão da técnica e tecnificação são inseparáveis da do lugar da técnica. O autor aponta que essa nova fase do capitalismo ligado aos aportes modernos relacionados à midiatização, configurou uma espécie de domínio sobre as células que compõem o corpo social, ou seja, uma domesticação do corpo

em função das células. Nesse sentido, células aqui podem ser entendidas como os indivíduos na sua estrutura isolada, e o corpo como a sociedade.

. Desde a revolução industrial, e as revoluções provocadas pelas transmissões instantâneas na era dos grandes meios de comunicação de massa, começa agora a última das revoluções, que está ligada a questão corpórea, que inicia a era dos transplantes, dos estimulantes alimentares que são produtos da química de nutrição e com produtos que procuram uma satisfação imediata e que provoquem sensações capazes de fazer com que não queiramos mais viver sem eles. Segundo Virilio (1996, p.92)

Desde a noite dos tempos, o desenvolvimento da técnica se dá em direção ao horizonte terrestre e à superfície dos continentes, com a invenção dos sistemas hidráulicos, dos canais e das pontes e aterros; megamáquinas das quais as empresas ferroviárias e rodoviárias deveriam ser a realização plena graças ao equipamento das cidades, com as linhas elétricas ou o cabeamento completando o que a revolução do deslocamento físico já havia conseguido, e nos preparamos agora para equipar a espessura do que vive com micromáquinas suscetíveis de estimular eficazmente nossas faculdades, o inválido equipado para superar sua deficiência transformando-se subitamente em modelo para o válido superequipado com próteses de todos os tipos.

Essas transformações evoluíram do campo externo ao goiano - desde a Revolução Industrial, com grandes máquinas e engrenagens assustadoras, percebido em Goiás com a tecnificação da agricultura, a chegada das máquinas no campo e a transformação das lavouras em empreendimentos capitalistas de mercado. Para o campo goiano, nesse sentido, através de produtos consumidos e pequenas máquinas adquiridas no interior das residências, bem como ainda o novo modelo de alimentação, agora, muito mais industrializado e carregado de produtos químicos que acarretará uma nova mentalidade acerca das mundividências que vai reencaixando o camponês na nova lógica da cultura modernizada e técnica.

A invenção da nutrição indicado por Virilio (1996) como a nutrição industrializada com cheiros e sabores artificiais, e dos diferentes hábitos que vão desde os alimentares aos mais diversificados comportamentos sociais, resultou em uma arte de viver. Uma mutação comportamental que se desenvolve pela ingestão não somente de ideias novas como também de excitantes estimulantes químicos e técnicos que irão influenciar completamente sobre as culturas. O camponês goiano está, agora, mais em contato com novos produtos alimentares como enlatados,

refrigerantes e se torna também um consumidor em potencial de mercadorias que são diariamente veiculadas pela TV. É comum perceber que os produtos consumidos nas residências das cidades, são basicamente os mesmos consumidos no meio rural. Existe então uma homogeneização alimentar o que leva o camponês a se perceber de maneira parecida com as pessoas que vivem nos centros urbanos. Ao se deslocar para as cidades, a alimentação, as novelas, os programas de TV são os mesmos, o que o faz se entender como um ser reencaixado no mundo capitalista técnico. Ou seja, ao partilhar dos mesmos produtos culturais e midiáticos, dos mesmos aparelhos técnicos, ao consumir a mesma comida e a mesma cultura do mercado, o camponês desenvolve a sensação de “pertencer” a esse mundo, de ser isso a sua cultura. Portanto a mídia e seus produtos assumem um papel decisivo no processo de reencaixe tanto no âmbito cultural quanto simbólico.

A verdade é que nessa fase do capitalismo técnico construímos uma sociedade global que evidencia na maior parte do tempo os excessos, que se baseiam em um prazer que o homem quer repetir além das leis promulgadas pela natureza. Virilio (1996, p.93) aponta que:

[...] depois da ingestão de alimentos reconstituíntes, frutos da agricultura, preparam para nos fazer digerir, nos alimentarmos de produtos dopantes de todas as origens, não somente químicos com a voga dos excitantes modernos – como o álcool, o café, o fumo, a droga ou os anabolizantes – mas também técnicos com os produtos da biotecnologia, as pastilhas inteligentes, capazes, diz-se, de superexcitar nossas faculdades mentais.

Os efeitos que essa mercadorização produz no imaginário camponês em que os produtos comercializados e demonstrados pelos mecanismos de mídia, naturalmente superexcitantes são o prolongamento de uma sociedade em vias de sedentaridade metropolitana acelerada, graças à teleação que substitui doravante a ação imediata. Quanto à importância dos mecanismos de comunicação e sua influência nas transformações sócio-culturais no meio rural, Virílio (1996) aponta que os espaços de significação e res-significação social vão sendo alterados e revistos dependendo da intensidade de experimentação de cada região. Se antes, estar presente em algo ou em algum lugar era estar próximo fisicamente, criou-se agora, uma proximidade midiática, que consegue colocar virtualmente frente a frente pessoas que estão fisicamente em lugares diferentes, tornando-se uma presença e um diálogo a partir de ondas magnéticas, através de ambientes virtuais que

remontam aspectos próximos daqueles que antes eram ambientes físicos. No meio rural em Goiás quase em todo o território, tem-se a cobertura de sinais das operadoras de telefonia móvel. O que faz com que o camponês esteja ligado em tempo real com qualquer outra parte do mundo. Aquilo que Virílio aponta para a realidade europeia encontra eco na realidade goiana, talvez com menor intensidade. Mas, não podemos desconsiderar que o camponês agora, está ligado ao mundo via satélite através de uma cultura globalizada.

De acordo com Virílio (1999, p 96) “cedo ou tarde, esta íntima percepção da massa ponderável perderá qualquer evidência concreta, liquidando em um mesmo ato a clássica distinção entre o de dentro e o de fora”. Essa realidade virtual, causa no pensamento da sociedade, certo medo e insegurança frente as técnicas de intervenção baseado em órgãos humanos (a máquina reproduz nossos ouvidos, olhos e sentidos), ou seja, parece-nos que o ambiente virtual torna-se algo mais seguro ou cria uma sensação de segurança e comodidade.

Em Goiás, a religiosidade camponesa tem agora um aporte significativo de religião de eventos através de missas e cultos protestantes que são veiculados na televisão diariamente. Essa tecnificação da religião redireciona o campo do catolicismo rústico, que antes se relacionava com a comunidade em reuniões significativas e coletivas, mas, que agora, pode ser desenvolvida no interior das residências através dos cultos televisivos diários. Essa religião midiaticizada está com consonância com outros aspectos advindos da modernização, conforme os nexos apontados para criar uma conexão entre os avanços tecnicistas e a nova religiosidade camponesa.

Para Virílio (1999) essa complexidade comunicativa gera uma noção de retroação. Para melhor compreender a convergência que se estabelece entre o comportamento e o aspecto energético estabelecido pela noção de realidade impressa pela comunicação midiática, é necessário analisar a definição relativista de velocidade. Quanto a isso aponta Virílio (1999, p 122) “a velocidade não é um fenômeno, é a relação entre os fenômenos”. Ou seja; a realidade informacional está totalmente contida na velocidade de propagação, portanto a informação é designada pelo estado assumido por diversificados fenômenos em determinado momento. Assim as informações chegam através de grandes ondas cibernéticas, televisivas,

telefonadas, velocíssimas e acaba por interferir em todas as ações sociais, entre elas, as múltiplas propostas religiosas mais concatenadas com a nova cultura midiática.

O catolicismo rústico que agora convive com outras formas de religiosidade nos programas diários de televisão e rádio parece mais em consonância com os problemas e desejos cotidianos. Os novos modelos informacionais dos elementos sagrados, alguns sendo mantidos como o foram antes, como às determinadas preces e ritos, estão mais concatenados com as necessidades cotidianas. Porém, o camponês que assiste um sermão religioso pela TV, interioriza essa religiosidade em consonância com a interiorização que ele mesmo faz de sua própria experiência de vida em que estão contidos sensações, emoções e sentimentos.

Assim, a tecnologia promove significativas transformações na cosmovisão, em diversificados níveis, desde a compreensão da localização de si nos processos econômicos e culturais, até as novas interpretações da **religiosidade** no mundo modernizado. A sociedade tecnificada retira de muitos indivíduos a necessidade de externalizar essa religiosidade em termos físicos, muitas vezes deslocando essa prática religiosa para o meio virtual seja ele pelo rádio, TV, internet ou telefone. A maioria das religiões na realidade brasileira já entendeu esse processo de interiorização das crenças relacionadas aos ambientes físicos, o que permitiu a divulgação de diversos credos e crenças nos meios midiáticos. Pastores, bispos e padres se lançam no ambiente midiático para estarem em consonância com a nova realidade social que emergiu do alargamento das fronteiras capitalistas e a expansão de produtos, ideias e motores que vieram com eles. Nesse caso as instituições religiosas vão se adaptando a esse novo ambiente de compreensão que o homem desenvolve de si mesmo e do outro, o que faz com que essas instituições religiosas no desejo de expandir sua lógica, desenvolvam um discurso religioso imbricado ao mundo modernizado para legitimar sua força imaginária.

O catolicismo rústico nesse caso vai se tornando mais frágil em termos de controle dos seus fieis, que acabam por re-significar o seu mundo através de outras formas de religiosidade e considerá-las válidas, dependendo da justificação de suas ações e como elas se relacionam com o ambiente social específico. No meio rural, agora mais reencaixado ao modelo tecnificado, então, mais dedicação em termos de

tempo ao trabalho, mais velocidade de informação e mais aquisição de máquinas e produtos no campo. Parece mais pertinente seguir uma determinada fé religiosa através da TV, do rádio ou mesmo da internet, em que pode-se organizar o tempo para o momento religioso, muitas vezes, cultos e missas são assistidos durante o jantar regado a coca-cola e sorvetes industrializados. Nesse caso, temos uma religiosidade de eventos e uma devoção pessoal mais concatenada com a realidade técnica. Outra vez o pastor ou padre pede pra que se coloque um copo de água na frente da televisão para que através da oração essa água seja abençoada e ao bebê-la amenizar-se-á os problemas que os afligem momentaneamente. Essa fé de eventos não está preocupada, por exemplo, com a questão salvífica ou a conversão, mas, está antes ligada à resolução de problemas momentâneos e diários. Cria-se um hábito dos eventos religiosos diários pela televisão que de certa forma fidelizam o crente a se comprometer a essa religião midiaticizada, porém não exige do fiel uma fidelidade da presença física, podendo ser ele um fiel a distancia.

As preocupações das pessoas humanas não são com questões existenciais, mas com problemas cotidianos. Zygmunt Bauman (1998), ao analisar a religiosidade na pós-modernidade indica que as pessoas se preocupam mais com o agora do que com o transcendente, pois o mundo atual é bastante corrido e carregado de afazeres. Nesse sentido, as igrejas precisam, como outros produtores de bens e serviços, se ocuparem, primeiramente da produção de seus consumidores afim de que se tenha algo com o que barganhar na disputa por atenção e prioridades. Bauman (1998) aponta que as preocupações acerca dos chamados “problemas” dos quais se incluíam a salvação ou a redenção, parece ter pouco espaço na modernidade. O que se considera problemas hoje, são aqueles que se relacionam com as habilidades humanas, ou seja, aquilo que se pode descobrir e o que se tem o que fazer.

Para Bauman (1998), o espírito pós-moderno é bastante humilde para proibir e bastante fraco para banir os excessos da ambição do espírito moderno, ele apenas, por assim dizer, os coloca em perspectiva, expõe suas nascentes interiores, assim como sua vaidade. Bauman (1998, p. 206) questiona se o mundo em que habitamos atualmente é mais religioso do que costumava ser, Ou se ele é menos religioso. E questiona ainda se experienciamos um declínio, uma redisposição ou renascimento da religiosidade. O autor define a religião sob dois aspectos, o primeiro retira o

problema das tendências históricas da agenda, dissolvendo a questão da religião em alguns traços eternos e incontestavelmente universais da situação existencial humana. O segundo, ao contrário, estreita de tal modo à definição que a religiosidade se torna como que precisamente mensurável, como o tamanho da cintura de alguém, e por isso a ilusória questão das tendências socioculturais é substituída por um problema totalmente administrável de tendências estatísticas.

Para Bauman (1998) a definição de religião de forma institucionalizada serve antes para delimitar terreno do que pode e o que não pode. Aceitar a religiosidade e entendê-la de forma individual acaba por não conseguir produzir ou organizar uma determinada regra para a religião, nesse caso, se produzirá uma religiosidade muito mais ligada aos desejos individuais.

O que ocorre com o catolicismo rústico no campo goiano frente à modernização técnica das relações de trabalho, faz com que o agora seja mais relevante do que o porvir. O ex-camponês consegue perceber que mesmo tendo sua fé nos valores pregados pelo catolicismo rústico, este parece não mais estar em consonância com a nova realidade vivencial. A tecnificação no campo goiano, conforme trabalhado ao longo de nossa argumentação, fez com que o modelo de religiosidade rústica pareça ultrapassado frente a uma sociedade que sofreu sérias transformações advindas da modernização e tecnificação da agricultura, bem como do avanço da concepção de trabalho e os mecanismos midiáticos expressos na TV, no rádio, nos celulares e no computador. Essas mudanças apontam em direção a uma nova realidade cultural demonstrada tanto em novelas televisivas quanto nas informações acerca do mercado agrário e que podem ser percebidas também na religiosidade, tratada aqui como religiosidade de eventos.

3.3 AS FORMAS RELIGIOSAS DO REENCAIXE.

Para facilitar a compreensão das mudanças ocorridas no papel da religião no campo brasileiro e goiano, façamos uma breve recapitulação:

No primeiro capítulo trabalhamos com o conceito de “tradição”. Vimos como as relações sociais familiocráticas do camponês goiano são também expressas pela religião. Nesse caso, a própria postura de passividade do camponês em relação à

sua própria condição de vida e trabalho, encontra na religião a esperança de uma vida melhor. É na religião que estes depositam todas as suas esperanças, o que explica uma religiosidade tão forte e cotidiana. O catolicismo nesse momento opera como uma condição essencial de vivência, em que o camponês está ainda muito ligado aos aspectos rústicos, míticos em relação à sua crença religiosa. Muitas vezes entendendo as estruturas sociais como expressão da vontade da divindade, colocando nas mãos do divino a solução para seus problemas vivenciais e suas perspectivas de um futuro melhor.

No segundo capítulo trabalhamos com o conceito de “modernização”. A expansão do sistema capitalista com suas novas leis, regras, olhares; esse camponês começa a despertar para a nova realidade cultural em que está imbuído o mundo como um todo. Assim, as esperanças que outrora estavam em torno da religiosidade, passam agora a vincular-se em torno das relações políticas. Ou seja, depositam-se as esperanças na fé política, espera-se que com as novas leis estabelecidas pelo Estado, a vida possa melhorar e todos serem entendidos como cidadãos dentro da norma democrática, de acordo com a visão marxista, seria uma alienação política. Isso não significa, entretanto, que a religiosidade desapareceu; de maneira alguma. Porém, a fé religiosa agora está mais vinculada às questões pessoais e intestinais, não mais as coletividades. Espera-se com a religião, que tenhamos uma vida protegida dos males pessoais, das doenças, dos acidentes de trabalho e assim sucessivamente. O capitalismo desloca a fé religiosa que antes acontecia mais no campo da coletividade, para o âmbito das necessidades do indivíduo.

Nesse momento, vamos tratar da religiosidade modernizada, tecnificada que está em consonância com o avanço capitalista no campo goiano. E como o camponês vai se reencaixando na nova lógica cultural através das novas propostas religiosas. No momento que se inicia a partir da década de 1980, encontramos uma religiosidade bastante diversificada que pouco lembra os ventos do passado. O campo goiano se modernizou tanto em relação ao processo produtivo/econômico quanto em relação à tecnificação da produção. Com isso tivemos o estabelecimento de novos valores e uma nova visão de mundo, agora fortemente atrelados ao capital que, ao que parece, tomou conta do imaginário social. O catolicismo no campo goiano vai aos poucos deixando os traços da rusticidade tradicional e adaptando-se

ao meio tecnicista modernizado, a partir das novas relações de trabalho e dos mecanismos midiáticos que de certa forma influenciam e transfiguram o olhar acerca de si, dos outros e do tipo de religiosidade praticada no sistema capitalista.

No decorrer do processo de destradicionalização se complexifica a noção de comunidade dentro da lógica social capitalista individualizada e também na questão da religiosidade de eventos, muitas vezes praticada no interior das residências. Ou seja, não fisicamente no âmbito comunitário. Antes, as comunidades de fé eram muito próximas ao modelo das relações comunitárias, nos espaços religiosos as pessoas eram entendidas como uma comunidade. Com a modernização, que toma uma dimensão global (Giddens, 1991), cria-se uma crise de identidade e uma desconfiança em relação ao outro, que passa a ser um estranho. Porém, a comunidade precisa continuar a se desenvolver, não como antes, mas agora de uma nova maneira, adaptada às formas como esses processos sociais vão se desenvolver. Ou seja, a presença do outro, do estranho, é inevitável, o medo do estranho acaba por criar comunidades de interação, de proximidade ideológica e desloca a fé que antes estava nos grupos comunitários para o interior das instituições.

Para Giddens (1991) a forma com que as instituições modernas interagem com os mecanismos de confiança envolve os sistemas abstratos. A confiança então passa a ser uma garantia que as instituições constroem para manter nexos entre o mundo modernizado e a confiança entre seres da mesma espécie. Nesse sentido, a confiabilidade difundida no sistema capitalista, passa pelo crivo das instituições, que garantem a sobrevivência da comunidade. Esse processo é muito importante para compreender como a religiosidade rústica que historicamente desenvolveu laços naturais de fidelidade, vai aos poucos migrando para uma religiosidade modernizada garantida no seio das instituições. A religião modernizada continua geradora de laços de confiança, de localização, e de explicação da realidade, mas a confiança agora está ligada aos laços institucionais. As pessoas acreditam na instituição muito mais do que nas outras pessoas.

Quando terminam as reuniões, os retiros, as romarias, etc; a vida segue seu rumo de forma individualizada. Nesse sentido, entendemos esse fenômeno como uma religiosidade de eventos. Acontece em espaços e tempos definidos e pré-agendados, recriam situações, remontam às tradições pautadas pelos discursos “sagrados” que teologicamente reforçam a comunitarização. Após o término do

evento religioso, voltamos à realidade individualizada. Nesse sentido, a religião serve de mecanismo de reencaixe cultural através do seu sistema simbólico e auxilia o homem na construção de uma ideia que tenta explicar como eu me localizo no mundo. Isso acontece em diversos momentos, mesmo na sociedade pré modernizada, conforme veremos a seguir.

Podemos observar como exemplo, grupos de jovens que montam um novo modelo de “comitivas” que reúnem adeptos da cultura rural, que saem em longas caminhadas vendo-se como comunidade de iguais. São tentativas de remontar o que foram essas comitivas no passado em que os indivíduos do grupo desempenhavam os mesmos papéis. As igrejas modernizadas desenvolveram um mecanismo de interação entre os “diferentes” a fim de criar uma identidade para o grupo. As igrejas desenvolvem festas caipiras, de São João através das quermesses, festas de todo tipo para criar proximidade dos estranhos e reencaixá-los na nova configuração de uma sociedade em momento de crise identitária. O modelo de religiosidade na sociedade pós-moderna vai de encontro à modernização dos elementos simbólicos da fé, servindo de auxílio no sentido de criar vínculos para agrupar novamente uma pretensa comunidade.

Se o sistema capitalista é pautado como algo totalmente individualista e individualizador, a religião vai servindo de apoio para reencaixar o homem na lógica capitalista. Mesmo vivendo numa realidade em que os valores são individualistas, os espaços religiosos criam uma proximidade entre as pessoas muito maior do que qualquer outro espaço. Nas igrejas protestantes bem como no movimento carismático católico, as pessoas se chamam de irmãos e nos discursos religiosos sempre a questão familiar é abordada. Esse mecanismo faz com que o homem ainda se sinta parte de um sistema comunitário. Cria o sentimento de pertença a um grupo específico e muitas vezes, faz dele um ideal de vida. Quando citamos as igrejas pentecostais e a renovação carismática católica, o fizemos porque entendemos que são as expressões que melhor conseguiram transitar entre o velho e o novo nas questões culturais. Aquele sentimento de comunidade, de confiança, de familiaridade desenvolvida pelo camponês, não consegue identificar no catolicismo oficial laços capazes de fazê-lo compreender uma continuidade no que um dia foi a comunidade rústica. O oficial parece frio, é cheio de teologia e menos dado às relações de proximidade. Enquanto que, o movimento pentecostal e a RCC estão mais concatenados com o discurso de comunidade, de família, de irmandade

e de igualdade. Se por um lado o capitalismo e o mundo da técnica destradicionalizaram o homem a partir do processo de modernização, por outro lado, a religiosidade vai auxiliá-lo no processo de reencaixe cultural.

Podemos observar que o discurso dessas duas perspectivas religiosas (Pentecostalismo e Renovação Carismática Católica) com sua teologia da prosperidade, acaba interagindo no ambiente da compreensão de valorização do capitalismo. O homem próspero é um homem abençoado pela divindade. Deus quer que sejamos prósperos, pois ele almeja o melhor pra nós. Aqui se instrumentaliza o reencaixe cultural tendo a religião como co-participadora desse processo.

Para Giddens (1991, p.76) “Encontros, sejam com estranhos, conhecidos ou íntimos, também envolvem práticas generalizadas vinculadas à manutenção da confiança”. Podemos observar esse fenômeno em práticas religiosas modernizadas nos dias atuais. Igrejas tradicionais que desenvolvem um discurso cada vez mais popular para fidelizar os fiéis e integrá-los a uma nova sociedade que vai sendo reencaixada com o auxílio da religião. Citamos como exemplo, o novo discurso das igrejas protestantes, que tentam aproximar ao mesmo tempo Teologia e popularidade nas diversas formas de expressão. No catolicismo, consideramos a Renovação Carismática Católica (RCC) com foco nos discursos populares, cada vez menos teológico.

3.4 – O CATOLICISMO RURAL MODERNIZADO EM GOIÁS COMO REFORÇO DO REENCAIXE CULTURAL.

Para analisar o catolicismo rural modernizado na atualidade, reportamos a obra de Maria da Conceição Silva (2001) que vem discutir a Renovação Carismática Católica como fenômeno religioso contemporâneo em consonância com uma nova realidade social (capitalista) e se debruça sobre as práticas da Renovação, em Goiânia, nas décadas de 1980 -1990, observando as manifestações culturais e a atuação social e política de seus adeptos.

Para Silva (2001) a transição para um novo milênio não acarretou o fim da religião, como apressadamente se deduziu das principais teorias explicativas da modernidade. Ao contrário, antigas e novas confissões religiosas com a chegada da modernização deram origem a novíssimas confissões, agora, muito mais integradas ao novo modelo social que emergia em Goiás no início dos anos 1990. Assim, duas

tendências religiosas merecem atenção especial nessa análise: os neopentecostais, com significativos investimentos nos meios midiáticos em torno de uma religião voltada para atender as necessidades cotidianas tais como cura, prosperidade e bem estar social. Pregando uma evangelização gospel quase confessional, combinando em seu interior práticas esotéricas, ambientalismo, orientalismo e elementos simbólicos da cultura afro empregados disfarçadamente em torno de uma religiosidade cristã de massa.

No campo católico, podemos observar a Renovação Carismática Católica (RCC) que também mostrou ativo poder de modernização frente aos novos desígnios sociais de uma fase capitalista modernizada. Essa modernização católica pode se definir por popular, não apenas no discurso religioso, mas, também na capacidade organizativa da vida ritual e ministerial da Igreja. De acordo com Silva (2001, p.21)

A religião tem fundamental importância para a sociedade contemporânea; pode-se afirmar que ela é uma instituição com matizes inseridos nos múltiplos contextos históricos que, por sua vez, são vivenciados pelos fiéis que aderem aos cultos da Renovação Carismática Católica. Como prática católica, a RCC insere-se no âmbito das manifestações religiosas contemporâneas e nos componentes culturais de uma determinada sociedade (crenças, normas, ritos e apropriação simbólica), bem como nas representações dos elementos difundidos universalmente, pois há uma crença de que é na religião que os fiéis vão readquirir a dignidade de uma existência mais justa, igualitária e o estímulo para viver. Nesse sentido, o trabalho do historiador converte-se no revelar de um “labirinto”.

Uma prática religiosa é o reflexo de uma experiência vivencial, na qual a ação religiosa se torna de fundamental importância para a construção da ideia de fé, bem como dos elementos e espaços sagrados em que a experiência surge como algo real. Assim, o fenômeno religioso se desenvolve conforme os anseios de determinada sociedade como um componente inserido em vários tempos e, completamente co-relacionado à problemática cultural. Nesse caso, a religiosidade acompanha o modelo de desenvolvimento da sociedade.

Apoiando-nos em Eliade (1996) observamos que existe uma aproximação íntima entre a religião como campo privilegiado das representações e a re-significação dos processos cotidianos vivenciais que cada fiel estabelece para dar sentido às ações da vida. Nesse sentido, essa nova manifestação do catolicismo

popular camponês, agora tecnificado, faz com que a rusticidade religiosa não mobilize mais, frente a uma sociedade tecnificada. Então, essa a tecnificação da religiosidade rústica faz com que a comunidade de fieis consiga aproximar de maneira mais real as experiências por eles vivenciadas com um novo discurso religioso, aproximando assim, a religião da vida. Para Eliade (1996, p.164)

O homem religioso assume um modo de existência específica e sempre reconhecível no mundo, e, apesar do grande número de formas histórico-religiosas, este modo específico é sempre reconhecível. Seja qual for o contexto histórico em que se encontra, o *homo religiosus* acredita sempre que existe na realidade absoluta, o sagrado, que transcende este mundo, que aqui se manifesta, santificando-o e tornando-o real.

Para Eliade (1996), o fenômeno religioso torna-se uma estratégia utilizada pela sociedade no seu mundo real e imaginário, misturando o mundo real aos seus mitos e suas crenças tornando o real uma ressignificação do imaginário. Podemos entender a força simbólica como expressão do campo sagrado imbricado no campo profano através dos rituais, símbolos e crenças difundidos pela força do discurso religioso. Nesse caso, essa gama de representações simbólicas confere conforto e estabilidade para indivíduos que buscam nos rituais uma justificativa para sacralizar a vida social cotidiana. Porém, conforme já trabalhamos anteriormente, essa vivência social sofreu sérias transformações advindas da modernização e da força e expansão do capitalismo que chegou ao campo goiano no início da década de 1970. Então, o homem religioso acaba por constituir uma religiosidade em consonância com o novo modelo social e vivencial que emergiu com a modernização.

Berger (1985, p.41) afirma que “a religião supõe que a ordem humana é projetada na totalidade do ser. Ou, por outra parte, a religião é ousada tentativa de conceber o universo inteiro como humanamente significativo”. Assim ao observar as transformações no fenômeno religioso no campo em Goiás, podemos observar que aquele catolicismo propagado tradicionalmente aos camponeses goianos - que se relaciona mais ao cotidiano vivencial e às expectativas de melhora para um futuro próximo através de uma ação direta da divindade ou dos santos católicos -; vai aos poucos dando lugar a novas representações religiosas. Essas advêm da mesma instituição mediadora do sagrado, porém são diferentes das antigas, possuem formas novas e um discurso inovador, mais relacionado com os problemas vivenciais

e imbricado com a nova cultura advinda com a modernização do trabalho e da vida no campo. A mudança de mentalidade pode ser observada em diversos campos, na forma de como conceber uma visão em relação ao outro e a si mesmo, na forma de como compreender a terra (agora como mecanismo de lucro), e na forma de como constituir uma religiosidade que seja eficaz, praticável e carregada de sentido. Assim a Renovação Carismática surge como uma possibilidade de ligar o velho ao novo, o tradicional ao moderno, a Igreja à sociedade atual.

A RCC imprime uma nova forma de catolicismo no interior de Goiás e do Brasil como um todo. Formaram-se grupos de oração, com músicas atuais que abordam questões atuais, com louvores modernos, carregados de palmas, danças e claro a manifestações sobrenaturais como curas, tranSES, glossolalia e expressões corporais da manifestação do sagrado. Esse novo modelo de catolicismo consegue aproximar mais o discurso de uma nova manifestação religiosa frente a um novo modelo social e cultural. De acordo com Silva (2001) a RCC desenvolveu também a adesão e simpatia dos fieis para com a figura dos líderes do movimento, que buscavam colocar em evidência a força do discurso religioso, muitas vezes, causando comoção nos praticantes. Conforme aponta Silva (2001, p.28)

A RCC apresentou como característica própria o reavivamento da fé católica. Com o intuito de alcançar o Espírito Santo, seus líderes desenvolveram práticas religiosas, dentre elas o batismo pela imposição de mãos, a oração, os cânticos e os encontros de louvores. A religiosidade pentecostal norte-americana evidenciou-se nas representações desta linha do catolicismo por meio da admiração das coisas sobrenaturais, razão da sua subjetividade. Por um lado, esses cultos se distanciaram do catolicismo romano (marcado pela contemplação e pelo silêncio) e também do que emergiu como proposta de conscientização e politização, sobretudo na Conferencia de Medellín. Por outro lado, as praticas religiosas dos carismáticos aproximaram-se do pentecostalismo – reavivamento da fé por meio de cultos mais extrovertidos e sempre num ambiente muito festivo.

Para a compreensão do universo espiritual do novo catolicismo, recorreremos também às análises de Weber (1999). Para o autor o conceito de religião está de certa forma ligado ao conceito de magia e não podem ser dissociados. Nesse sentido se discutirá a ação desses dois exemplos de manifestações. No caso da religião um deus pode ser um imaginário da divindade que vai desde uma força superior até um ancestral herói que escreveu seu nome na história. Pode-se

observar o nascimento da alma ou de um deus bem como dos demônios como forças sobrenaturais, porém o autor chama a atenção para o fato de que toda religião está de certa forma ligada a um aspecto da formulação dos símbolos, assim toda concepção religiosa passa por um aspecto simbólico como algo forte que identifica a crença.

No caso do mago e o sacerdote, pode-se entender o sacerdote como alguém que influencia os deuses e o mago como alguém que força os demônios a agirem de acordo com seu poder. Porém tem um pouco do mago no sacerdote e um pouco do sacerdote no mago, pois ambos acabam se misturando, nesse caso distinguem-se os sacerdotes, como capacitados por seu saber específico, sua doutrina fixamente regulada e sua qualificação profissional, daqueles que atuam em virtude de dons pessoais e da prova destes por milagres e revelação pessoal, isto é, de um lado, os magos e, de outro, os profetas. Mas também não é fácil a distinção entre os magos, que também possui, na maioria das vezes, um saber específico por vezes muito extenso em sua área, e os sacerdotes, que de modo algum dão sempre a impressão de possuir semelhante saber.

Para que um deus seja continuamente adorado precisa-se antes de mostrar que essa adoração dê resultado, ou seja, é preciso que se tenha certeza do poder de ação dessa divindade ou descobrir de alguma forma se não está fazendo o ritual da forma que deveria ser. Nesse sentido atribui-se a divindade partes dos sistemas sociais no que se refere à organização, ou seja, a ética social vai de alguma forma se configurando na ética divina, o que é bom, o que é justo e o que realmente faz sentido na sociedade.

Então nota-se a importância do profeta, que seria do ponto de vista antropológico o portador de um carisma puramente pessoal, o qual, em virtude de sua missão, anuncia uma doutrina religiosa ou um mandado divino, deve-se destacar que o autor foca sua análise na vocação pessoal desse profeta que na verdade representar-se-ia como o anunciador. O profeta precisa-se manter pela aproximação com a empresa espiritual enquanto o mago deve o seu trabalho a seu carisma pessoal.

O profeta, quando sua profecia tem êxito, atrai acólitos permanentes, alunos, discípulos, os quais em oposição aos sacerdotes e adivinhos que se encontram

numa relação associativa estamental ou hierárquica, de cargo, juntam-se a ele de modo puramente pessoal, relação que cabe ainda examinar em conexão com a casuística das formas de dominação. O próprio ato da confissão entende-se também como uma atitude política, entendida a partir da análise da dominação, portanto, a religiosidade congregacional é um fenômeno lábil e nem sempre unívoco. Somente falaremos de sua existência quando os leigos encontram-se associados numa ação comunitária permanente, sobre cujo decurso influem ativamente de alguma maneira. Nesse sentido o contato entre o sacerdote e o leigo dentro da perspectiva congregacional, atribui de alguma forma um poder ao sacerdote que age de acordo com as necessidades dos leigos.

As análises apontadas por Weber (1999) podem ser observadas nesse objeto que nos propomos analisar. O fato é que o camponês que tradicionalmente desenvolveu uma religiosidade rústica, a margem da religião oficial, e que resignificava os elementos sagrados em consonância com o tipo de sociedade que viviam, com a modernização, não encontra mais sentido nesse modelo religioso. O avanço capitalista produziu bens simbólicos e culturais, e qual desloca a significação dos fieis para os bens religiosos. Ou seja, ser religiosamente bem sucedido, significa ser economicamente estável. Nesse caso, podemos observar que as relações políticas, sociais, culturais e ideológicas, na atualidade estão imbricadas com a modernização e os avanços tecnológicos, principalmente na comunicação de massa. Os novos líderes religiosos são popularizados pela mídia e conseguem, através dos seus discursos, aproximar da realidade e anseios dos camponeses no interior de Goiás, bem como outras partes por todo o país. Esse discurso coloca em evidencia o poder de argumentação que consegue se aproximar cada vez mais da realidade camponesa. O carisma desses líderes, conforme apontado por Weber (1999) acaba por criar novos profetas incondicionalmente seguidos por uma massa imensa de fieis. Com a modernização e tecnificação do campo goiano, o camponês que antes mantinha vínculos fortes com o catolicismo, agora não consegue encontrar sentido nas práticas religiosas tradicionais. Que estão muito distantes da realidade experienciada socialmente nos dias atuais. Nosso apontamento nesse trabalho direciona ao fenômeno de mudança das práticas religiosas.

Muitos camponeses abandonam sua religiosidade tradicional, e migram para uma nova religiosidade que está mais em consonância com o ambiente cultural

alterado. Com a modernização, o protestantismo desenvolveu um discurso que aproxima a religiosidade dos anseios capitalistas, com líderes carismáticos desenvolveram um discurso que se aproxima do aspecto cultural atual. Esse primeiro fator, fez com que o protestantismo crescesse bastante no interior de Goiás. O camponês, bem como a própria comunidade urbana, não consegue ver no discurso católico uma consonância com a nova sociedade que emergiu através da expansão capitalista. Então, acabam por fidelizar-se com discursos que se aproxima tanto daquilo que faz sentido, quanto das necessidades capitalistas. Houve então, de acordo com os caminhos apontados por nós, uma migração religiosa, do catolicismo rústico, para as expressões religiosas pentecostais.

Quanto ao catolicismo rústico praticado no interior, já demonstramos que o campo interiorano goiano, entra numa fase tecnicista, então os camponeses adeptos do catolicismo rústico, começa a contrastá-lo com os caminhos da modernidade. O rústico, não encontra lugar no modernizado, no tecnicista no midiático. Porém, parte desses camponeses quer continuar católicos. Se levarmos em consideração o fato de que a cultura popular é resistente, os camponeses ainda são católicos. Mas não veem mais sentido no catolicismo rústico que não mobiliza mais por ser considerado deslocado da realidade cultural modernizada. Também, não conseguem compreender completamente os aspectos teológicos da igreja oficial. Então, o caminho que apontamos, é que o camponês goiano com a modernização capitalista, encontra na renovação carismática católica (RCC) uma saída pra continuar proferindo a fé católica. O movimento carismático desenvolveu discurso que se assemelha ao protestantismo. A presença de líderes carismáticos com padres cantores ou milagrosos, reencaixou a religiosidade rústica ao modelo social vigente na atualidade.

Para Silva (2001) a RCC promoveu uma transformação na fé católica e influenciou tanto a doutrina, quanto a vida do fiel. As práticas populares do catolicismo foram aos poucos minadas no seio da Renovação Carismática Católica, pois a RCC em consonância com a igreja oficial interpreta as benzeduras como práticas supersticiosas e não totalmente confiáveis. A benzedura como prática popular católica, por exemplo, conseguiu sobreviver no interior de Goiás. Porém, enfraqueceu frente ao carisma e poder de líderes religiosos carismáticos que ocupam agora, mesmo que seja pela televisão ou rádio, o lugar de distribuição de

bênçãos, através dos copos d'água que são colocados sobre os aparelhos pra que sejam abençoados entre outros mecanismos. Parte das benzedeadas de Goiás vai se adaptando a nova forma de religiosidade a partir daquilo que Bauman (1999) denomina por "assimilação", ou seja, vão assimilando as práticas populares com as institucionais e acabam por adaptarem a instituição e re-significarem as antigas práticas. Assim, parte das benzedeadas, na RCC viram irmãs de oração, como uma espécie de benção revestida de caráter católico institucional. Então a RCC faz uso da força religiosa para reencaixar parte dos católicos rústicos de Goiás nessa lógica do mercado religioso. Os camponeses conseguem a partir da Renovação Carismática Católica, enxergar, mesmo de um fio longínquo, o que um dia foi a sua crença tradicional.

De acordo com Silva (2001) podemos observar que a RCC propiciou à Igreja Católica a possibilidade de disputar com o neopentecostalismo a negociação do seu capital simbólico. Ela Fidelizou seus fieis, que pareciam distantes tanto da teologia da libertação, em face de seu exacerbado conteúdo político e social, quanto do tradicionalismo católico, totalmente desconexo com os novos modelos de uma sociedade modernizada. Analisando as práticas dos grupos carismáticos, podemos notar que os participantes conseguiram se reconhecer por meio de uma identidade religiosa criando um sentimento de pertença ao mundo e ao grupo em que professam sua fé. Frente à modernização no campo goiano, se estabeleceu um ponto de reenciaxe entre o novo modelo político/social/econômico, e as práticas rústicas do catolicismo popular camponês. As práticas rústicas da religiosidade, parecem não mais estar em consonância com os novos anseios das comunidades rurais em relação às mundividências e à importância dos papéis desenvolvidos pela religião no decurso da tradição.

No campo goiano, o que ocorreu foi um enfraquecimento do catolicismo rústico pois o campo se modernizou, está muito próximo dos mesmos valores pregados nas cidades. O que restou da rusticidade do catolicismo tradicional está expresso em festas religiosas que tentam remontar o que um dia foi essa prática do catolicismo no campo. Podemos citar brevemente aqui a romaria do Divino Pai Eterno na cidade de Trindade, em que mobiliza milhares de fieis que vão à cidade em longas caminhadas partidas de todos os lugares de Goiás. Mas, essas caminhadas são acompanhadas por comitivas movidas a carros, com estrutura bem definidas tais como, músicas por

aparelhos de DVD, barracas com iluminação, geladeiras e aparelhos televisores, rádios, GPS etc. podemos citar como exemplo um projeto desenvolvido pelo departamento de turismo da Faculdade Montes Belos, na cidade de São Luis de Montes Belos, que propõe oferecer, através da agência de negócios da faculdade, todo aporte de apoio ao romeiro que inclui todos os mecanismos acima descritos e conta com aceitação da população a esse pacote de turismo religioso na região. Assim, mesmo na tentativa de uma recriação dos mecanismos de fé que se estendem por longos anos na tradição goiana, o novo e o velho se encontram numa luta diária de entendimento do modelo de fé em consonância com a modernização. Essas festas, apenas remontam ao que foi um dia o catolicismo rústico, porém, ao final delas, a vida volta ao normal, para as dores nos pés devido à caminhada, aparelhos de massagem ou géis anestésicos que foram divulgados na TV.

Empresas de turismo oferecem todo o suporte para uma boa romaria, através de venda de pacotes relacionados ao turismo religioso que são pagos através dos cartões de crédito. Grupos de carreiros que só aparecem no período das festas e remontam como eram as comunidades religiosas nos tempos idos. Telões mostrando como os líderes carismáticos vão conduzindo as pregações no interior das igrejas. Todos esses fatores nos remetem à compreensão que o catolicismo rústico bem como a cultura rústica do interior de Goiás vai modificando-se frente as transformações estruturais expressas pelo avanço do capitalismo que promoveu no campo goiano uma modernização das relações vivenciais. Tanto no aspecto cultural, quanto nos aspectos econômicos, tecnicistas e informacionais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A história do catolicismo rústico e de suas imbricações com o processo modernizador em curso no estado de Goiás a partir da segunda metade do século XX pode ser compreendida como parte integrante da história da expansão do capitalismo no campo. Nesses termos, observamos que as relações sociais entre o coronel e o camponês ocorriam alicerçadas no clientelismo e em princípios familiocráticos tendo a religião como pano de fundo para legitimação do poder local, nesse caso, o catolicismo rústico fornecia subsídios para o domínio do grande sobre o pequeno.

A nova realidade sociocultural instituída com o processo de expansão capitalista no campo goiano levou a tecnificação das relações socioeconômicas. Essas circunstâncias provocaram mudanças substanciais na organização e estruturação da vida socioeconômica do camponês, provocando o processo de destradicionalização, que foi trabalhado por Giddens (1991) como desencaixe cultural. Nessas condições, observamos que os valores tradicionais passaram a ser questionados na medida em que a modernização tecnológica avançava, interferindo na cosmovisão do homem rural.

O catolicismo rústico, enquanto forma de expressão religiosa no campo goiano, não está mais em consonância com os novos modelos de base material e implicações culturais constituídos a partir dos processos modernizadores, como por exemplo, a tecnificação da produção agrária, as relações de trabalho e o avanço dos meios de comunicação de massa. O camponês, desencaixado nessa nova realidade, não consegue encontrar sintonia com a forma tradicional de sua religiosidade nesse novo modelo sociocultural tecnificado.

As novas relações de trabalho, a modernização da produção e o deslocamento da confiança que antes era de pessoa para pessoa, passa a se estruturar entre o trabalhador e o capital, promovendo o êxodo de boa parte dos camponeses goianos. Nesse sentido, as novas formas de religiosidade, entre elas a Renovação Carismática Católica e as diversas modalidades dos cultos evangélicos, servem de instrumento de reencaixe do camponês em um mundo onde prevalece o saber técnico. O catolicismo rústico não consegue mais mobilizar fiéis nesta realidade modernizada, o que sobrou das representações rústicas do catolicismo popular tradicional, se expressa em festas religiosas que tentam rememorar o que um dia

foram essas práticas. Porém, agora, é possível perceber uma religiosidade de eventos que mobilizam fiéis circunscritos há um tempo e espaço pré-estabelecidos para uma representação de práticas e rituais religiosos de tempos idos.

Enfim, postulamos que o discurso da RCC e das diversas ramificações do protestantismo estão mais em harmonia com esse novo contexto sociocultural na medida em que consegue mobilizar um contingente significativo de fiéis. O trabalho da professora Maria da Conceição Silva (2001) “Política e hegemonia na igreja Católica: um estudo sobre a Renovação Carismática” corrobora os apontamentos que fundamentam a argumentação deste trabalho, particularmente no que se refere à propagação de um discurso que atende as expectativas materiais e religiosas em sintonia com esse novo contexto sociocultural que caracteriza o final do século XX.

REFERÊNCIAS

- AZZI, Riolando. Formação histórica do catolicismo popular brasileiro. In: SANTOS, Beni et al. *A religião do povo*. São Paulo: Paulinas, 1978.
- BAER, W. *A economia brasileira*. 2. Ed. São Paulo: Editora Nobel, 2003.
- BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*; tradução Mauro Gama, Cláudia Martinelli Gama; revisão técnica Luís Carlos Fridman. – Jorge Zahar Ed., 1998.
- _____. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999
- BERGER, Peter. *O dosseil sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulos, 1985.
- BITTENCOURT FILHO, Jose. *Matriz Religiosa Brasileira*. Religiosidade e mudança social. Petrópolis, Rio de Janeiro: Koinonia, 2003.
- BORGES, Barssanufo Gomides. *O despertar dos dormentes*; estudo sobre a Estrada de Ferro de Goiás e seu papel nas transformações das estruturas regionais. Goiânia: Cegraf, 1990.
- _____. *Goiás nos quadros da economia nacional: 1930-1960*. Goiânia, ed.UFG,2000.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- CAMPOS, Francisco Itami, "Coronelismo em Goiás". Goiânia. 1. reimp., ed. UFG, 1987.
- CARONE, Edgard. *A República Velha, evolução política (1889 – 1930) no Brasil*. 3 ed. São Paulo: Difel, 1983.
- COSTA, Emília Viotti da. *Da monarquia à república: momentos decisivos*. 6. ed. Brasília: Globo, 1978.
- DELGADO, G. C. *Capital Financeiro e Agricultura o Brasil: 1965-1985*. São Paulo: Editora ícone/unicamp,1985.
- DUPAS, Gilberto. 3º mundo periférico ou emergente? *O Estado de São Paulo*, S. Paulo p. 16, 17 de abril de 2005.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- ERICKSON, Victoria Lee. *Onde o silêncio fala: feminismo, teoria social e religião*. São Paulo: Paulinas, 1996.
- FAORO, Raymundo. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*.

3.ed. rev. São Paulo: Globo, 2001.

FILHO, Robson Rodrigues Gomes. O sagrado manipulado: o movimento de Santa Dica e sua relação com a Igreja Católica. *Revista Caminhos*, Goiânia, n. 2, p. 281 – 310, jul./dez. 2009.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*; tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1991.

GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Trad. Maria Célia S. Raposo. Petrópolis: Vozes, 1985.

GUANZIROLI, C.E. PRONAF *dez anos depois*: resultados e perspectivas para o desenvolvimento rural. XLIV Congresso da SOBER, Fortaleza/CE, 22-25 de julho de 2006, CD-Room.

IANNI, Octávio. A utopia camponesa In.: *Camponeses Brasileiros*: leituras e interpretações clássicas, V 1/ organização Clifford Andrew Welch... et al. São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009.

LEAL, Victor Nunes. *Coronelismo, enxada e voto*: o município e o regime representativo no Brasil. 3. ed. – Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1997.

LEMOS, Carolina Teles. Religião e sentido da vida; IN *o sagrado na vida*: subsídios para aula de Teologia / coordenadores Ivoni Richter Reimer - João Oliveira Souza. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2009.

MARTINS, J. S. *Os camponeses e a política no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1981.

MARX, Karl. Manuscritos Econômico-Filosóficos: prefácio do terceiro manuscrito. In: _____. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Tradução: Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2001. (Coleção a Obra-Prima de Cada Autor). p. 61-63.

_____. O fetichismo da mercadoria: *seu segredo*. In: MARX Karl. *O Capital*: crítica da economia política. Tradução: Reginaldo Sant' Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, Livro 1, Vol. 1. p. 79-93.

_____. Primeiro Manuscrito. In: MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Tradução: Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2001. (Coleção a Obra-Prima de Cada Autor). p. 65-122.

_____. Segundo Manuscrito. In: MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Tradução: Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2001. (Coleção a Obra-Prima de Cada Autor). p. 123-130.

MAUSS, Marcel. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo, Perspectiva, 1981.

MENDONÇA, Sonia Regina. *A questão agrária no Brasil: a classe dominante agrária – natureza e comportamento 1964-1990*; João Pedro Stedile (org) –1-ed. – São Paulo: Expressão Popular, 2006.

MOREIRA, Alberto da Silva. *O dom da terra: leitura teológica dos conflitos agrários no Brasil*; tradução: Nélio Schneider. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco: Comissão Pastoral da Terra, 2006.

ORTIZ, Renato. *Românticos e folcloristas: Cultura Popular*. São Paulo: Olho D'Água, 1992.

PALACIN, L. *O século do ouro em Goiás. 1722-1822: estrutura e conjuntura numa capitania de minas*. 4. ed. Goiânia: ed. UCG, 1976.

PANG, Eul-Soo. *Coronelismo e Oligarquias, 1889-1943. A Bahia na Primeira República*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1979.

PEREIRA, Edmilson de Almeida. GOMES, Núbia Pereira de Magalhães. *Flor do não esquecimento – cultura popular e processos de transformação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

PESSOA, Jadir de Moraes. *A igreja da denúncia e o silêncio do fiel*. Campinas, SP: Editora Alínea, 1999.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. “ *O mandonismo local na vida política brasileira*”. São Paulo, Alfa-Omega, 1976.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O Campesinato Brasileiro*. Rio de Janeiro: Vozes, 1973.

_____. Uma categoria rural esquecida IN *Camponeses Brasileiros: leituras e interpretações clássicas*, V 1/ organização Clifford Andrew Welch... et al. São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009.

ROCHER, Guy. *Sociologia Geral*. Trad. Ana Ravara. Lisboa: Editorial Presença, 1971.

RODRIGUES, Jadir Gonçalves. *Estrutura agrária e produção familiar: a modernização da pecuária leiteira em São Luis de Montes Belos – Goiás*. Goiânia: Deescubra, 2003.

SILVA, J. G. da. *A nova dinâmica da agricultura brasileira*. Campinas, São Paulo. UNICAMP 1996.

SILVA, Kalina Vanderlei, Maciel Henrique Silva. *Dicionário de conceitos históricos*; 2. ed. São Paulo: Contexto, 2006.

SILVA, Maria da Conceição. *Política e hegemonia na Igreja Católica: um estudo sobre a Renovação Carismática*. Goiânia, 2001.

