

comportamentos e costumes. Em cada edição do jornal *Catalão*,¹⁰³ eram impressas medidas consideradas como corretas pelo Departamento Nacional da Criança, no intuito de protegê-las de “crendices” vindas de seus pais e avós, que agiam de acordo com costumes e crenças passados de geração a geração, que poderiam comprometer a vida e o desenvolvimento desses seres frágeis e indefesos, segundo os doutores diplomados. Aos poucos, remédios caseiros e simpatias eram abandonadas por muitos sujeitos que, por precaução, deixavam de praticar crenças e costumes populares, apropriando-se de novas orientações, marcadas pela valorização do científico e da comprovação de seus métodos. Porém, como poderá ser observado nas entrevistas, no embate entre as orientações institucionais e as práticas populares, as pessoas buscam um consenso que propicie melhorias na vida das pessoas comuns:

*Nóis ia memo era no benzedô, mais isso num qué dizê que quano nóis mudô pra cidade nóis num ia im médico, nóis fazia us dois pra dá mais certo.*¹⁰⁴

*Eu vô nu médico porque eles istudô pra isso i tamem vô nu benzedô inté hoje. Num tem maisi muito benzedô nus dia di hoje, maisi eu vô lá na roça perto donde fui criada e mi benzo, no da roça eu acrerdito, tumem vô no hospitar, tem qui juntá us dois, nu mundo di hoje, num dá pra cê só di um não, tá tudo mudificado, tudo diferente, nóis precisa da fé e da inteligência dus médico istudado.*¹⁰⁵

A tentativa das pessoas de unir as duas opções — sabedoria do campo nas mãos dos benzedores e cientificidade dos médicos estudados da cidade — pode ser conferida no *Catalão*,¹⁰⁶ que mostra que o índice de mortalidade entre crianças e mulheres no momento do parto, tido como alto, diminuiu graças à ciência e à tecnologia, que possibilitaram que as complicações não levassem à morte tanto a mãe quanto a criança. Por falta de condições, as crianças nasciam das mãos das parteiras, mas em caso de complicação, recorriam ao médico: *Grande demora do trabalho de parto, mais de 12 a 13 horas, e a apresentação que não seja da cabeça (nádegas ou pernas, ou braços) exige a presença imediata do médico parteiro. O mesmo quando o parto é seguido de hemorragia (grande perda de sangue).*¹⁰⁷

¹⁰³ Edições do jornal *Catalão*, expedidas pela prefeitura de Catalão como *Boletim da Prefeitura*. O jornal foi fundado em 1943, na administração do prefeito Francisco Balduino Santa Cruz, como um órgão informativo. Cf. CAMPOS, 1976, p. 153.

¹⁰⁴ QUINTINO, José. *Entrevista*. Catalão (GO), 14/8/2003 e 12/7/2005. 7 horas.

¹⁰⁵ ROSÁRIO. *Entrevista*. Catalão (GO), 30/9/2003 e 25/7/2005. 8 horas.

¹⁰⁶ CATALÃO, ano 1, n. 12, 30 ago/1944, p. 3.

¹⁰⁷ CATALÃO, ano 1, n. 12, 30 ago/1944, p. 3

Os sujeitos citados — pessoas comuns — unem elementos pertencentes aos dois universos culturais: um, a cidade, calcada na razão e na cientificidade; outro, o campo, orientado pela subjetividade, no aprendizado adquirido pela orientação da comunidade, gerando modificações e recriações de costumes, crenças e valores. Por meio de ação medicalizante dos higienistas, a medicina inseriu sua crítica e difundiu sua ação, interferindo na transformação da cultura das gentes urbanas, nos seus hábitos, costumes e valores.¹⁰⁸ Transformações do aspecto físico foram realizadas com a medicina social dos administradores públicos e dos intelectuais, engajados na luta pela transformação da paisagem urbana e do ambiente social.

O jornal *Anhangüera*¹⁰⁹ agradece a receptividade que o periódico teve em Catalão e nas cidades vizinhas e, no centro da primeira página, estampa uma foto do senhor Pedro Gonçalves Braga, agradecendo, em nota, o farmacêutico F. A. Coutinho, pelo vermífugo São Caetano, por ele elaborado. A nota diz o seguinte:

Fazenda Mata-preta, município do Catalão.

11 de novembro de 1933

Ilmo. Sr. Coutinho.

Minhas respeitadas saudações/Com muito prazer venho comunicar-lhe que tendo usado os seus preparados denominados Vermífugo São Caetano e Pó ferruginoso composto S. Caetano, colhi bons resultados, a bem de minha saúde Sofria a muitos meses de um papo (bócio) e hoje estou radicalmente curado com os seus magníficos preparados farmacêuticos. E como prova de gratidão lhe ofereço minha fotografia, para ser publicada a bem das pessoas que sofram do mesmo incômodo. Pode o Sr. fazer desta o uso que lhe convier.

*Pedro Gonçalves Braga*¹¹⁰

Pedro Braga, como forma de gratidão, concede sua fotografia para ser usada na divulgação da eficácia do composto, para o bem e conhecimento de outras pessoas. O vermífugo elaborado por um farmacêutico foi assunto de várias notas do jornal, sendo exaltado por várias pessoas que estavam tomando tal medicamento.

Com prazer venho cientificar-lhe que tendo dado a meu filho o seu lombrigueiro, foram ótimos os resultados obtidos. Trago-lhe, pois o meu agradecimento, ainda sob boa impressão que me deixou superioridade e eficácia do seu: “Vermífugo São Caetano” por quanto os seus efeitos são, na realidade, magníficos. Pode V. S. fazer desta o uso que lhe aprouver.

Do Amo, muito Ato e Grato,

*Pacífico de Alvarenga Paixão.*¹¹¹

¹⁰⁸ BORGES, Valdeci R. *Cenas urbanas: imagens do Rio de Janeiro em Machado de Assis*. Uberlândia: Aspectus, 2000, p. 22.

¹⁰⁹ ANHANGÜERA, 11, nov./1933, p. 1.

¹¹⁰ ANHANGÜERA, 11, nov./1933, p. 1

¹¹¹ ANHANGÜERA, 11, nov./1933, p. 11.

Em seguida, existem várias propagandas e depoimentos sobre o vermífugo São Caetano e outros produtos farmacêuticos, como a pomada e pó ferruginoso São Caetano, nas quais várias pessoas narram o sucesso de tais remédios. Encontramos até mesmo um poema, escrito por Sebastião Santana, agradecendo ao farmacêutico pelos produtos São Caetano, e ainda um aviso aos pais, para não darem lombrigueiros aos filhos se não fossem desta marca ou naturais.¹¹² Em outra propaganda do vermífugo São Caetano, vê-se a figura de um doutor segurando uma cruz com o nome do vermífugo, espantando vários vermes com cara de demônio. Em figura de verme estão escritos oxiúros, anquilóstomos, tênias, ascárides, tricolocéfalos. Uma pequena parte da nota diz o seguinte:

*O vermífugo São Caetano é para os vermes intestinais o que a Cruz é para o demônio. Assim como o Espírito do mal não resiste à presença da Santa Cruz, também os vermes intestinais não resistem a ação deste vermífugo.*¹¹³

se me abstinhasse de alimen- tação: adubada, bebi- as alcoólicas e nem usar iureticos. Posso garantir V. S. que estou comple-	Sem outro assunto, su- bscrevo-me. De V. S.	vermífugos. Base: Oxal-ferro-fosf- calcico-magn. hidrat- Badiana.	B. ALSANO TERMARENO o me- lhor analgesico para com- bater as dores de dentes, ne- vralgia, afecções dolorosas da garganta e reumatismo. Preços 55500
---	---	--	---

O VERMÍFUGO SÃO CAETANO é para os vermes intestinaes o que a Cruz é para o demônio. Assim como o Espírito do Mal não resiste à presença da Santa Cruz, também os vermes intestinaes não resistem à ação desse vermífugo, preparado com o maximo capricho e técnica perfeita. Empregam-se em sua manipulação ingredientes puros, de ótima qualidade, pelo que a de efeito seguro e isento do perigo de intoxicação.

SEU PREÇO MODICO É ACESSIVEL A TODOS

As crianças não devem tomar um lombrigueiro pouco eficiente, só por que é gostoso e facil de ingerir; é preferivel usar sempre um de gosto menos agradável ao paladar, mas que produza o efeito desejado.

Está neste caso o VERMÍFUGO SÃO CAETANO, formula do farmaceutico químico A. Coutinho, licenciado sob o n.º 3442 de 24 - 2 - 1925.

FIGURA 5 – Anúncio do vermífugo veiculado no jornal *Anhanguera*, em junho de 1934
Fonte¹¹⁴

¹¹² ANHANGÜERA, 11, nov./1933, p. 2.

¹¹³ ANHANGÜERA, 11, nov./1933, p. 6.

¹¹⁴ Acervo do museu Cornélio Ramos, em Catalão-GO.

Os farmacêuticos, com as propagandas editadas no jornal e o depoimento das pessoas que ingeriram o remédio, deram credibilidade ao vermífugo e chamaram atenção para o uso de métodos caseiros. A figura do doutor espantando os demônios dos vermes com a cruz do remédio São Caetano reforça a idéia de que o remédio farmacêutico representa a certeza da funcionalidade da medicação, ao contrário dos remédios caseiros. Apelativas, as propagandas fazem uso de várias vertentes para atrair a atenção dos consumidores — seja religiosa ou científica —, através da aparência do doutor que manipula o remédio, que representa o poder de curar com base na comprovação da eficácia de seus produtos. Dessa forma, combatem-se outras formas de cura como a medicina popular, praticadas por curandeiros, benzedores e parteiras, pessoas que exerciam outras funções sociais como barbeiros, fazendeiros, comerciantes, peões, bordadeiras, donas-de-casa e outros, e cujo poder divino de curar, afastar os males do corpo e do espírito foi posto à prova pelo advento da medicina institucionalizada, baseada no racionalismo científico. Segundo Borges:

*Perseguidos, [...] foram os curandeiros no combate contra a irracionalidade, o atraso e os instintos. Para eles, voltou-se a ira de vários setores da sociedade, num ataque acirrado, que vinha favorecer a monopolização, na pessoa do médico, do saber e do direito de dar assistência aos doentes.*¹¹⁵

Para o saber institucionalizado, científico, racional, a medicina popular era irracional, atrasada cientificamente, vinculada aos instintos humanos e sem comprovação de eficácia. Os ataques ao costume de recorrer à medicina popular, alicerçada nos benefícios da natureza e da fé, ocorreram através de vários veículos de comunicação. Nesse caso, além dos jornais, havia a atuação de agentes sanitários, que visitavam as comunidades rurais e os centros urbanos, aconselhando as pessoas a recorrerem aos doutores dos postos de saúde, e não aos curandeiros, benzedores e parteiras — como faziam. A medicina popular passou a ser considerada irracional, ineficaz, levando muitos a procurar os doutores das cidades:

Uma vez chegô um povo da cidade lá na comunidade, mandano nós ficá di pé carçado, sinão nós ia aduecê. Minha mãe ficô cum muito medo porque eles levaro nuns vidrinho um monte di bichinho qui nós pudia pegá o já tê, era os verme, as lumbriga. Nós teve um monte di lumbriga, aí minha mãe acordava di madrugada e sim acendê a lamparina dava rapadura cum semente do mamão e era tiro e queda, matava inté aquele verme que dá cocera lá. Minha mãe contô

¹¹⁵ BORGES, 2000, p. 56.

*qui fazia isso, eles falaro qui num pudia sê, feiz minha mãe levá nós no postinho bem longe, nós foi cum leiteiro lá na cidade, pra fazê izame, nós num tinha nada. A semente do mamão funcionô e eles falaro que não.*¹¹⁶

O Jornal da Fundação Cultural Maria das Dores Campos destinava-se a publicar artigos sobre e as transformações que ocorreram e ocorrem em Catalão, estabelecendo um paralelo entre passado e presente. Nele, havia um grande espaço para textos sobre pessoas ilustres, letradas, compositores, poetas, famílias tradicionais, contos e histórias de memorialistas locais, benfeitorias municipais. Entretanto, havia também espaço para outros sujeitos ou eventos, ligados à cultura popular. Portanto, este jornal é para nós um achado de práticas, manifestações populares e elitistas que nos possibilita analisar o que esses escritores observaram e relataram sobre sua gente, sua cidade e os acontecimentos que as envolviam. O jornal editou várias reportagens relacionadas com datas comemorativas nas quais se vangloriam os progressos da cidade desde seu início, no momento da chegada dos bandeirantes. O ato simbólico de fincar a cruz do Anhangüera às margens do córrego do Almoço, em 1859, é considerado como um divisor de águas entre a barbárie e a civilização.¹¹⁷ O desfile das fanfarras em homenagem ao aniversário de Catalão retratou desde [...] *os primórdios Bartolomeu Bueno da Silva [...]* e *as transformações atuais*.¹¹⁸ Saúda-se o tempo em que os bandeirantes deram início ao arraial de Catalão e as transformações progressistas, que a elevaram a cidade, tendo seu progresso mais acentuado com as construções das mineradoras e de outras indústrias. *De lá para cá, Catalão cresceu grandiosamente, construiu, reconstruiu, modificou e sobreviveu a todas as revoluções, conflitos e problemas, chegando hoje a uma cidade em pleno desenvolvimento e progressista em todos os setores.*¹¹⁹

À medida que as inovações eram inseridas socialmente, os jornais retratavam tais eventos a fim de divulgar a novidade, como o uso do rádio com transmissão de Araguari, que fazia com que as poucas casas onde havia rádio fossem visitadas durante os capítulos de *Albertinho Limonta* e *Mamãe Dolores*. *Com a difusão do rádio na cidade, praticamente no período da Segunda Grande Guerra, a cidade passa a tomar conhecimento maior da existência das coisas que acontecem além dos seus limites.*¹²⁰

¹¹⁶ QUIRINO, Mariana. *Entrevista*. Catalão (GO), 1º/10/2003 e 4/7/2005. 4 a 5 horas.

¹¹⁷ JORNAL DA FUNDAÇÃO CULTURAL MARIA DAS DORES CAMPOS. Ano 4, n. 42, set./2002, p. 1.

¹¹⁸ JORNAL DA FUNDAÇÃO CULTURAL MARIA DAS DORES CAMPOS. Ano 4, n. 42, set./2002, p. 1.

¹¹⁹ JORNAL DA FUNDAÇÃO CULTURAL MARIA DAS DORES CAMPOS. Ano 3, n. 42, ago./2001, p.1.

¹²⁰ JORNAL DA FUNDAÇÃO CULTURAL MARIA DAS DORES CAMPOS. Ano 3, n. 42, ago./2001, p. 3.

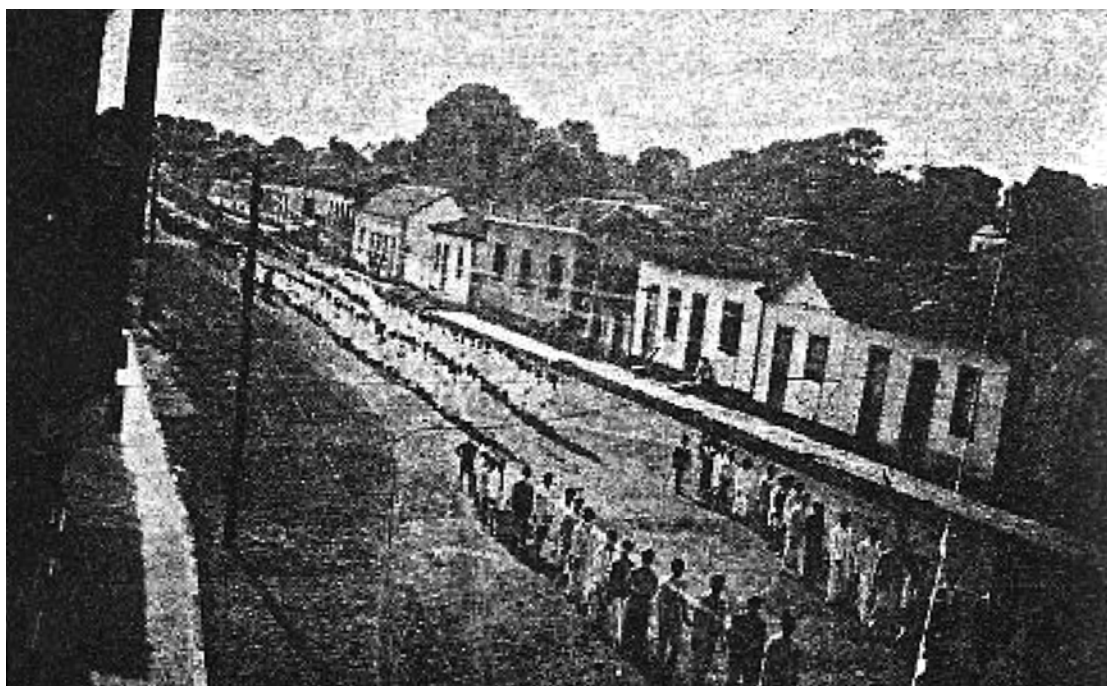


FIGURA 6 – Desfile escolar em trecho da avenida XX de agosto, em 1930

Fonte¹²¹

A edição do jornal comemorativa dos 144 anos de cidade, intitulada “Conheça Catalão: Catalão comparado ontem e hoje”,¹²² dedicou-se mais à propaganda política, demonstrando a atuação prefeito atual, Adib Elias (2000–2008, devido à reeleição), marcada pelos discursos progressistas e demonstrada através de fotografias comparativas entre o antes/antigo e o hoje/moderno de lugares, ruas e avenidas da cidade. Em entrevistas, os moradores expressam sua simpatia e gratidão pelas transformações ocorridas, que lhes trouxeram maior conforto.

Entrelaçamos os jornais e a fala dos entrevistados, a fim de entendermos a leitura dos elitizados e letrados, através da escrita dos periódicos, e a leitura das pessoas comuns sobre a mudança da sociedade, fazendo intermédio entre acontecimentos passados e os dias atuais.

¹²¹ CAMPOS, 1976.

¹²² JORNAL DA FUNDAÇÃO CULTURAL MARIA DAS DORES CAMPOS. Ano 4, n. 42, maio–jun.–jul./2002, p. 8.

Capítulo 2

CRENÇAS, VALORES E COSTUMES: ênfoque através das superstições

[...] considerando não haver
prática ou estrutura que não seja
produzida pelas representações
[...] pelas quais os indivíduos e os
grupos dão sentido ao mundo que
é deles.¹²³

2.1 Superstições — no novo, surge o velho: continuidades na sociedade catalana atual e modernizada

BENZEÇÕES, SIMPATIAS, RAIZEIROS, histórias de assombrações, de “almas penadas” e outras práticas e crenças populares mostram a experiência vivida de pessoas que representam um modo de vida peculiar (o da zona rural de décadas atrás), ensinamentos e aprendizados passados de geração a geração. Trata-se de uma cultura cujo mecanismo de perpetuação são a memória e a oralidade. Nesse universo, a fé, as necessidades e as crenças movem as superstições de um espaço e tempo a outro: do campo para a cidade; do passado para o presente. Assim, para conhecer valores, costumes e crenças apreendidos e concebidos como modos de vida guiados por experiências e costumes da zona rural que se perpetuaram, também, nas cidades, abordamos aqui as superstições.

As superstições estão presentes em comportamentos, idéias e experiências nos dias atuais, que negam esse passado de crenças e valores populares, no qual a natureza oferecia plantas e raízes, as quais, nas mãos de benzedores e raizeiros, faziam milagres. E se hoje as atitudes e inquietudes estão, em geral, associadas com a ciência, o modernidade e a tecnologia, as práticas, as experiências e as crenças sugerem que as superstições ainda estão vivas para muitas pessoas:

*Eu sou muito supersticiosa porque aprendi com meu pai, minha mãe — que Deus us tenha. Tem gente como meus neto que acha que sou bobo, ignorante quando falo que num é pra fazê isso ou aquilo. Num pode misturá leite cum manga, comê banana à noite, que num pode lavá a cabeça nas regra, que, na sexta-feira 13, ou a gente tem sorte, ou tem azar danado. Lá na roça nós fazia isso tudo, seguia os conceio dos mais véio, eles sabia viver; hoje ninguém sabi mais nada não, é só televisão, rádio, ciência. E a vida vivida? Num conta? Eu continuo acreditano, mesmo aqui na cidade, eu e meus irmão que é vivo.*¹²⁴

¹²³ CHARTIER, 2002, p. 177.

¹²⁴ ROSA, Clemente. Entrevista. Catalão (GO), 23/4/2004. 5 horas.

Clemente Rosa, de 61 anos, cuja experiência ele relata em poucas palavras, justifica nossa proposta de conhecer costumes, valores e práticas populares de um tempo passado na zona rural que ainda sobrevivem e convivem com outro modo de vida — o da cidade — no qual diferentes formas de comunicação, sociabilidade, conhecimentos e recursos são experimentados. A vida na roça se vinculava ao que a natureza podia oferecer, aliada ao trabalho árduo com a enxada no plantio e à criação de animais domésticos. Não se sabe de onde vem nem como surgiu essa sabedoria popular; talvez *vem de Deus pai* — como disse Clemente. Contudo, a ausência de uma autoria conhecida para essa sabedoria popular não invalida seu *status* de verdadeira, embora instituições orientadas pelo saber científico e gerações atuais digam o contrário. Afinal, acredita-se porque [...] *sempre funcionô! Foi assim cum meus pai, meus avó, minha comunidade. Pur que qui deixaria di continuá? É verdade, é verdadeira, vem da roça, vem das pranta, vem dos benzedô, vem da vida vivida.*¹²⁵

Não pretendemos questionar aqui a eficácia das superstições. Queremos, sim, observar sua sobrevivência por intermédio das pessoas que nelas acreditam. São pessoas que hoje estão na cidade (Catalão/GO), isto é, podem ir ao consultório médico, em vez de ir ao benzedor; tomar medicamentos, em lugar de beber garrafadas; e se instruírem pelos meios de comunicação (jornais, revistas, rádio, televisão, internet), que tratam de assuntos como sexualidade, família, trabalho e outros. Porém, são pessoas que continuam a acreditar que não podem lavar a cabeça no período menstrual, que o resguardo requer a evitação de certos alimentos; enfim, pessoas que conservaram aprendizados advindos de seus antepassados num espaço que os questiona em nome do progresso e da modernidade.

As fontes orais deste trabalho deixam entrever que as superstições adquiriram formas e sentidos: foram recriadas, revividas, atualizadas, graças à sobrevivência de homens e mulheres que recorrem a suas crenças, pois as superstições traduzem fé em seu auxílio, em sua eficácia e em sua veracidade para quem nelas deposita confiança. Como parte da natureza, o homem se difere de outros seres da fauna, assim como da flora, por ser capaz de criar uma cultura que o expressa e recriar a natureza e o ambiente conforme seus traços culturais, significando seu universo. Como parte das construções simbólicas construídas pelos sujeitos históricos, as superstições dão sentido ao modo de vida no qual: *o espaço e o tempo apenas existem a partir das representações sociais ou*

¹²⁵ ROSA, Clemente. Entrevista. Catalão (GO), 23/4/2004. 5 horas.

*das categorias engendradas socialmente, que permitem que estes elementos passem a ter uma significação que recebe uma inteligibilidade compartilhada por uma sociedade.*¹²⁶

Nesses termos, Alda, Aparecida, Clemente, Jerônima, José Quintino, Mariana, Rosário e Zica compartilham idéias, atitudes, valores e costumes que se exprimem mediante representações culturais elaboradas no tempo em que o conhecimento era adquirido pela oralidade, compartilhado pela comunidade e movido pela fé. Quando lhes perguntamos sobre superstições comuns quando viviam na zona rural, pudemos notar que algumas ainda estavam impregnadas no cotidiano dessas pessoas: não varrer a casa para a porta da rua, não misturar alguns alimentos, não deixar o chinelo debruçado, não deixar roupa do avesso. Alguns — a exemplo de seu Clemente — não comem carne de galinha porque esta ave cisca para trás, o que poderia fazer a vida seguir a direção do cisco. Outras superstições associadas com momentos especiais foram lembradas e relatadas, tais como as histórias de assombração, os momentos vividos ao redor das fogueiras após um dia de trabalho e as festas de roça em homenagem a santos populares.

As entrevistas que fizemos deixam entrever uma vinculação da palavra superstição com crendices populares consideradas como pertencentes a um tempo passado (o “antigamente”) e com pessoas ignorantes, iletradas, obsoletas:

*Superstição é coisa de gente boba, ignorante. Eu acredito nos benzedô, eu uso raizada, garrafada, faço simpatia pra curá, pra arranjá namorado; maisi num sô supersticiosa.*¹²⁷

*Eu num sô supersticiosa, nunca fui, i ninguém da minha gente também. É coisa du povo antigo, di gente sem instrução, sem cultura.*¹²⁸

*U povo antigamente era supersticioso, acreditava in cada bestêra, cada bobagem, hoje u povo é maisi isperto, tem cultura, é inteligente, eu faço minhas reza, sigo muita coisa di antigamente, maisi num sô supersticiosa, nem boba qui nem u povo antigo.*¹²⁹

¹²⁶ SILVA, Joana A. F. Relações ecológicas e seres fantásticos. *Projeto história*, São Paulo, 22, jun./2001, p. 410. A autora se refere à leitura de Durkheim em “Formas elementares de vida religiosa (513–21), São Paulo, abril, 1973. (Coleção Os Pensadores).

¹²⁷ ZICA. *Entrevista*. Catalão (GO), 25/8/2004.

¹²⁸ ROSÁRIO. *Entrevista*. Catalão (GO), 30/9/2003 e 25/7/2005. 8 horas.

¹²⁹ QUINTINO, José. *Entrevista*. Catalão (GO), 14/8/2003 e 12/7/2005. 7 horas.

*Quano nós morava na roça i era tudo bobinho, num tinha cultura, nós acreditava num monti di coisa, murria di medo di tudo, di alma penada, di lobisome, hoje sei qui tudo é mintira, é superstição.*¹³⁰

*Ninguém gosta di sê supersticioso, ninguém gosta di sê chamado assim, traduz ignorância. Nós faiz as coisa supersticiosa, maisi num gosta di dizê qui é. Desdi eu piquinina, meus pai falava: “larga di sê boba, isso é superstição”.*¹³¹

Tolice, bestialidade, coisa insignificante são qualificações atribuídos às superstições pelo senso comum e pela intelectualidade. Entretanto, nossa perspectiva é mostrar outra visão: que considere as superstições como modos de vida, visões de mundo, construções sociais.¹³²

Folclorista voltado ao estudo das superstições como parte da cultura popular viva e dinâmica, Câmara Cascudo¹³³ considera que elas residem e sobrevivem nos sujeitos, dinamizando-se e reatualizando-se à medida que seja necessário reavaliar sua lógica, isto é, quando sua estrutura íntima é indagada como tradição que permanece no coletivo. As superstições sobrevivem à dinâmica da memória, advinda das práticas culturais de terras e etnias longínquas, perpetuam-se pela aculturação — como no caso dos europeus no processo de colonização da América Latina — e vão mais além ao se relacionarem com costumes encontrados na mitologia greco-romana¹³⁴ e com superstições encontradas no Brasil por meio da oralidade: *almas de Atenas, Tessália [...], falando como tia Lica, seu Nô, Bibi, João Moteiro.*¹³⁵ A distância — temporal e espacial — não constituiu empecilho para Cascudo estabelecer relações culturais entre universos distantes, pois ele defende a tese de que a memória é fluida, circulante e eterna; é capaz de se registrar e reatualizar costumes e signos de um povo em outro. Noutros termos, assim como os sujeitos elaboram sua cultura, também criam e recriam modos de eternizá-la.

Cascudo propõe várias definições complementares para as superstições. Considera que se valem do mesmo recurso do conto popular para se adaptar, assim como de elementos denominados por ele de ajustadores sociais. Dito de outro modo, as superstições se movem socialmente; e o sujeito histórico é a essência da existência delas. Ser supersticioso é algo que está acima do livre-arbítrio ou da vontade humana; é

¹³⁰ ROSA, Clemente. *Entrevista*. Catalão (GO), 23/4/2004. 5 horas.

¹³¹ SILVEIRA, Elvira. *Entrevista*. Catalão (GO), 27/8/2005. 2 horas.

¹³² CASCUDO, 2001.

¹³³ CASCUDO, 1972, p. 147. Cf. CASCUDO, Luis Câmara. *Cinco livros do povo*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1953. Cf. _____. *Vaqueiros e cantadores*. Rio de Janeiro: Ouro, 1939.

¹³⁴ CASCUDO, 1972, p. 147.

¹³⁵ CASCUDO, 1972, p. 147.

a inquietude do espírito, comumente negada mas praticada, porque intrínseca ao ser humano. Para Cascudo, Freud é o amparo intelectual para suas conclusões e teorias.¹³⁶ Esse autor se propôs a reler as superstições em vários cantos do país, guiado pela idéia de transformação conforme a dinâmica de cada grupo social, que possibilita a definição que folcloristas como Melo Moraes Filho e Arthur Ramos deram à superstição: “ciência de um povo”.¹³⁷

Para alguns intelectuais como Cascudo,¹³⁸ as superstições se relacionam com os estudos dos folcloristas, e não com estudos históricos. Historiadores concebem as superstições como práticas e costumes populares cristalizados pelos folcloristas. Assim, a possibilidade de repetir e cristalizar costumes tradicionais pela ótica folclorista é o divisor de águas entre história e folclore.

Segundo Cascudo,¹³⁹ as superstições se propagaram pela oralidade em várias sociedades, apropriadas e adaptadas à realidade local conforme as necessidades de cada grupo social. Ainda no dizer de Cascudo, o folclore e a cultura popular estão entrelaçados, isto é, folclore é cultura do popular.¹⁴⁰ Se ele descreve várias superstições, não as restringem à cultura popular; antes, ele as toma como prática pertencente a todos os sujeitos históricos, seja qual for a sociedade em que estes estejam inseridos. Todavia, a cultura popular é o “laboratório” de suas pesquisas, e nela ele encontrou superstições em abundância.

Posto isso, propor a problemática referente às superstições requer que discutamos com mais aprofundamento o conceito de folclore e sua relação com a cultura popular e suas expressões. Com base nas leituras que fizemos, podemos observar que o folclore, a antropologia e a história se dedicam ao estudo da cultura do povo e suas construções históricas. Essa relação ora se apresenta conflituosa, ora complementar. Assim, é preciso ler os folcloristas que lidam com cultura popular para extrair de suas pesquisas o que está nas entrelinhas e encontrar a definição de superstição nas próprias superstições por eles coletadas e registradas.

Começemos por Cascudo. Esse autor publicou uma coletânea de textos que retratam práticas e costumes de diversos lugares do Brasil, estabelecendo um diálogo entre as mesmas superstições aqui encontradas com as aquelas encontradas noutros

¹³⁶ CASCUDO, 1972, p. 32.

¹³⁷ CASCUDO, 1972.

¹³⁸ BRANDÃO, Carlos R. *O que é folclore*. São Paulo: Brasiliense, 1988, p. 23.

¹³⁹ BRANDÃO, 1988, p. 86.

¹⁴⁰ BRANDÃO, 1988, p. 23.

continentes. Essas superstições transcritas carregam um traço comum da metodologia folclorista porque se traduzem em textos que as descrevem; porém, foram analisadas pelo autor de forma superficial: Cascudo não procura extrair do que coletou o que estava implícito nos modos de vida encontrados.

Para Brandão, *folclore é tudo o que o homem do povo faz e reproduz como tradição. Na de outros, é só uma pequena parte das tradições populares. [...] de outros, [...] cultura popular o que alguns chamam de folclore.*¹⁴¹ O folclore é uma fração da cultura popular, que ora atua recriando, atribuindo novos significados e dinâmica aos costumes tradicionais, ora os faz perdurar pela repetição. É o que ocorre, por exemplo, em algumas datas comemorativas como o Dia do Índio, quando crianças vestidas como nativos encenam rituais, gestos e práticas indígenas, na tentativa de representá-los e eternizá-los na memória. Assim, o folclore atua na movimentação e na cristalização das manifestações populares.

*Ainda que em movimento, recriando-se, uma outra característica do folclore é o fato dele ser persistente. O folclore perdura, e aquilo que nele em um momento se recria, em um outro precisa ser consagrado [E ainda:] são raros os modismos de folclore.*¹⁴²

Ainda no dizer de Brandão,¹⁴³ o folclore aceita as transformações que ocorrem nos costumes tradicionais em razão da própria necessidade de renovação. Essas transformações ocorrem a passos mais lentos: conservam uma mesma estrutura de dado costume por mais tempo do que a cultura popularizada dos meios de comunicação e a cultura erudita.

Burke¹⁴⁴ nos esclarece que o conceito de folclore surge quando os intelectuais europeus do fim do século XVIII e do início do XIX passam a reconhecer que os costumes populares estavam desaparecendo graças à ascensão do processo de industrialização e à modernidade. Acreditavam eles que os camponeses estavam intimamente vinculados ao modo de vida do homem primitivo, à natureza, a costumes passados e que iriam desaparecer com as novas formas de vida e de trabalho surgidas com a industrialização, a modernização e o crescimento das cidades.¹⁴⁵ Nesse período, na Europa moderna predominava o ideal iluminista, voltado à razão, ao domínio da

¹⁴¹ BRANDÃO, 1988, p. 23, grifo nosso.

¹⁴² BRANDÃO, 1988, p. 33–34, grifo nosso.

¹⁴³ BRANDÃO, 1988, p. 34.

¹⁴⁴ BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna. 1500–1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

¹⁴⁵ BURKE, 1989, p. 44.

ciência, cuja concepção de cultura predominante se baseava no acúmulo de conhecimento e na busca por conhecimento dos costumes populares tradicionais, por preservar a origem de seu povo no fortalecimento da identidade nacional. Termos como *folklore*, *cati popolari*, *Volsburch* designavam o que emanava do povo: de suas experiências, de seus costumes.¹⁴⁶

O conceito de folclore foi empregado pela primeira vez em 1856, para designar os costumes do povo.¹⁴⁷ Foi usado pelos folcloristas sem que estes se preocupassem com a idéia de que poderia se tratar de uma nova ciência. Em 1878, os ingleses fundaram a sociedade do folclore, na qual definiam seu campo de estudo: narrativas e costumes tradicionais orientados pela oralidade, sistemas populares de crenças, superstições e formas populares de linguagem.¹⁴⁸

Consideremos o que diz Brandão acerca do estudo sobre folclore no contexto brasileiro:

*1. O I Congresso Brasileiro de Folclore reconhece o estudo do Folclore como integrante das ciências antropológicas e culturais, condena o preconceito de só considerar folclórico o fato espiritual e aconselha o estudo da vida popular em toda sua plenitude, quer no aspecto material, quer no aspecto espiritual. 2. Constituem o fato folclórico as maneiras de pensar, sentir e agir de um povo, preservado pela tradição popular e pela imitação, e que não sejam diretamente influenciadas pelos círculos eruditos e instituições que se dedicam ou à renovação e conservação do patrimônio científico e artístico humano ou à fixação de uma orientação religiosa e filosófica. 3. São também reconhecidas como idôneas as observações levadas a efeito sobre a realidade folclórica, sem o fundamento tradicional, bastando que sejam respeitadas as características de fato de aceitação coletiva, anônima ou não, e essencialmente popular. 4. Em face da natureza cultural das pesquisas folclóricas, exigindo que os fatos culturais sejam analisados mediante métodos próprios, aconselha-se, de preferência, o emprego dos métodos históricos e culturais no exame e análise do Folclore.*¹⁴⁹

No Brasil do fim do século XIX, o surgimento dos folcloristas se caracterizou pela coleta de costumes populares tradicionais para resguardá-los do esquecimento e desaparecimento. Golovaty¹⁵⁰ afirma que esta era uma visão

¹⁴⁶ BURKE, 1989, p. 31.

¹⁴⁷ BRANDÃO, 1988, p. 86.

¹⁴⁸ BRANDÃO, 1988, p. 31.

¹⁴⁹ BRANDÃO, 1988, p. 31–2.

¹⁵⁰ GOLOVATY, Ricardo V. *Martinésia: cultura popular e relações políticas distrito–município* (1984–2002). 2005. Dissertação (mestrado em História) — Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, p. 31–2.

[...] anacrônica [...] do folclorista sobre a cultura popular, buscando portanto o “registro antes que acabe” e criando uma série de motivos ideológicos que configurariam certo “espírito do povo”, ou seja, a essência de um modo de vida não condizente com as (novas) estruturas sociais de transformação.¹⁵¹

Para ele, os folcloristas buscam registrar, conhecer o que se manifesta do povo *antes que acabe*, antes que se percam os costumes e as crenças tradicionais em razão das transformações socioculturais. Busca-se preservar e resguardar o que é construído pelo povo, e muitos folcloristas discordam dessa visão.

Ainda no dizer de Golovaty, o folclore se caracteriza:

como sinônimo de campo de estudos (universo das manifestações populares do povo) e como a singular disciplina que historicamente construiu-se sobre este através de suas pesquisas. Ao termo folclorismo empregamos o sentido da atividade do pesquisador do folclore que se identifica como folclorista.¹⁵²

Estabelece-se, assim, um anacronismo na abordagem sobre cultura popular ao se lhe atribuir — conforme as orientações metodológicas folcloristas — um caráter estático e “atrasado” culturalmente, por se considerar a cultura do povo como sobrevivência do passado no presente, algo imutável, cristalizado, que fixa um modo de vida no tempo e não se move. Contudo, as manifestações culturais devem ser concebidas como parte de um contexto sociocultural fluido que se movem e se modificam no tempo e no espaço, pois as experiências, as relações humanas e a sociedade em geral estão sujeitas a transformações constantes e ininterruptas; e estas permitem que os sujeitos que integram dada sociedade a reformulem e ressignifiquem as experiências e os modos de vida.

Em geral, os folcloristas consideram o folclore como parte da antropologia cujo objeto de estudo é a cultura e toda a produção cultural — material ou imaterial — de um povo elevada ao estatuto de ciência. O que a cultura popular produz, seus costumes e suas regras de relações sociais são uma forma peculiar de sentir e pensar no mundo e devem ser resguardadas de influências eruditas e renovadoras, assim como de concepções religiosas ou filosóficas. Eis por que se buscava proteger a produção cultural de um povo e seus costumes não pela cientificidade, mas pela oralidade, que os passava de geração a geração, num lento caminhar que não poderia ser restrito a uma

¹⁵¹ GOLOVATY, 2005, p. 32.

¹⁵² GOLOVATY, 2005, p. 15.

forma de religião ou ideologia porque, assim, poderiam ser homogeneizados e rotulados.

Segundo Vasconcelos,¹⁵³ a reflexão dos estudos folcloristas sobre a experiência do homem rural é rica, porém traz leituras classificatórias; e a análise da problemática de suas abordagens sobre cultura popular e do que subjaz ao conceito de povo deve ser feita com cautela,¹⁵⁴ pois falar do povo e sobre o povo é colocar-se fora dele?¹⁵⁵ Segundo essa autora, o conceito de popular — ou a carga política atribuída a palavra “povo” — pela história parece considerá-lo como *inacessível, inefável, objeto de desejo, lugar de inocência, um paraíso anterior e perdido, das origens*;¹⁵⁶ o problema está em saber enfatizar a tomada de consciência de seu caráter político, bem como saber que o popular vem da relação que temos com ele e que essa designação traz marcas de trocas, de flutuações, de transformações, assim como das faces dos sujeitos sociais. Numa palavra, há tensões entre pesquisador e sujeitos pesquisados pela investigação histórica.¹⁵⁷

Para discutir sobre o universo cultural popular, a variedade irrestrita do uso da palavra povo e a necessidade de refletir acerca das múltiplas experiências históricas e espaços, Silva¹⁵⁸ fez uma leitura crítica das obras em geral de Cascudo. Com base na análise das noções de cultura, tradição, modernidade, raça e povo presente em Cascudo, ele ressalta a necessidade de se considerarem os folcloristas como pesquisadores atentos às práticas sociais, quando os historiadores não se atentavam a isso, e empenhados em considerar um universo ignorado e pouco discutido. Ainda que num viés conservador, havia cantos da cultura só percorridos pelos folcloristas, e são esses caminhos que precisamos reler.¹⁵⁹

¹⁵³ VASCONCELOS, Regina I. Oralidade e tradição oral na Caatinga: experiências do sertanejo cearense com assombrações. *Projeto História* — história e oralidade, São Paulo, n. 22, jun./2002, p. 303.

¹⁵⁴ Cf. BOLLÈME, Geneviève. *O povo escrito*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

¹⁵⁵ VASCONCELOS, 2002, p. 310.

¹⁵⁶ VASCONCELOS, 2002, p. 310–11.

¹⁵⁷ VASCONCELOS, 2002, p. 311.

¹⁵⁸ SILVA, Marcos. *Histórias e cultura popular* — temas de Câmara Cascudo. In: ENCONTRO REGIONAL DA ANPUH, 15, São Paulo, USP, 4-8 set. 2000.

¹⁵⁹ VASCONCELOS, 2002, p. 311.

*As relações entre história e cultura abrem possibilidades de reconstrução de práticas pela abordagem e problematização dos filtros que as traduzem, revelam-nas e, por vezes, pretendem ocultá-las. Compreendendo cultura como a associação de dimensões plurais no processo de constituição de suas vidas, [...], uma articulação entre trabalho e crença, que se revela nas experiências “sobrenaturais”, revividas pela narrativa junto a seu grupo de convivência, ora com a incorporação, ora com o “esquecimento” de valores morais e religiosos.*¹⁶⁰

A antropologia influenciou o folclore. Alguns folcloristas como Arthur Ramos¹⁶¹ o compreenderam como parte da antropologia que estuda os costumes tradicionais dos povos de qualquer cultura. Essa influência partiu da concepção de cultura formulada pela antropologia. No dizer de Roque Laraia,¹⁶² foi Tylor, em *Primitive culture* (1871), quem construí, apoiando-se nas ciências naturais, a primeira conceitualização de folclore ao tomá-lo como objeto de estudo sistemático, que partia de um fenômeno natural com causas e regularidades. Para Tylor, a desigualdade começa na diversidade das sociedades, que se distinguem num processo evolutivo natural. Ao antropólogo, com a pesquisa antropológica, cabe estabelecer uma escala de civilização.

Geertz discorda da concepção de cultura de Tylor, que *confunde muito mais do que esclarece*.¹⁶³ Geertz¹⁶⁴ parte da concepção microscópica de cultura: entende a “totalidade” por meio do particular, tomando emprestado a noção de Gilbert Ryle¹⁶⁵ para definir o trabalho do etnólogo como *uma descrição densa* e definir sua concepção de cultura a partir da semiótica: *assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, a procura do significado*.¹⁶⁶

Ainda segundo Geertz, a concepção de cultura de Clyde Kluckhohn se constitui de uma espécie de difusão teórica, comprimida, porém com coerência interna.¹⁶⁷ Dentre 11 itens pontuados, Kluckhohn define cultura como

¹⁶⁰ VASCONCELOS, 2002, p. 311–12.

¹⁶¹ RAMOS, Arthur. *Estudos de Folk-lore*. Definição e limites. Teorias de interpretação. Rio de Janeiro: Casa do Estudante Universitário, 1949, p. 27; cf.: THOMPSON, E. *A formação da classe operária inglesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987; _____. *Os românticos: A Inglaterra na era revolucionária*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

¹⁶² LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. 9ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

¹⁶³ GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa. Por uma teoria interpretativa da cultura. In: _____. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978, p. 14.

¹⁶⁴ GEERTZ, 1978.

¹⁶⁵ GEERTZ, 1978, p. 15.

¹⁶⁶ GEERTZ, 1978, p. 15.

¹⁶⁷ GEERTZ, 1978, p. 14.

[...] *modo de vida global de um povo; o legado social que o indivíduo adquire do seu grupo; uma forma de pensar, sentir e acreditar; um celeiro de aprendizagem comum; uma teoria, elaborada pelo antropólogo, sobre a forma pela qual um grupo de pessoas se comporta realmente; um conjunto de técnicas para se ajustar tanto ao ambiente externo como em relação aos outros homens e comportamento apreendido.*¹⁶⁸

Assim, cultura constitui uma teia de significado tecidas pelos sujeitos históricos,¹⁶⁹ na qual os homens constroem e significam o modo de vida construído culturalmente. Nessa teia encontram-se as superstições formuladas como costumes, valores, regras de conduta, crenças, simbolismos e construídas culturalmente, a fim de dar sentido à realidade.

Para a construção do conceito de cultura e de cultura popular, Marilena Chauí¹⁷⁰ considera conveniente fazer um retrospecto do surgimento da concepção moderna de cultura. Nesse sentido:

*Vinda do verbo latino colere, Cultura era o cultivo e o cuidado com as plantas, os animais e tudo que se relacionava com a terra; donde, agricultura. Por extensão, era usada para referir-se ao cuidado com as crianças e sua educação, para o desenvolvimento de suas qualidades e faculdades naturais; donde, pueri-cultura. O vocabulário estendia-se, ainda, ao cuidado com os deuses; donde, culto.*¹⁷¹

Para Hanna Arendt — segundo Chauí —, a cultura:

*Era o cuidado com a terra para torná-la habitável e agradável aos homens, era também o cuidado com os deuses, os ancestrais e seus monumentos, ligando-se à memória e, por ser o cuidado com a educação, referia-se ao cultivo do espírito. Em latim, cultura animi era o espírito cultivado para a verdade e a beleza, inseparáveis da Natureza e do Sagrado.*¹⁷²

No século XVIII, o termo cultura se vinculou ao termo civilização — associado a aspectos positivos e negativos da sociedade para Raymond Williams, esclarece Chauí.¹⁷³ Em latim, o termo civilização derivava de *cives* e *civitas*: *referia-se ao civil como o homem educado, polido, e a ordem social (donde o surgimento da expressão*

¹⁶⁸ GEERTZ, 1978, p. 14.

¹⁶⁹ GEERTZ, 1978, p. 5.

¹⁷⁰ CHAUÍ, Marilena. *Conformismo e resistência*. São Paulo: Brasiliense, 1983. Cf.: _____. *Cultura do povo e autoritarismo das elites*. In: _____. *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*. São Paulo: Moderna, 1981; _____. *Seminários sobre o nacional e o popular na cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

¹⁷¹ CHAUÍ, 1983, p. 11.

¹⁷² CHAUÍ, 1983, p. 11. Cf.: ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

¹⁷³ CHAUÍ, 1983, p. 11–12. Cf. WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1977.

Sociedade Civil).¹⁷⁴ Entretanto — ressalta Chauí —, o sentido atribuído à civilização era mais amplo que ao dado o termo civil; significava, *por um lado, o ponto final de uma situação histórica, seu acabamento ou perfeição, e, por outro lado, um estágio ou uma etapa do desenvolvimento histórico-social, pressupondo, assim, a noção de progresso*.¹⁷⁵

Para Chauí, Rousseau considera civilização como artifício, *cultivo da exterioridade, sujeição da sensibilidade e do “bom natural” aos espartilhos de uma razão artificiosa, decadente. Civilização seria o início e o término da barbárie*.¹⁷⁶ Cultura designaria

[...] *bondade natural, interioridade espiritual, sentimento e imaginação, vida comunitária espontânea. Civilização é a sociedade política. “Cultura”, ainda que evidentemente uma prática social, relacionava-se com a “vida interior” em suas formas mais acessíveis e seculares: “subjetividade”, “imaginação” e “indivíduo”*.¹⁷⁷

Posto isso, a expressão na sociedade da subjetividade e imaginação da criação como construção cultural ocorre em meio a conflitos com os ideais, imbricados, de sociedade e civilização. Assim, ao problematizarmos a cidade de Catalão (GO), com referências aos memorialistas locais e à memória de seus habitantes, podemos perceber o conflito estabelecido entre as superstições e os modos de vida da cidade. Nesse conflito, formularam-se concepções de campo e cidade e lançou-se, sobre o campo, o estigma do atraso, da ignorância e das superstições.¹⁷⁸

Amadeu Amaral¹⁷⁹ parte do pressuposto da existência do conflito entre o rural, o rústico e o urbano, no qual *as duas divisões não se confundem*.¹⁸⁰ Por mais que se estabeleça um trânsito entre esses dois universos culturais, a zona rural e a cidade não se confundem, não se misturam porque esta é influenciada pela “cultura”, pela intelectualidade, pelo refinamento e pelo letramento — expresso na poesia, no teatro e na música, por exemplo. Para Amaral, o campo *é muito mais singelo e mais original*.¹⁸¹ A zona rural expressa a naturalidade, a antigüidade, o original e o legítimo. Amaral

¹⁷⁴ CHAUÍ, 1983, p. 12.

¹⁷⁵ CHAUÍ, 1983, p. 12.

¹⁷⁶ CHAUÍ, 1983, p. 12.

¹⁷⁷ CHAUÍ, 1983, p. 12.

¹⁷⁸ WILLIAMS, 1989.

¹⁷⁹ AMARAL, Amadeu. A poesia popular de S. Paulo. In: _____. *Tradições populares*. 2ª ed. São Paulo: Hucitec, 1976.

¹⁸⁰ AMARAL, 1976, p. 125

¹⁸¹ AMARAL, 1976, p. 125. Cf.: TINHORÃO, José R. *Pequena história da musica popular*. Petrópolis, Vozes, 1978. Cf.: _____. *Música popular: do gramofone ao rádio e TV*. São Paulo: Ática, 1981.

escreve no fim do século XIX, período em que o campo e a cidade paulista não havia ainda tido influências da modernização; contudo, sua divisão é nítida, e o meio rural ainda está presente no urbano.

Segundo Martin-Barbero,¹⁸² a partir do século XX, quando se criam os meios massivos de comunicação, não há mais um campo genuíno. Esse autor parte do pressuposto de que há um intercâmbio entre o popular e a cidade, ou seja, a incorporação do novo ao tradicional. Para Antonio Candido,¹⁸³ a urbanização incorpora valores do campo e ambos os espaços não são autônomos; antes, um necessita da existência do outro, ambos se comunicam e se interagem.

Nessa ótica, afirmar que as superstições compõem apenas o universo rural é desconsiderar que as pessoas da cidade se apropriaram das superstições por diversas vias de acesso como a oralidade e, através desta, releeram-nas conforme sua realidade. Se surgem dos modos de vida rurais e são autônomas, não se pode ignorar que transitam¹⁸⁴ para a cidade: troca modos de vida, valores e costumes. Não há entraves ao diálogo entre universos culturais diferenciados, pois são os sujeitos históricos os atores sociais que determinam os modos de vida de sua sociedade.

A cultura popular elabora mecanismos de sobrevivência e permanência ante as imposições vindas de cima para baixo, da sociedade, imbricada com os novos conceitos de sociedade ideal, moderna e progressista. Objeto de estudo de historiadores, antropólogos, sociólogos e folcloristas, cultura popular tem a capacidade de transformação, releitura e sobrevivência ante as modificações impostas pela modernidade. As superstições sobrevivem porque a cultura popular mantém vivos nas zonas rurais e nas urbanas os costumes, os valores e as crenças de “tempos de antigamente”, tempos passados, por meio das *tradições* [que] *se perpetuam em grande parte mediante a transmissão oral, com seu repertório de anedotas e narrativas exemplares*.¹⁸⁵ Como foram variadas as superstições citadas pelos entrevistados, para organizarmos melhor a discussão acerca delas, nós a dividiremos por tópicos: histórias de assombrações; simpatias e práticas cotidianas; benzeções, feitiçarias e credos religiosos.

¹⁸² MARTIN-BARBERO, Jesús. *Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia*. Rio de Janeiro: ed. da UFRJ, 1997.

¹⁸³ CANDIDO, 1987.

¹⁸⁴ BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. 2ª ed. editora da UNB ; Hucitec, 1993, p. 55.

¹⁸⁵ THOMPSON, 1989, p. 18.

2.2 Histórias de assombrações

No dizer Eliade, os mitos revelam que o mundo, o homem e a vida têm uma origem e uma história sobrenaturais, e que essa história é significativa, preciosa e exemplar.¹⁸⁶ E a maneira como ele a conta dá [...] pistas quanto a sua maneira de encarar o mundo.¹⁸⁷ Eram contadas e recontadas gerações após gerações as [...] histórias que esses homens reserva(va)m, geralmente para seus ouvintes habituais, durante os serões noturnos, que foram mais freqüentes antes da chegada da luz elétrica a seus vilarejos¹⁸⁸ e as às quais as pessoas se punham escutar e ver.

As histórias de assombrações compuseram o cotidiano das pessoas da zona rural em Catalão por vários motivos: o lugar — a escuridão, os barulhos vindos da mata, a convivência com os animais — favorecia o surgimento de histórias que associavam a figura de seres humanos com a figura de animais (categoria se seres liminares)¹⁸⁹ e a seres das “trevas” vinculados à figura do diabo (“almas penadas”, saci-pererê, mula-sem-cabeça), que atemorizavam a comunidade. Esses seres, que misturam a figura do lobo, do porco, do cão, assim como a do homem, com poderes sobrenaturais malignos, são representações que relacionam ambiente com cultura, pois são seres naturais da cultura humana que os elaboram. Se são seres construídos culturalmente, também dão à cultura que os “inventam”.

Na leitura que faz da França do século XVIII, Darnton¹⁹⁰ busca compreender os significados que cada sociedade atribui a contos e histórias de enredos fantásticos; para tanto, ele parte da análise de como foram construídos ao longo dos tempos. Não são apenas contos e histórias, pois carregam as formas de ser, agir e pensar dos camponeses franceses. Assim, nos modos de vida desses camponeses, Darnton busca os significados compartilhados que representam esse modo de vida: suas formas de sobrevivência num mundo hostil, a esperteza, as alegrias, os sonhos, as tristezas, as malícias — tudo refletido nessas histórias e nesses contos como reflexos da vida real. Tais histórias e contos dão outros sentidos à vida cotidiana, nos quais eram depositados pensamentos e

¹⁸⁶ ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. 6ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2002, p. 22.

¹⁸⁷ DARNTON, Robert. *O grande massacre dos gatos e outros episódios da história cultural francesa*. Rio de Janeiro: Graal, 1986, p.75

¹⁸⁸ VASCONCELOS, 2002, p. 303.

¹⁸⁹ Seres que transitam entre o real e o imaginário na figura de animais misturados a seres humanos, ou seja, não é totalmente humano e nem totalmente animal. LIMA, Nei Clara de. *Lobisomem: o separado que une*. *Caderno de Pesquisas do ICHL/ciências humanas*, série Estudos Antropológicos, n. 2, Universidade Federal de Goiás, 1992, p. 29.

¹⁹⁰ DARNTON, 1986, p. XVIII.

interpretações do mundo onde viviam os camponeses, que assim buscavam expressar suas idéias, seus anseios e seus medos com *qualquer material que sua cultura lhes ponha à disposição, como histórias ou cerimônias*.¹⁹¹

Por meio das narrativas desses sujeitos que viveram no campo, buscamos compreender suas práticas cotidianas e extraordinárias e a relação dessas práticas com o subjetivo ou a “imaginação”: criações que, em meio à realidade vivida, vinculam-se com a *dimensões fora do comum, com a experiência de contar história sobre pessoas, bichos, e “coisas” que assombram*.¹⁹² Seres fantásticos povoam seus espaços e horários vitais, disciplinando os que, de certa forma, venham a cometer alguma intransigência; logo, fazem as pessoas elaborarem meios de evitá-los, tais como os batizados, os dias e horários em que não se pode andar nas ruas ou nos “trieiros” no meio do mato.

Se “almas de outro mundo” se diferenciam por não estarem associadas com a figura de animais, ainda assim permeiam o imaginário das pessoas, sobretudo quando *foram brutalmente assassinadas e passam a “assombrar” os locais onde foram executadas*.¹⁹³

Uma vez, uma moça foi morta cum faca perto da nossa casa lá na roça; ninguém podia passá perto de onde aconteceu e no horário qui ocorreu. Todo mundo tinha medo, teve gente qui apanhó nesse lugar sem sabê di quem.¹⁹⁴

Assim qui nós veio morá na cidade, uma moça i um rapaz foram morto pelo ex-namorado ciumento — credo! Nós ficô tudo chocado cum a história; quem disse qui nós tinha corage di i lá onde ocorreu? A casa ficô mal assombrada.¹⁹⁵

Na rua do cimitério existi uma árvore daquelas barriguda, onde uma mulhé foi morta pelo marido ciumento, ela tava grávida, ele interrô ela cum a criança nu ventre di baixo das raiz da árvore, inté hoje u povo conta qui lá é mal assombrado, tem hora qui num pode passá, à meia-noite, si roda in redó da arvore, o capeta aparece.¹⁹⁶

As tragédias que pontuam esses relatos foram perpetuadas pela sociedade, que demarcou os lugares como a avenida onde se encontra a barriguda, elaborando uma determinada história na qual em uma hora específica e segundo certo ritual aparece o

¹⁹¹ DARNTON, 1986, p. XIV

¹⁹² VASCONCELOS, 2002, p. 303.

¹⁹³ SILVA, Joana A. F. Relações ecológicas e seres fantásticos. *Projeto história*, São Paulo, n. 22, jun./2001, p. 417.

¹⁹⁴ SILVEIRA, Elvira. *Entrevista*. Catalão (GO), 27/8/2005. 2 horas.

¹⁹⁵ ROSÁRIO. *Entrevista*. Catalão (GO), 30/9/2003 e 25/7/2005. 8 horas.

¹⁹⁶ ZICA. *Entrevista*. Catalão (GO), 25/8/2004.

“capeta”: o momento em que a tragédia é lembrada e recontada por quem dela ouviu falar ou a conheceu.

As histórias que envolvem “almas penadas”, fantasmas de pessoas que morreram de forma trágica, executados, na situação de vítimas ou cometeram suicídios estão presentes não apenas na zona rural e no “tempo de antigamente”, mas também nas narrativas, nas memórias e no imaginário de pessoas da cidade. Se essas histórias rompem as barreiras entre a zona rural e a zona urbana — onde os crimes ocorrem com mais frequência —, a elaboração das histórias fantásticas, sobrenaturais se relaciona com o campo. Mas, como Catalão cresceu e se desenvolveu a partir da zona rural, estabeleceu-se um trânsito constante entre as práticas culturais, as crenças e os valores entre ambos os espaços.

Citado pela maioria dos entrevistados, o lobisomem foi o grande “vilão” do passado e representava um dos seres liminares mais temidos e comentados pelos sujeitos da zona rural. Configura-se, na representação de múltiplos significados construídos socialmente e culturalmente, como ente sobrenatural *dotado de existência em determinadas circunstâncias e com determinadas características*.

*Quando nós morava lá na roça que eles falava que a pessoa virava lobisomem, então a gente, quando morava na fazenda, tinha um senhor lá que eles falava que virava lobisomem, chamava Tonzinho. Quando chegava a época da Quaresma, quando ia entrar a Semana Santa, todo mundo fechava as porta cedo. “Ó, Tonzinho vai virá lobisomem e vai virá um porco que vai ficá batendo queixo na porta da gente.” Aí os menino era pequeno e falava pra gente: “mamãe, ele vai arrebentar a porta?”;’ aí eu falava: “não, não vai arrebentar a porta, não! A gente vai guardar um pedaço de pau aqui”. Eles falam que ele sai da casa dele quando dá meia-noite e vai pro chiqueiro dos porco, ele vai lá se lameia, rola, vira prum, lado vira pro outro, aí, quando passa a meia-noite, ele vira lobisomem e sai nas casas, se saí nas casas e encontrar a gente fora, eles pega a gente e come. Então a gente fechava as porta mais cedo pra ele ir, quando era mais tarde; qualquer barulhinho que a gente escutava, era: “ó seu Tonzinho já virou lobisomem e vem chegando”. Todo mundo corria pra dentro dos quarto e fechava as porta, ficava escondido. Quando era manhã e alguém achava um pedaço de coisa jogado ali, os outro já saía falando: “ó Tonzinho comeu alguém”. Quando foi um belo dia, ele saiu de casa e a mulher dele falou que, quando dava meia-noite, ele saía mesmo da casa, aí, quando foi depois de um certo tempo, ela comentou com os vizinho que ele chegou em casa vomitando um pedaço de carne, só que não se sabe de fato se ele virou lobisomem e comeu. É verdade, de fato aconteceu.*¹⁹⁷

¹⁹⁷ LIMA, 1992, p. 32.

Na região de Catalão, o lobisomem assumia formas extra-humanas: não apenas de lobo, mas também de vários animais que faziam parte do cotidiano das pessoas que residiam na zona rural: cachorro, porco, bicho.

*Naquela época tinha uma prima minha que foi na casa da mãe dela com o marido, ela tava com uma minina pequena no braço só que era pagã, aí o marido dela disse que tava com muita dor de barriga, ela falo vai caga lá no mato e ele tava demorando aí apareceu um porco muito grande, um lobisome, ela subiu no cupim com a minina no braço com um pano embrulhado, ele veio avançano naquele pano pra toma a minina, fico nos dente dele os fiapo, ela disse uma frase que num sei qual é e ele foi embora.*¹⁹⁸

O lobisomem assumiu a figura de um porco, um animal doméstico comum nas zonas rurais com a finalidade de devorar a criança pagã, mas bastou uma frase para que ele fosse embora. Seres liminares, no caso do lobisomem, situam-se na esfera do sobrenatural; aparecem na sociedade com determinadas finalidades e porquês: comer crianças pagãs, o sétimo filho depois de seis filhas, a pessoa que entrou em contato físico com as fezes do porco no chiqueiro. Está à margem da sociedade, *ele se inscreve nas margens dos esquemas cognoscitivos da estrutura*.¹⁹⁹ Não se enquadra nas normas sociais, tem de ser afastado do convívio social por representar a figura do incontrolável — por pertencer à esfera do espiritual — e do perigo: *tudo aquilo que está à margem desses sistemas de classificação tende a ser disposto no domínio do sagrado, acarretando uma atitude de temor e de respeito diante de coisas tidas por sagradas*.²⁰⁰ Ao se transformar na figura do lobisomem, a pessoa adquire poder considerado como perigoso para as pessoas; impregna-se da *força dos espíritos da natureza*, denominada mana.

Segundo Mauss, o mana se configura como

*Uma série de idéias instáveis que se confundem uma nas outras: Em primeiro lugar, é uma qualidade. É alguma coisa que possui a coisa chamada mana, mas não é a própria coisa [...]. Em segundo lugar, o mana é uma substância, uma essência manejável, mas também independente [...]. Em terceiro lugar, o mana é uma força e especialmente a força dos seres espirituais, isto é, das almas dos ancestrais e dos espíritos da natureza.*²⁰¹

¹⁹⁸ ROSÁRIO. *Entrevista*. Catalão (GO), 30/9/2003 e 25/7/2005. 8 horas.

¹⁹⁹ LIMA, 1992, p. 33.

²⁰⁰ LIMA, 1992, p. 33.

²⁰¹ LIMA, 1992, p. 33.

O lobisomem, porém, adquire o mana no processo de encantamento: uma pessoa “comum”, muitas vezes identificável pela comunidade em que se encontra, adquire poderes sobrenaturais através do sobrenatural.

*Na roça donde nós morava, tinha um lobisomem: seu Juvenal. Era feio, estranho, era o sétimo fio da família dele. De dia era gente boa demais, mas nas noite de lua cheia, se nós orvisse algum assuvio, nós trancava as porta, era ele, o lobisomem. Um dia, a própria mulhé dele falô pra mim que era o próprio bicho, porque um dia ele chego im casa com as rôpa suja de sangue, cum monte de fiapo na boca e cum pena di galinha, arranhado, todo estrupiado.*²⁰²

Segundo Lima, o lobisomem ao receber o mana é separado dos lugares de sociabilidade: aparece em locais ermos — quintais, estradas, mato —, distantes dos lugares do convívio das pessoas, como cozinhas e salas, ou em horários e datas que representam perigo a sociedade: lua cheia, sexta-feira 13, dando sinal de que está ao redor, através do uivo, do assobio. Esse ser liminar pertence à esfera do simbólico, da representação; busca exprimir uma idéia permeada de mensagens, códigos que em geral estão relacionadas com castigo, mistério, pecado e paganismo. Para Leach: o comportamento simbólico não só “diz” alguma coisa, como também desperta emoções e, conseqüentemente, “faz” alguma coisa.²⁰³ No dizer de Turner: nos discursos, o lobisomem é um ser que povoa aquelas regiões concebidas como menos sociais. E isto se configura como uma forma simbólica de controlar forças desordenadas, perigosas a estrutura.²⁰⁴ Segundo Silva,²⁰⁵ é possível perceber que os seres fantásticos formam um sistema coerente de idéias²⁰⁶ que permitem mediar dois domínios — natureza e cultura — e são resultantes de transgressões, ambíguos e antropomórficos, por carregarem em si características humanas e animais. São “exemplos” das conseqüências de comportamentos anti-sociais ou não humanos.²⁰⁷

Para essa autora, como ser cultural, o homem modifica e recria a natureza conforme seus traços culturais, atribuindo significação a suas atitudes, na qual os seres fantásticos são interpretações da transição entre natureza e cultura. Dessa forma, o espaço deve ser pensado como representação do que somos culturalmente. Segundo Durkheim, o espaço e o tempo apenas existem a partir das representações sociais ou

²⁰² SILVEIRA, Elvira. Entrevista. Catalão (GO), 27/8/2005. 2 horas

²⁰³ Apud LIMA, 1992, p. 35.

²⁰⁴ Apud LIMA, 1992, p. 35.

²⁰⁵ SILVA, 2002.

²⁰⁶ SILVA, 2002, p. 409.

²⁰⁷ SILVA, 2002, p. 409.

*das categorias engendradas socialmente, que permitem que estes elementos passem a ter uma significação que recebe uma inteligibilidade compartilhada por uma sociedade.*²⁰⁸

Os seres humanos são ameaçados por seres sobrenaturais, porém têm poderes para se defenderem ou a sensibilidade de alguns animais domésticos — caninos, felinos, eqüinos — para perceber a presença fantasmagórica.

*As assombrações, anteriormente pertencentes ao reino dos vivos, compartilham com eles [animais citados] um novo status — o de seres que interferem na vida comum e têm poderes particulares; os seres fantásticos compartilham formas humanas e animais, perambulam em locais e horas próprias e destinadas a eles.*²⁰⁹

Outros seres permeiam a “imaginação” das pessoas que residiam nas zonas rurais, como as almas penadas, rodeados de uma esfera vingativa e punitiva sobre as pessoas que estejam presentes nos lugares que pertencem “a eles” ou lhe fizeram mal de alguma forma. Há também histórias envolvendo acontecimentos sobrenaturais que simplesmente aconteceram, como no caso em que a mãe de José Quintino faleceu: no mesmo instante, as velas da igreja se apagaram, e seu espírito passou na porta da igreja, como se quisesse estar presente no momento do casamento do filho.

*No dia que minha mãe morreu, foi no dia do casamento do caçula dela. Eles vieram da roça cedo e eles fôro lá pro fórum, casou e veio pra igreja pra casá. Na hora que eles tava ajoelhado, a vela apagou. Aí o motorista cutucou meu tio e disse pra ele: “oiá que era um aviso que era pra Deus ajudá pra num ser um acidente cum eles”, e foi justamente na hora que minha mãe morreu lá na roça, ela morreu de repente, aconteceu esse aviso. Só que todo mundo viu ela passano na porta da igreja. A gente acredita que é porque todo mundo viu.*²¹⁰

As histórias de enredo fantasmagórico estão presentes nas obras dos memorialistas Cornélio Ramos e, sobretudo, Ricardo Paranhos, forte defensor da existência das forças sobrenaturais na esfera da realidade. Ramos narrou histórias como “A louca do morro da Saudade”²¹¹ — ele mesmo diz ter visto a assombração de Rita Pó —, localizando o tempo em que tais fenômenos aconteciam como *o tempo de antigamente, isto é, há uns quarenta ou cinqüenta anos atrás.*²¹² Ritinha era uma jovem viúva rica que se

²⁰⁸ SILVA, 2002, p. 410. Cf. DURKHEIM, Émile. *Formas elementares de vida religiosa*. São Paulo: Coleção Os Pensadores, 1973, p. 513–21.

²⁰⁹ SILVA, 2002, p. 410.

²¹⁰ QUINTINO, José. *Entrevista*. Catalão (GO), 14/8/2003 e 12/7/2005. 7 horas.

²¹¹ RAMOS, 1997, p. 176.

²¹² RAMOS, 1997, p. 176.

interessou por um homem casado; após terem um romance, ele resolveu voltar para a esposa e os filhos. Enlouquecida, a viúva descarregou um revólver nas costas do amante. Consumado o crime, Rita viu sua vida se esvair em pó, ficando conhecida como a louca do morro da Saudade, local onde os dois se encontravam. Ela ficava vagando pelo morro madrugada afora, feito um fantasma, e isso — segundo Ramos — continuou a acontecer mesmo depois de ela morrer.

*A afeição que tinha pelo homem transferiu-se para o morro, que passou a rondar com frequência. Sua presença, ora subindo, ora descendo a “colina da Saudade”, foi notada por todos que por ali transitavam, e muitos, apavorados, continuaram a vê-la mesmo depois da sua morte!*²¹³

Ramos descreveu, também, a curiosa história da “Herança maldita”,²¹⁴ casa onde morou o juiz de direito de Catalão Bernardo Guimarães, em 1861 — essa história foi narrada nas memórias de Paranhos. Após a mudança de Bernardo Guimarães, a casa passou pertencer a uma mulher idosa. Muito religiosa e devota do Senhor dos Passos, ela deixou a casa como herança em testamento ao santo, pois não tinha herdeiros. Depois da morte da idosa, o chefe político da época resolveu anular o testamento e ficar com a casa para si. Para cuidar do caso, chamou o advogado conhecido como Pássaro-preto, de Paracatu (MG). Quando o advogado chegou à casa e apeou de seu cavalo, sentiu uma forte dor no peito e caiu morto. Como o chefe político não desistiu de ficar com a casa, as tragédias se sucederam. Um alferes da polícia foi residir na casa, com suas duas filhas e a esposa, e logo sofreu um ataque apoplético que o deixou paralisado; a esposa e as filhas se tornaram prostitutas e o deixaram em abandono até que morresse. Francisco Faustino, ao se apoiar na janela, no cair da tarde, veio um escravo do interior da casa e lhe cravou um espeto de ferro nas costas, levando-o à morte. Foram vários os acontecimentos, dentre loucura, falência, miséria; também havia uma bola de fogo verde que aparecia nas noites de maior escuridão e acometia pessoas incrédulas em sua maldição. O próprio Paranhos diz ter presenciado, quando criança, a aparição da bola de fogo verde; escreveu ele: *todos estes fatos que venho narrando ao correr da pena, sem preocupação de forma, são a expressão da verdade.*²¹⁵

Paranhos expressa total credulidade nas circunstâncias misteriosas de muitos casos ocorridos em Catalão e cidades circunvizinhas, retratando os eventos

²¹³ RAMOS, 1997, p. 180

²¹⁴ RAMOS, 1997, p. 40.

²¹⁵ RAMOS, 1997, p. 42.

extraordinários em seus livros, artigos e poemas. Sua crença na possibilidade da influência sobrenatural nas questões da esfera do real era tamanha, que o levou a questionar parâmetros científicos, alheios a qualquer credo e costume sem comprovação de sua real eficácia e existência. Além disso, questiona instituições religiosas que duvidam da existência do sobrenatural, pois, para ele, em várias religiões estão presentes elementos que acreditam em tais eventos dotados de subjetividade:

*É prova de ignorância e superstição a crença em cousas sobrenaturais? Se o é, então o catolicismo e o espiritismo incorrem na mesma ignorância e superstição. Não nos diz o clero que há pessoas possesas e endemoinhadas? Não nos falam os espíritos em pessoas obcedadas?*²¹⁶

Para ele, a realidade entrelaçava-se com circunstâncias sobrenaturais e objetivas em que parte de toda sociedade e da essência humana interligava ambas as questões considerado pela sociedade, que, segundo ele, só crê no que é material: [fui] *tomado por ingênuo e supersticioso*.²¹⁷

*Superstição? Crendice própria da ignorância dos tempos antigos? Mas mesmo nestes tempos de tanto progresso, telégrafo sem fio, rádio, avião, cinema sonoro, televisão e tantas outras cousas estupendas, as cousas sobrenaturais se repetem à miúdo [...] o que prova que não são frutos da ignorância.*²¹⁸

Ao narrar uma história sobrenatural, que envolveu em mistério uma cidade inteira, sobre a casa de Horácio Andrade, no município de Anhangüera, onde *uma voz*²¹⁹ perturbou uma nubente até ela enlouquecer, Paranhos volta a questionar os sujeitos cheios de idéias progressistas orientadas pelos cientificismo, e mesmo quem pertence a alguma religião, que desdenham da influências sobrenaturais sobre a realidade, com base em pessoas consideradas como importantes também crentes na força sobrenatural.

*Seria por ignorância e superstição que Camillo Flamarion, o maior dos astrônomos, acreditava em coisas sobrenaturais? Seria por ignorância e superstição que nelas cria Victor Hugo, diamante de tal forma extraordinário, no dizer de Gerra Junqueiro, que embora, depois de lapidado durante mil anos pela poeira da crítica, venha ele a perder metade do seu peso, ainda assim ficara sendo o maior de todos os diamantes que tem a terra até hoje cristalizado nas suas entranhas?*²²⁰

²¹⁶ PARANHOS, 1972.

²¹⁷ PARANHOS, 1972.

²¹⁸ PARANHOS, 1972.

²¹⁹ PARANHOS, 1972, p. 388–91.

²²⁰ PARANHOS, 1972, p. 390.

Preocupado com as críticas da sociedade por suas crenças supersticiosas, Paranhos ressalta que *não era[m] só nos tempos antigos, que se viam cousas sobrenaturais; elas são freqüentemente vistas hoje como outrora.*²²¹

Escrever essa narrativas vai além de selecioná-las e julgá-las a fim de perceber *como esses homens e seus ouvintes se relacionam com as verdades que expressam ou que acreditam expressar [...], [é] compreender como o aparente “causo” pode ganhar estatuto de experiência.*²²² Vasconcelos busca compreender qual foi o tempo desses homens que, durante serões noturnos, contavam e recriavam histórias de assombração num tempo em que não surtem o mesmo efeito. Ela associa o fato de contar histórias com a forma de trabalho no campo, a lida com a terra e a criação de animais; e apóia numa visão de mundo específica, qual propõe conhecer o pensamento do sertanejo: *o que pensa a respeito de si mesmo e de seu próprio espaço; uma vez que conduz uma transmissão de experiências sociais ou de sabedoria comum a uma coletividade.*²²³ Para essa autora, a forma de trabalho ligada à terra, à mata está relacionada com o fato de contar histórias de assombrações com enredos específicos do lugar e, à medida que a mata se modifica — rareia-se — pela ação do homem, as narrativas também se modificam, e com isso suas formas de sociabilidade, num *processo contínuo de dissolução desse mistério, “o esclarecimento”, para demonstrar o desaparecimento de um espaço, a modificação de uma prática, a ruptura de um sentido de pertencimento.*²²⁴ Nas narrativas orais que sustentam várias histórias de contadores de “causos”, *um espaço sempre se mostra , uma paisagem sempre vai sendo construída.*²²⁵

Para Eliade,²²⁶ os mitos constituem fenômenos de cultura nos quais o mito é uma realidade cultural complexa, passível de ser abordada e interpretada mediante perspectivas múltiplas e complementares. O mito *é a narrativa de uma criação* e fala do que ocorreu, vinculado a um tempo fabuloso: o princípio, o início de algo que começou a ser.²²⁷ Eliade ressalta a importância do *mito vivo* revelando a atividade criadora e a sacralidade de suas obras e descrevendo as irrupções, as relações do sagrado, do

²²¹ PARANHOS, 1972, p. 390.

²²² VASCONCELOS, 2002, p. 308.

²²³ VASCONCELOS, 2002, p. 306–07.

²²⁴ VASCONCELOS, 2002, p. 306.

²²⁵ MARCHI, Maria das Dores C. V.; FERREIRA, Áurea Rita A. L. Narrativas pantaneiras: história contada, história vivida. *Projeto história*, São Paulo, n. 22, jun./2002, p. 401. Cf. LEITE, Mário Cezar S. Memória e encantamento das águas: vozes e histórias do pantanal de Mato Grosso. *Projeto história*, São Paulo, 22, jun./2002, p. 379.

²²⁶ ELIADE, 2002.

²²⁷ ELIADE, 2002, p. 11.

sobrenatural no mundo real.²²⁸ No século XIX, o mito era considerado, pelos pesquisadores, como uma fábula vinculada à fantasia, à mentira, ao irreal. No século XX, o mito passa a ser considerado como verdadeiro para as sociedades que os criam, narrando uma história significativa de caráter sagrado, segundo Eliade, designando atualmente as duas concepções de mito pelos pesquisadores e pelo senso comum.²²⁹ Para Eliade, os gregos despojaram o *mythos* de todo valor religioso e metafísico e, em contraposição à história, o *mythos* acabou por denotar tudo que não pode existir de fato. As mitologias gregas foram modificadas no recontar de Hesíodo e Homero, de rapsodos e mitógrafos.²³⁰ Se não perderam sua substância mítica, e sim foram transformados pela influência de outras culturas, continuam a ser *considerados uma história sagrada e, [...], uma “história verdadeira,”*²³¹ porque sempre se refere a *realidades*. Tendo por principal função revelar os modelos exemplares de todos os ritos e atividades humanas significativas: *tanto a alimentação ou o casamento, quanto o trabalho, a educação, a arte ou a sabedoria.*²³²

Para Eliade, as sociedades nas quais os mitos são “vivos” — fornecem modelos à conduta humana, significação e valor a sua existência — estão cada vez mais raras na contemporaneidade; porém, conforme a autora, o importante é captar as formas de conduta, compreender as causas e justificar seus excessos — mitos com histórias e condutas que, por vezes, ultrapassam nossa compreensão “civilizada” —, reconhecendo-os como fenômenos humanos, criação cultural e do espírito, e não bestialidade, ignorância, *contracultura.*²³³

No dizer de Rocha,²³⁴ o mitos são fenômenos de difícil definição. Há muitas versificações de idéias de sentido difuso e múltiplo, que podem representar diversos contextos. O mito é uma narrativa especial capaz de se distinguir das demais narrativas humanas; estabelece-se como uma forma de as sociedades retratarem suas contradições e seus paradoxos, dúvidas e inquietudes, é uma *possibilidade de se refletir sobre a existência, o cosmos, as situações de estar no mundo ou as relações sociais.*²³⁵ Rocha pressupõe a existência de algumas definições correntes sobre o mito: algo inacreditável, sem realidade, como um fato ou passagem com uma tradição intrínseca: *teria uma*

²²⁸ ELIADE, 2002, p. 11.

²²⁹ ELIADE, 2002, p. 10

²³⁰ ELIADE, 2002, p. 10

²³¹ ELIADE, 2002, p. 12

²³² ELIADE, 2002, p. 13

²³³ ELIADE, 2002, p. 11

²³⁴ ROCHA, Everaldo P. G. *O que é mito*. 3ª ed. São Paulo: brasiliense, 1988.

²³⁵ ROCHA, p. 7.

*forma alegórica que deixa entrever um fato natural, histórico ou filosófico.*²³⁶ O mito pode, também, carregar uma mensagem que não está dita diretamente, implícita, não objetiva, ou o sentido de mentira, uso mais freqüente no cotidiano — nesse caso, o autor recorre ao dicionário *Aurélio* de língua portuguesa.²³⁷

Ainda segundo Rocha, o mito se associado com a existência, a vida social e suas “verdades”, determinada por outra lógica, noutro nível, e as interpretações correntes são formas de compreender certa estrutura social.²³⁸ Para a antropologia, como aponta Rocha, o mito deve ser interpretado para se descobrir o que pode revelar sobre as sociedades de que provém; relacionado com o contexto social, é capaz de *revelar o pensamento de uma sociedade, a sua concepção de existência e das relações que os homens devem manter entre si e com o mundo que os cerca.*²³⁹ No dizer de Rocha, se o mito não é “verdade”, isso não o impede de ser valorizado por sua sociedade, por isso deve ser pensado num contexto que considere sua eficácia: critério para se avaliá-lo como estímulo forte para conduzir tanto o pensamento quanto o comportamento do ser humano ao lidar com realidades existenciais.²⁴⁰ Além disso — ressalta Rocha —, o contexto de verdade é discutível, daí ser tarefa inútil buscar saber se o mito é verdadeiro ou falso: qualquer verdade que se encontra no mito é relativa; ele é *livre e sábio o suficiente para não [...] se deixar escravizar por conceitos que o obriguem a ser isso ou aquilo.*²⁴¹

Posto isso, contadores e vivenciadores de história de assombrações são pessoas que, num *refazer contínuo de suas práticas e representações,*²⁴² dão vida a uma *topografia inanimada*²⁴³ ao atribuir-lhe vida própria; nas palavras de Schama, *a natureza selvagem não demarca a si mesma, não se nomeia. [...] a terra e o clima ganham um tipo de imprevisibilidade criativa convencionalmente reservada aos atores humanos... [uma] história onde o homem não é tudo.*²⁴⁴

²³⁶ ROCHA, p. 9.

²³⁷ ROCHA, p. 9.

²³⁸ ROCHA, p. 12.

²³⁹ ROCHA, p. 12.

²⁴⁰ ROCHA, p. 14.

²⁴¹ ROCHA, p. 16.

²⁴² MACHADO, Maria Clara T. Cultura popular: um contínuo refazer de práticas e representações. In: PATRIOTA, Rosângela; RAMOS, Alcides. (Org). *História e cultura: espaços plurais*. Uberlândia: Aspectus/NEHAC, 2002, p. 335.

²⁴³ VASCONCELOS, 2002, p. 312

²⁴⁴ Cf. SCHAMA, Simon. *Paisagem e memória*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 17–23.

2.3 Simpatias e outras superstições cotidianas

Feitas essas considerações sobre histórias de assombração relacionadas com a figura do lobisomem, da mula-sem-cabeça, dentre outros, que, para a maioria dos entrevistados, ficaram presas “no tempo de antigamente”, um tempo mítico,²⁴⁵ *afastado simbolicamente não apenas para regiões pouco sociais, mas também para um tempo que é vencido, ou seja, acabado, que ficou no passado*,²⁴⁶ neste tópico as simpatias e outras superstições vividas no cotidiano intermedeiam o passado e o presente dos sujeitos residentes da zona rural que forma morar na cidade dando continuidade a crenças supersticiosas. As simpatias e práticas cotidianas como não varrer o lixo da casa pela porta da frente para não jogar a sorte se mostram vivas no tempo presente. Sobreviveram por meio de diversas formas, como na oralidade, com a sabedoria advinda dos antigos, e em revistas, almanaques, jornais, editados para o público que necessite recorrer a simpatias e feitiços como forma de alcançar dado objetivo, como nos conta dona Zica:

*Quando eu era moça e morava lá no meio do mato, me apaixonei por um fazendero e, pra conseguir que ele me oiasse, eu frevi uma cerola dele com minha carcinha, fiz um monte de reza. E num é que consegui. Dispois, eu é que num quis, ele ficô loco cum eu, tive até que fazê outra simpatia pra quebra o feitiço.*²⁴⁷

E nos dias atuais:

*Antes nós aprendia as simpatia por mor da mãe, vô insiná porque um dia elas já fizeram também, foi assim que elas conseguiu alguém pra casá, hoje minhas neta vai nas banca e compra toda semana as revista de simpatia. Eu mesma mandei elas comprá, falei que funciona. Tem muita que é até do meu tempo de roça.*²⁴⁸

Dona Zica ressalta que, nos dias de hoje, as simpatias antes aprendidas pela oralidade, agora aparecem em pequenos livros, vendidos facilmente em qualquer banca de revista e jornal, como esta simpatia que demonstraremos a seguir, retirada de uma revista semanal.²⁴⁹

²⁴⁵ LIMA, 1992, p. 29.

²⁴⁶ LIMA, 1992, p. 37.

²⁴⁷ ZICA. *Entrevista*. Catalão (GO), 25/8/2004.

²⁴⁸ ZICA. *Entrevista*. Catalão (GO), 25/8/2004.

²⁴⁹ BOA SORTE. “Abra seus caminhos”, n. 180, abril/2004.

Deixe o seu parceiro mais fogoso

Melhor período: lua Minguante

*Ingredientes: 5 folhas de louro e manjeriço, 2 folhas de laranjeira, cravo branco e rosas brancas, 5 pétalas de girassol, 3 gotas do aroma de alfazema e 2 litros de água. Como fazer: numa terça-feira, ferva tudo na água. Espere a mistura amornar, coe-a e despeje no seu corpo, do pescoço para baixo. Deixe a sua pele secar naturalmente.*²⁵⁰

Não são poucas as edições publicadas destinadas às simpatias que abrangem vários assuntos, tais como enriquecimento, casamento, sorte, destruição de uma rival, melhoria do desempenho sexual. Os desejos e anseios são muitos e variados, demonstrando a necessidade humana de se satisfazer nos dias atuais, buscando auxílio nas forças sobrenaturais, espirituais e em elementos da natureza: folhas, flores, sementes, raízes, a força da lua. Além disso, o feitiço requer disciplina: há uma dia determinado para ser realizado, com regras que não podem ser quebradas como seguir corretamente os espaços a serem dados na execução do feitiço, os dias da semana relacionados com cada simpatia. Essas publicações não estão destinadas a conter só simpatias e feitiços; também orações e pensamentos positivos na busca de se proteger e resguardar do mal como salmos bíblicos.

A relação entre sobrenatural e realidade nos mostra como é possível costumes aprendidos há décadas continuarem vivos e atuantes hoje. Além de serem costumes praticados na zona rural, envoltos em mistério, em feitiço e relacionadas com o subjetivo, estão presentes na cidade e num momento histórico que, discursivamente, destoa de práticas vinculadas ao sobrenatural, com pessoas que buscam o parceiro, o dinheiro, a proteção através do auxílio de simpatia e feitiços. As simpatias não se vinculam apenas com as carências pessoais e financeiras, mas também com a saúde, como nos conta seu Clemente e dona Mariana:

*Um dia, me deu um troço tão ruim que achei que fosse morrê de tanto soluçá, eu era rapaizinho, tava lidano na roça, fui ficano até tonto. Aí minha mãe viu minha 'flição e me mandê tomá sete gole d'água. Foi o memo que tira cum a mão. Agora, porque funcionô, num sei, talvez porque os mais véio já sabia fazê e insinô pros mais novo que foi passano adinate até chega na minha mãe. Santo remédio, 'té hoje funciona.*²⁵¹

*Nóis lá na roça fazia muita simpatia pra curá gado quano eles dava cobrero, bichera, nós rezava uma reza qui eu num sei maisi qualé e fazia u sinal do cruzero di Cristo, era u memo qui tira cum a mão, sarava.*²⁵²

²⁵⁰ BOA SORTE. "Abra seus caminhos", n. 180, abril/2004, p. 8.

²⁵¹ ROSA, Clemente. *Entrevista*. Catalão (GO), 23/4/2004. 5 horas.

²⁵² QUIRINO, Mariana. *Entrevista*. Catalão (GO), 1º/10/2003 e 4/7/2005. 4 a 5 horas.

Alguns costumes supersticiosos valiam como ritos, praticados pela comunidade local, e códigos criados por essas pessoas para se comunicarem com pessoas de outra fazenda, como no caso de crianças que nascem na zona rural: em um gesto de comemoração, o pai solta foguetes conforme o sexo da criança, fazendo todos da comunidade saberem se a criança é menino ou menina — como nos conta dona Alda: *Quando nascia a criança, o pai junto cuns parente ia no terrero e sortava os fogo, se sortasse um, era uma menina; se dois, era menino. A comunidade sabia e vinha festejá.*²⁵³

As superstições estão relacionadas com o desejo de saciar anseios e necessidades, a busca constante por algo muito esperado, cobiçado, como a cura e a prevenção dos males. Os relatos demonstram a capacidade dos sujeitos históricos de dar continuidade aos elementos considerados como importantes, recriando, relendo hábitos, costumes e tradições de tempos passados que, em razão da crença e da necessidade, são trazidos aos dias atuais. *Lá im casa na roça e ‘qui memo [na cidade], todo mundo benzia, num ficava um sem benzê, num adianta médico, remédio, si o caso fô mal olhado, praga di mãe, tem qui benzê, só o benzedô, por poder di Deus, pode tira o agroro.*²⁵⁴

As crenças vinculadas a magia, feitiçaria, bruxaria e sortilégios

*parecem ser fenômenos universais e ubíquos na medida em que expressam a vontade humana de transcender o espaço da experiência cotidiana decodificada pelos órgãos do sentido visando a alcançar uma outra dimensão da realidade captável apenas por intermédio de recursos ditos sobrenaturais, esotéricos ou mágicos.*²⁵⁵

Para Silva, em diversas sociedades estão presentes os recursos voltados ao sobrenatural que podem ser manipulados por diversas pessoas ou por algumas pessoas específicas — benzedores, bruxos e feitiçeiros —, imbuídos de sabedoria e poder esotérico a fim de antecipar ou prever o curso dos acontecimentos. Rezas, simpatias, feitiços — segundo esse autor — fundem-se em dada sociedade e são confundidos, tornando-se parte de estudos reflexivos sobre suas distinções e junções na segunda metade do século XIX, feitos por pesquisadores como Tylor, Frazer e Codrington e, na

²⁵³ GARCIA, Alda. *Entrevista*. Catalão (GO). 2/5/2004, quase 2 horas.

²⁵⁴ SILVEIRA, Nirce Teresinha da. *Entrevista*. Catalão (GO), 28/8/2005, Uma hora e 40m.

²⁵⁵ SILVA, Gilvan Ventura. *Reis, santos e feitiçeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da Basiléia*. Vitória: Edufes, 2003, p. 161.

primeira metade do século XX, por Durkheim, Mauss, Malinowsky e Evans-Pritchard.²⁵⁶

A magia é instituída, por pesquisadores como Frazer (1994), como o oposto da religião, pertencente ao domínio da soberba, do profano, do malefício, do censurado e do secreto. Esse pesquisador parte da idéia de que a magia é anterior à religião, embora esta seja mais complexa. A magia é concebida, em seu estado puro e original, como um

*Conjunto de ritos, de caráter simpático e necessário, destinado a intervir na ordem do mundo sem a mediação de agentes espirituais, quase como uma técnica de alcance metafísico [...] ao contrário da religião, que pressuporia a crença em entidades ocultas.*²⁵⁷

Seguindo esse pressuposto, Codrington identificou o mana²⁵⁸ como princípio sobrenatural em que as estruturas fundamentavam o conjunto de crenças da magia. Em algumas circunstâncias, o mana poderia ser manipulado por pessoas especiais imbuídas de poder e afirmando seu domínio sobre a natureza, conferindo-lhes prestígio na sociedade. Para Gurvitch (1950), segundo Silva, o mana se distingue do sagrado e da religião, e aquele que recorresse a ele, como as pessoas especiais imbuídas de poder sobrenatural, estariam praticando uma ação profana.²⁵⁹

Os pressupostos de Frazer sobre magia e religião foram revistos por outros pesquisadores que consideravam seus conceitos de clivagem primários. Um deles foi Levi-Bruhl,²⁶⁰ que desfez a oposição entre imanência e transcendência, ou seja, considerou a magia e a crença que a circunda como próprias de dada visão de mundo, e os planos sobrenatural e natural como extensão de uma mesma realidade. Durkheim e Mauss, a seu turno, interpretaram a magia como forma de saber, linguagem, sistema simbólico que permite àqueles que a dominam produzir conhecimento; evidenciaram o caráter social da magia, ou seja: *toda crença dessa espécie era resultado de uma criação coletiva e de determinadas tradições transmitidas de geração em geração, mesmo que os oficiantes ocasionalmente trabalhassem sozinhos.*²⁶¹ Para Mauss, sobre os ritos mágicos há os agentes espirituais conscientes — espíritos desencarnados — a exercer influência, daí não ser possível tais ritos serem eficazes por si mesmos. Ele acredita que a magia é maléfica, produz atos *anormais* e *irregulares*, anti-religiosa e é

²⁵⁶ SILVA, 2003, p. 161

²⁵⁷ SILVA, 2003, p. 162–63.

²⁵⁸ SILVA, 2003, p. 163.

²⁵⁹ SILVA, 2003, p. 163.

²⁶⁰ SILVA, 2003, p. 163.

²⁶¹ SILVA, 2003, p. 163.

praticada em lugares ermos e secretos, em horas impróprias.²⁶² Assim como Mauss e Durkheim, Malinowski contribuiu para a desconstrução das idéias de Frazer sobre magia e religião ao desconsiderar a ação do mana sobre as práticas mágicas e o considerar como *poderes circunscritos ao feitiço e ao seu rito, poderes esses aos quais o feiticeiro recorre em ocasiões especiais*.²⁶³ Para Silva, *religião, crenças e práticas de magia se situam na esfera dos fenômenos ditos religiosos, ou seja, daqueles fenômenos que dizem respeito à relação do homem com o sagrado, com o espiritual [...], tomado no sentido de supra-sensível e não de inalcançável*.²⁶⁴

As práticas de sortilégio, curandeirismo, feitiçaria e benzeção são práticas concebidas pela sociedade como algo desprovido de racionalidade e eficácia; numa palavra, são charlatanismo.

*Perseguidos [...] foram os curandeiros no combate contra a irracionalidade, o atraso e os instintos. Para eles voltou-se a ira de vários setores da sociedade, num ataque acirrado, que vinha favorecer a monopolização, na pessoa do médico, do saber e do direito de dar assistência aos doentes.*²⁶⁵

Elvira nos conta que, em sua mocidade, vivida na zona rural, por volta da década de 1950, alguns doutores visitaram sua comunidade a fim de ensinar medidas preventivas contra a verminose e alertar contra as práticas de charlatanismo de benzedores, feiticeiros e raizeiros que agiam como profissionais da saúde.

*Nóis nem sabia o que era charlatão, os médico mandô nóis tomá cuidado, que eles queria nosso dinheiro. Tadinho, nóis nem isso tinha, eles atendia nóis de graça, porque eles tinha o poder enviado por Deus e Nossa Senhora, por mó deles nóis viu muita gente si livrá da morte. Só tem que te fé!*²⁶⁶

As políticas implementadas em favor do progresso e as instituições não apreciam as práticas de curandeirismo, benzeção e sortilégio. Tais práticas não estão (estavam) restritas apenas aos pobres das comunidades rurais; também faziam (faziam) parte das práticas exercidas por ricos fazendeiros, pessoas da elite, políticos, a fim de conseguir, com as forças espirituais, auxílio para adquirir algo: saúde, votos, dinheiro, amor. Como afirma Bosi,

²⁶² SILVA, 2003, p. 164.

²⁶³ SILVA, 2003, p. 164.

²⁶⁴ SILVA, 2003, p. 165.

²⁶⁵ BORGES, 2000, p. 56. Ver, também, FIGUEIREDO, Maria Betânia. *A arte de curar*. Cirurgiões, médicos, boticários e curandeiros no século XIX em Minas Gerais. Rio de Janeiro: Vício de Leitura, 2002.

²⁶⁶ SILVEIRA, Elvira. *Entrevista*. Catalão (GO), 27/8/2005. 2 horas.

*Difícil pensar esse tipo de prática como sendo restrita apenas aos pobres e escravos. Por certo que a operacionalização desse saber era de domínio ainda exclusivo de negros, pardos e brancos pobres, [...] Mas seus benefícios e infortúnios estavam ao alcance de muita gente.*²⁶⁷

Bosi aborda a criminalização das práticas curandeiristas no fim do século XIX, porém, nos dias atuais vemos que perseguições e conceitos formulados *a priori* vindos da sociedade buscam desmistificar o poder vindo de curandeiros, benzedores e raizeiros. Não estamos defendendo o charlatanismo, mas sim pessoas consideradas como sagradas, poderosas pelos entrevistados, que recorriam a seus poderes, as quais, no exercício de sua função, voltada à magia, feitiçaria e benzeção, praticavam o “bem”. No fim do século XIX, essas práticas foram proibidas, mas podiam ser exercidas por quem detinham o diploma legal. As tentativas de regulamentação das práticas curandeirísticas desde o período colonial incidiram primeiramente na separação das práticas naturais das intervenções sobrenaturais, pois a Igreja Católica Apostólica Romana toma para si o poder de exercer a cura separada da medicina terapêutica indígena — ervas e pós —, subtraindo o mágico do cotidiano e apoderando-se *do monopólio do maravilhoso*.²⁶⁸

Para Ribeiro,²⁶⁹ *certos rituais eram praticados como atos de cura desde que se dessem explicações satisfatórias sobre sua utilização [...] baseadas em argumentos “teórico- científicos” ou teológicos.*²⁷⁰ Os médicos legais procuravam delimitar as fronteiras de seu ofício indo contra as práticas populares de curandeirismo. Porém, em muitas localidades continuaram as práticas do curandeirismo em razão da falta de médicos legalizados, diplomados — a medicina institucionalizada se consolidou só a partir do quarto decênio do século XX.²⁷¹ Como diz Mariana:²⁷²

Na roça era muito difícil, morria muita criança por falta de médico; remédio, vacina era luxo, cada morte boba que hoje num tem nem como pensá, pra chega na cidade cum minino doente era muito demorado, tinha que pegá carona cum intregadô de leite, quano ele passava. Intão nós levava no benzedô, o que ele podia fazê, eles fazia, foi assim cum meus fio tudo.

²⁶⁷ BOSI, Antonio de Pádua. *Saberes e práticas de cura no Brasil do final do século XIX: a criminalização dos curandeiros*. *Caderno de Pesquisa do CDHIS*, Uberlândia, n. 30, ano 15, 2002, p. 13. Cf. GINZBURG, Carlo. Feitiçaria e piedade popular. In: _____. *Mitos, emblemas e sinais-morfologia e história*. 4ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001; cf. BLOCH, Marc. *Os reis taumartugos*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

²⁶⁸ BOSI, 2001, p. 13.

²⁶⁹ Cf. RIBEIRO, Márcia M. *A ciência dos trópicos*. A arte médica no Brasil do século XVIII. São Paulo: Hucitec, 1997 e SCHWARCZ, Lília M. *O espetáculo das raças*. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870–1930). 3ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

²⁷⁰ BOSI, 2001, p. 13.

²⁷¹ BOSI, 2001, p. 13.

²⁷² QUIRINO, Mariana. *Entrevista*. Catalão (GO), 1º/10/2003 e 4/7/2005. 4 a 5 horas.

O saber a que essas pessoas recorriam para curar os males do corpo e da alma era um conhecimento adquirido através de gerações em gerações, das forças espirituais, *um dom vindo de Deus* — no dizer de Clemente — que não se ensina e não se apreende nas universidades nem nas instituições. É um saber produzido pelo popular através de suas próprias experiências e transmitido pela oralidade. Mas superstições como benzeção estão escasseando, pois a realidade trouxe outras formas de resolver as dificuldades encontradas. Os benzedores se tornam cada vez mais raros. Acredita-se que hospitais, postos de saúde, médicos tornam desnecessário recorrer à sabedoria de povos antigos, que se valiam de rezas, ramos e raízes para curar e prevenir doenças, mau-olhado, “espinhela caída”.

*Eu ia muito ao benzedor, ia pra tudo, hoje já num vô mais. Tem muita gente que fala pur aí que é benzedor mais é, como se fala, é charlatão, tinha que tá na cadeia. Antes, nós ia, levava os fio, os cachorro, o papagaio, tudo era o benzedor que fazia e curava memo, mais hoje eu vô no médico.*²⁷³

Isso, contudo, não quer dizer que a benzeção não seja requisitada. Para Elvira:²⁷⁴

Eu sempre fui no benzedor, nasci das mão de uma partera que também benzia, era comum as partera saber benzê, passava fôia de pimenta na barriga, rezava. Quano a coisa ficava feia, tinha que benzê. Até hoje eu vô, acho muito mió que médico, porque si tô viva até hoje, é porque eu ia no benzedor. Nunca tomei injeção na minha vida, ganhei meus fio na roça e tudo foi o benzedê que curô, tirô mau-olhado, cobrero.

Os benzedores eram o alicerce espiritual da comunidade rural por causa da crença de que poderiam curar, proteger, interceder por Deus entre os homens graças a poderes espirituais peculiares. Também eram o meio encontrado pelas comunidades rurais, que, distantes das cidades, recorriam a seus serviços. Mesmo para pessoas que residiam na cidade, ela não tinha médicos, postos de saúde, hospitais suficientes para atendê-las. Em 1970, Catalão contava com três hospitais — dois deles particulares —, um sanatório, o posto pré-natal, um posto estadual de saúde, para 11.223 eleitores inscritos.²⁷⁵ Segundo diz Mariana, por volta da década de 1940, eram poucos os médicos em Catalão — dois clínicos gerais. *Era tão difícil que, quano nós chegava na cidade, tinha que mandá chama; els atendia um e outro*

²⁷³ ZICA, *Entrevista*. Catalão (GO), 25/8/2004.

²⁷⁴ SILVEIRA, Elvira. *Entrevista*. Catalão (GO), 27/8/2005. 2 horas.

²⁷⁵ CAMPOS, 1976, p. 92–7.

*o tempo todo, num tinha sossego de dia ou noitinha. Só vinha pra cidade quando nem o benzedor dava conta.*²⁷⁶

Dentre as superstições vinculadas à prática de cura, estão as benzeções e rezas usadas como mecanismo de resolução dos problemas. Dessa forma, configuram uma junção entre sagrado e profano — primeiramente, por adentrar as esferas místicas e espirituais, constituir uma sabedoria diferente da encontrada na religião dominante — catolicismo romano —, um saber sagrado popularizado: *Os rezadores, dirigentes de grupos rituais católicos e benzedeiros de roça aprenderam os ensinamentos do catolicismo popular quase sempre no próprio lugar do seu exercício religioso.*²⁷⁷ Segundo Brandão, os sacerdotes da religião popular apenas produzem as palavras e os gestos de um conhecimento religioso difundido na roça e que, aos poucos, perde-se na periferia da cidade. Trata-se de um:

*Saber religioso complexo [...] apreendido no limite entre o ensino dos padres e o da própria comunidade [...] transmitido por pais ou parentes, velhos conhecidos de todos, guias religiosos definidos sem mistérios, segundo os modos como os códigos locais classificam os seus sujeitos e as suas práticas sociais.*²⁷⁸

Com base na idéia de que há uma religião dominante e grupos religiosos oprimidos, Brandão aborda grupos subalternos de benzedores, pais-de-santo e presbíteros de pequenas seitas — considerados por ele como criativos e consistentes. Segundo esse autor, os grupos religiosos oprimidos estão em constante luta contra a religião dominante, no qual os subalternos se apropriam dos modos de vida eruditos e elaboram, nessa filtragem, seus modos sociais de produzir o sagrado. Ele toma a lógica dos oprimidos como uma lógica do popular, de confronto e luta, considerando que, nas classes subalternas, é notável e crescente a vocação à resistência, à capacidade de recuperação de formas de crenças e práticas tradicionais ou à criação de formas religiosas.

Dona Nirce²⁷⁹ nos conta que, em 1949, lecionavam numa escola da zona rural onde estavam acontecendo fenômenos misteriosos, como os latões de leite amanhecerem com pedras, esterco derrubados. Acreditava a comunidade que isso

²⁷⁶ QUIRINO, Mariana. *Entrevista*. Catalão (GO), 1º/10/2003 e 4/7/2005. 4 a 5 horas.

²⁷⁷ BRANDÃO, Carlos R. *Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular*. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 35

²⁷⁸ BRANDÃO, 1986, p. 38

²⁷⁹ SILVEIRA, Nirce Teresinha da. *Entrevista*. Catalão (GO), 28/8/2005. 1 hora e 40m.

acontecia porque muitas crianças não estavam batizadas; logo, muitos casais amigados resolveram pedir a algum encarregado da Igreja Católica Apostólica Romana da cidade de Catalão que fossem visitá-los, a fim de batizar os pagãos e casar os cônjuges para abençoar a comunidade. Em 2 de setembro de 1949, dona Nirce escreveu uma carta, de próprio punho, agradecendo ao reverendo João Francisco pela intervenção religiosa contra os malefícios do diabo na comunidade. A Figura 1, a seguir, reproduz alguns trechos da carta.

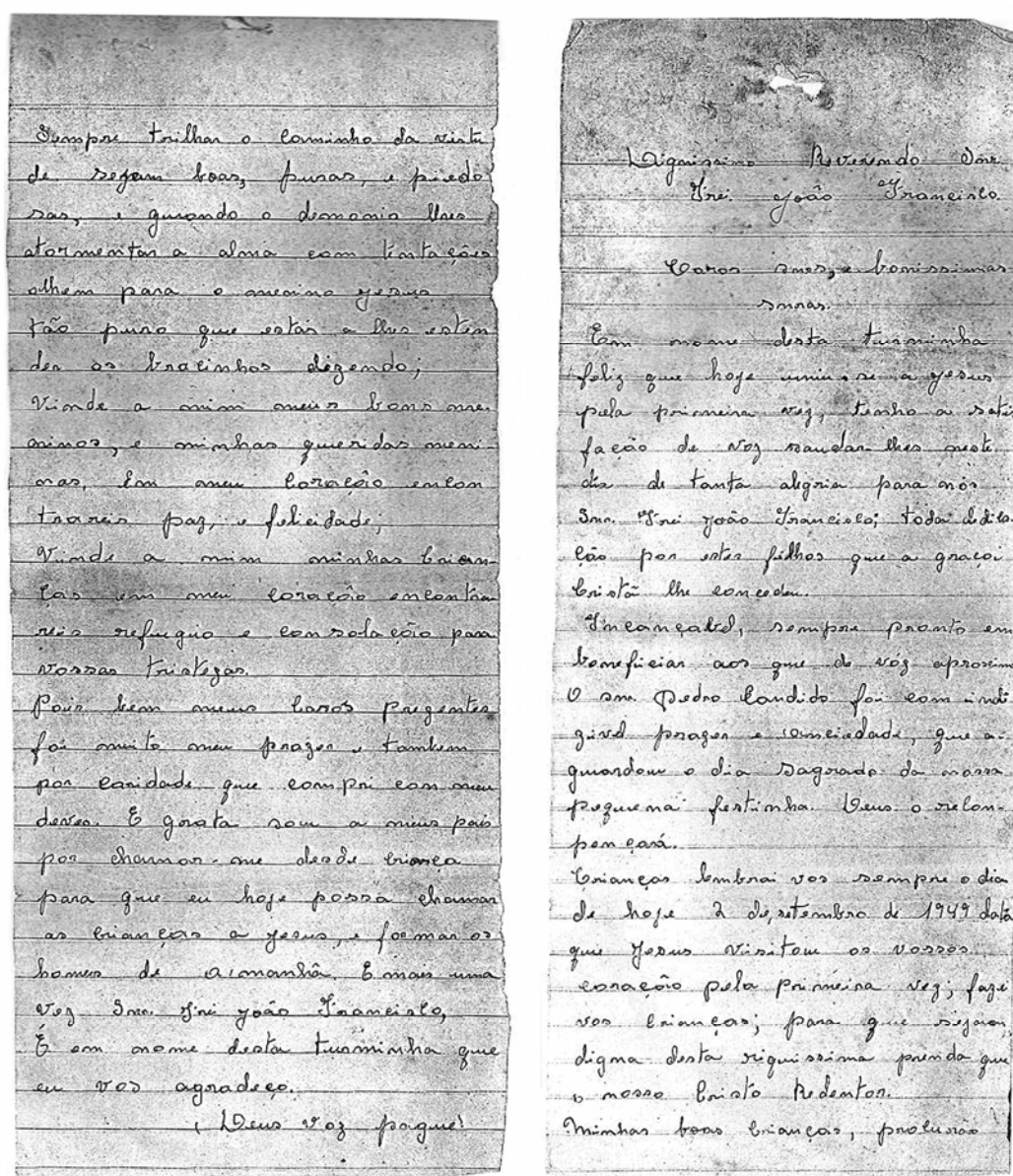


FIGURA 7 – Trechos da carta de dona Nirce para o reverendo João Francisco
 Fonte²⁸⁰

²⁸⁰ CAMPOS, 1976.

A carta agradece ao reverendo por visitar a comunidade para batizar as crianças pagãs e realizar o casamento de pessoas que se encontravam em condição de união contrária aos mandamentos cristãos. Segundo a carta, quando as crianças foram batizadas, Jesus passou a fazer parte de suas vidas; antes do batismo, elas se encontravam à mercê do mal, por serem pagãs — como demonstra este trecho: *Crianças lembrai vos sempre o dia de hoje 2 de setembro de 1949 data que Jesus visitou os vossos corações pela primeira vez.* A carta mostra a recriação de ritos, rezas e costumes da comunidade rural após as poucas visitas dos membros da Igreja Católica Apostólica Romana, ou mesmo apreendidos via oralidade, e ensinamentos transmitidos de geração em geração por benzedores, curandeiros e raizeiros da comunidade que não tiveram contato com discípulos da doutrina cristã, mas que estão inseridas em suas práticas espirituais. Nas comunidades rurais, a recriação das doutrinas da religião oficial adquire outra formação com a inserção dos costumes populares, tais como santos, festas de roça em homenagem a eles, altares coloridos cheios de fitas e flores ornamentando-os, como nos conta dona Mariana:

*O pai dos minino vivia ino na igreja da cidade pra mode pidi prus padre batizá us minino como eles faiz; já era o minino de número quatro qui tinha nascido na roça i eles num vinha batizá. Nós num levava lá porque nós morava muito longe, num dava pra i di pé cum us minino piqueno, num dava também pra i di carroça cum eles porque num cabia [...] nós num tinha nem rôpa de vê Deus, sapato muito menos, dava vergonha. Intão eles nunca vinha, num dia di festa pra santo Antônio, a igrejainha tava a coisa mais linda, tudo enfeitado, colorido, aí nós chamo um benzedô, que é uma pessoa de Deus na terra pra nós ficá abençoado, i nós batizô eles tudo e fez o maior festão, nós bebeu, cantô e dançô até o sol nascê.*²⁸¹

Como descreve dona Elvira:

*Lá na roça, nus dia de festa de roça, nós fazia as novena mais cedo, nós ficava o dia inteirin cortano os pano pra fazê fita, nós pregava no artar, enchia a igrejainha de flô, rosa, nós tamem cozinhava u dia todo, fazia panelada de galinhada e baciada de doce pra mode, na hora da dança, nós festá. Primero, nós reza, dipois nós festeja, abençoado por Deus pai e nossa Senhora. Teve padre lá da cidade qui falô qui nós é tudo pecadô, que vai tudo quemá no infernu, qui Deus num carece di festa, bebedera; falô qui nós tava arrumano discursa pra caí na isbornia. Nós num importô, Deus num qué ninguém triste, não, Deus qué qui nós ande im dia cum ele, rezano, fazeno o bem.*²⁸²

²⁸¹ QUIRINO, Mariana. Entrevista. Catalão (GO), 1º/10/2003 e 4/7/2005. 4 a 5 horas

²⁸² SILVEIRA, Elvira. Entrevista. Catalão (GO), 27/8/2005. 2 horas.

O riso, a festa, a dança, a música nessas falas diferenciam *a igreja da cidade* da comunidade rural, onde a festa representa a alegria, o momento extraordinário e a simplicidade. No dizer de Bakhtin, a cultura popular tem no riso a arma contra a seriedade, as imposições religiosas e a miséria; ele cria o momento do extraordinário, da fuga cotidiana, para que se elaborem e recriem fantasias, representações que fossem a figura do “eu”.²⁸³ Esse autor toma a cultura popular segundo a concepção de que ela se recria e se transforma, elaborando alternativas de sobrevivência ante as coerções da Igreja, que vê a seriedade como mecanismo de manutenção da ordem social e consagração do espírito, que considera o deboche, a alegria risonha do povo e suas representações simbólicas — bufões, tolos, gigantes, paródias — uma afronta à disciplina clerical.

Entretanto, a cultura popular via nesses momentos extraordinários a manutenção da vida, a criação de outro ser diferente do ser cotidiano, um povo miserável e cheio de restrições. Nesse contexto, Bakhtin salienta que, mesmo com as divergências, grupos antagônicos que, à primeira vista, não se relacionariam — dadas as diferenças acirradas — elaboram meios de se inter-relacionarem para manter a ordem e a convivência, fazendo prevalecer um trânsito entre o popular e o erudito e propiciando o conhecimento do universo cultural alheio. Eis por que a cultura popular é dinâmica, fluida: constrói meios de sobreviver e permanecer antes.

*A história é um movimento permanente de construção e reconstrução das práticas culturais: os sujeitos vivem processos de transformação adquirindo e dando novos sentidos e significados às suas práticas. A cultura é dinâmica, articula-se nas sociedades, atribui novos valores e formas de vida. Neste sentido, compreende-se a capacidade que os indivíduos possuem de criar, rememorar e manter vivas suas tradições, concepções e crenças, agindo de acordo com aquilo que lhes é próprio, que lhes satisfaz e lhes atribui algum sentido.*²⁸⁴

²⁸³ BAKHTIN, 1993, p. 93.

²⁸⁴ COSTA, Maria Aparecida dos Reis. Benzeção, benzer e curar: práticas e representações culturais. In: FREITAS, Eliane Martins. (Org). *Produzindo história, pensando o local: a produção monográfica dos alunos do curso de história*. Catalão: CAC/UFG, 1999, p. 152.

Capítulo 3

SUPERSTIÇÕES: pelos caminhos da memória e da oralidade, passado e presente revisitados

Não há prática ou estrutura que não seja produzida pelas representações, contraditórias e afrontadas, pelas quais os indivíduos e os grupos dão sentido ao seu mundo.

— ROGER CHARTIER²⁸⁵

“ANTIGAMENTE” é um tempo que não se situa na memória dos entrevistados através de datas, mas sim pelo que houve de expressivo e mereça ser lembrado, momentos extraordinários e práticas cotidianas que, aos poucos, fluem diante do gravador em gestos, lágrimas, risos, tristezas e alegrias. Tempos vividos na zona rural, onde costumes, valores e práticas eram passados de geração em geração via oralidade, carregam em si características de um modo de vida peculiar, muitas vezes hostilizado pelo olhar de quem não vivenciou esse mundo repleto de significados, crenças e superstições. Ignorância para alguns, modo de vida para outros que viveram conforme regras e ensinamentos criados pela comunidade, guiados pelos antepassados, em respeito à memória de velhos homens e mulheres que, com sua “sacerdotal” sabedoria, elaboraram sua sociedade rural.

Segundo Hobsbawn,²⁸⁶ o passado é uma dimensão permanente da consciência humana, na qual as pessoas se situam através da relação com a comunidade a que pertencem, que pode ser de aceitação ou até de rejeição. *Todo ser humano tem consciência do passado [...] em virtude de viver com pessoas mais velhas.*²⁸⁷ O passado constitui-se em um componente essencial e inevitável das instituições, dos valores e de outros setores da sociedade, e cabe ao historiador analisar o *sentido desse passado*, através dos sujeitos históricos.²⁸⁸ Lidar com a lembrança, os sentimentos, os traumas e os esquecimentos possibilita conhecer os pensamentos, as atitudes, as ações, a forma como nossos entrevistados concebem suas visões de mundo.

²⁸⁵ CHARTIER, 2002, p. 66.

²⁸⁶ HOBSBAWN, E. J. *Sobre história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

²⁸⁷ HOBSBAWN, 1998, p. 2.

²⁸⁸ HOBSBAWN, 1998, p. 2.

Nas superstições, o passado e o presente se encontram, tendo por via de acesso a memória e a oralidade, permitindo que sensações, sentimentos e reações voltem a emergir, mas orientadas por outro olhar, diante de situações passadas, em detrimento do presente. A incoerência dos relatos é visível para quem os analisa; porém, para as pessoas entrevistadas, há uma razão de pensarem como pensam, de olharem como olham suas experiências passadas e atuais. As superstições ligadas ao passado têm por característica comum o aprendizado vindo da comunidade rural de antigamente. Por meio da oralidade, transmite-se um legado de hábitos, costumes e crenças que, por fazer sentido àqueles sujeitos, é propagado continuamente, em ocasiões extraordinárias ou no cotidiano, propiciando, assim, a existência do grupo, a partir de práticas populares anônimas garantidas pela sua eficácia, pelo valor cultural que representam. Esses ensinamentos justificam determinada forma de ver e expressar o mundo, calcada, segundo muitos eruditos, na irracionalidade e ignorância.

Contudo esses grupos, referendados na cultura popular de seus antepassados, atribuem sentido e afetividade a suas ações e seus credos que não são direcionados à cientificidade, mas à palavra dos “mais velhos” de sua comunidade e sua família. Na fala desses sujeitos, ao analisarem suas crenças, seus valores e seus credos passados, encontram-se criações de representações compartilhadas pelo grupo, as quais trazem em si as características culturais que permitem a continuidade desse grupo. Os sujeitos históricos *criam* representações de seu mundo²⁸⁹ pela leitura que fazem de sua realidade e seus modos de vida. São leituras que possibilitam a esses sujeitos analisar aspectos da vida social que os circunda não apenas limitados na convivência do grupo, mas também pela individualidade desses sujeitos, que são o reflexo da própria comunidade e de seus valores culturais compartilhados. Procura-se restabelecer a ordem, elaborar meios de dar continuidade às referências de sua cultura identitária e transformar o que precisa ser modificado, o que requer outra roupagem, segundo as necessidades que surgiram. Dessa forma, as superstições são históricas, assim como os sujeitos que as criam; não se fecharam no tempo, não se cristalizaram, pois são transformadas a todo momento, e quem as transforma passa pelo mesmo processo de mudança. *O domínio do passado não implica uma imagem de imobilidade social. É compatível com visões cíclicas de mudança histórica.*²⁹⁰

²⁸⁹ CHARTIER, 2002, p. 72.

²⁹⁰ HOBBSAWN, 1998, p. 25.

Ao serem narradas, as experiências de vida não foram contadas de forma contínua, e sim misturavam-se a vários momentos e fatos ocorridos, mesclando passado e presente, pois as concepções formuladas pelos entrevistados estabeleciam juízos de valor sobre as circunstâncias do passado através de leituras advindas do tempo presente. Essas interpretações não separam as sensações e circunstâncias do passado das do presente e impregnam os acontecimentos e experiências do passado com leituras relativas a questões que permeiam a atualidade. Para alguns entrevistados, como dona Alda e dona Jerônima, as experiências passadas foram lembradas, na maioria das situações, a partir de um olhar negativo, como se o passado tivesse sido entremeado de situações ruins, um tempo que seria melhor esquecer.²⁹¹ Foram ressaltadas as dificuldades dessas pessoas com relação às finanças, à rigidez da educação dada por seus pais e ao aspecto rude do espaço onde viviam. O tempo presente foi concebido por dona Alda, dona Jerônima e dona Elvira como mais positivo, pela possibilidade de melhores condições de vida.

O senso comum concebe a memória como mecanismo fiel e verdadeiro que, ao ser cristalizado, pode ser lembrado e retratado em sua forma total, como depósito de verdade. O estudo da memória, por sua vez, possibilita ao pesquisador não só perceber o indivíduo como representação de uma coletividade, mas também entender as várias leituras do passado que podem submergir da consciência humana. O sentido metodológico da memória foi levantado desde a Antigüidade grega por Fazenda,²⁹² para demonstrar que há diversos estudos sobre a memória, abordada por diferentes maneiras e conceitos em épocas e contextos distintos.

Desde a Antigüidade, através de renomados gregos como Heródoto e outros, oralidade e memória caminham juntas: a primeira atuando para preservar, na segunda, os conhecimentos, feitos e valores humanos. A oralidade é usada como possibilidade de se adentrar a memória dos sujeitos, onde estão implícitas as formas de vida, as práticas culturais e as leituras da sociedade por eles feitas. A historiografia evoca uma narrativa do passado, e a fonte oral é um dos meios para se alcançar o passado e interpretá-lo. Ao se lembrar, o sujeito concebe o passado de forma diferenciada, pois os sentimentos se transformam, à medida que as pessoas sentem necessidade: [...] *relembrar reconstrói o*

²⁹¹ BRESCIANI; NAXARA, s/d.

²⁹² FAZENDA, Ivani. *A pesquisa em educação e as transformações do conhecimento*. Campinas: Papirus, 1995. Ver também: NAQUET, Pierre Vidal. *O mundo de Homero*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

*sentido do passado à medida que o presente lhe oferece um quadro de significação para o que passou.*²⁹³

A concepção histórica de memória se difere da concepção científica por não considerar a memória apenas como fenômeno físico, mas também como conjunto em que a emoção, a seleção do que é considerado relevante e a necessidade de esquecimento são elementos pertinentes à pesquisa histórica, por serem parte essencial da vivência humana e de suas experiências.²⁹⁴ Assim como o ato de lembrar é necessário, o esquecimento também o é:

*Eu num mi lembro di muita coisa, hoje sou evangélica e é pecado lembrá di algumas coisa, algumas crendice dus meus pais, du povo antigo, num posso ficá falano não.*²⁹⁵

*Eu passei pur tanta coisa junto cum minha família qui num gosto di lembrá, prifiro esquecê, eu num quero falá, é muito tristi i nem ni minha família nós comenta.*²⁹⁶

*Eu tive um filho qui morreu na fazenda ofendido por cobra, pidi pru benzedô i lá maisi num adiantô, fui pra cidadi i já era tarde demais, eu fiz questão di esquecê, sinão eu ia ficá louca, mãe i pai num podi interrâ filho, não, eu num gosto di lembrá.*²⁹⁷

Para essas pessoas, suas experiências de vida passaram a ter um novo sentido, não condizente com suas crenças, seus costumes e seus hábitos passados. O esquecimento é necessário; ficam as lembranças guardadas no inconsciente para serem recuperadas quando o sujeito necessitar, como no relato de dona Alda, cuja religião atual tem por dogma a negação de *crendices* populares — santos, rezas, benzeções, simpatias etc. O esquecimento se configuraria como o “nascido de novo”: desprender-se de ensinamentos passados considerados como errôneos, e o ato de lembrar e contar a outras pessoas seria pecaminoso. Para dona Mariana, o ato de lembrar representa sofrer de novo, fazer emergir, através de lembranças e palavras, as tristezas e os sofrimentos que necessitam ser esquecidos, não comentados, evitando, assim, a dor do ato de rememorar. Para dona Elvira, a zona rural representa um passado de tristezas pela morte do filho. A zona rural se configura para ela como um lugar de sofrimento, descrença no

²⁹³ SANTOS, 2001, p. 12.

²⁹⁴ SEIXAS, 2001, p. 16.

²⁹⁵ GARCIA, Alda. *Entrevista*. Catalão (GO), 2/5/2004, quase 2 horas.

²⁹⁶ QUIRINO, Mariana. *Entrevista*. Catalão (GO), 1º/10/2003 e 4/7/2005. 4 a 5 horas.

²⁹⁷ SILVEIRA, Elvira. *Entrevista*. Catalão (GO), 27/8/2005. 2 horas.

poder da benzeção, e a cidade, como recurso válido, porém tardio. Por isso é necessário esquecer o episódio para evitar o sofrimento.

Em Proust,²⁹⁸ as lembranças voltam à tona de modo involuntário, carregadas de um outro sentido, outros sentimentos que se modificam a cada olhar. Ao ter por via de acesso ao passado o presente e o acaso, que permitem tal retorno, a memória atua como movimento permanente de reconstrução, conforme as condições concretas e emocionais do sujeito no presente:

*[...] quando de um passado antigo nada subsiste, após a morte dos seres, após a destruição das coisas, o odor e o sabor permanecem ainda por muito tempo, solitários, frágeis porém mais vivazes, mais imateriais, mais persistentes, mais fiéis [...] para lembrar, esperar, sobre a ruína de tudo o mais, carregando sem vergar, em sua gota quase impalpável, o edifício imenso da lembrança.*²⁹⁹

Para Proust, a memória é ritualística e mítica, guardando intrinsecamente essa natureza encantada; tem uma dinâmica própria: pode se ocultar e se mostrar através de caminhos secretos, não alcançáveis pela intelectualidade humana, mas através das sensações, do toque em um objeto material, do cheiro, das percepções inconscientes.³⁰⁰ Além do escritor francês, foram muitos os intelectuais que propuseram considerar a memória como parte do indivíduo e do grupo social; portanto, é válida para a pesquisa histórica. Dentre eles, destacam-se Hawbachs³⁰¹ e Bérghson.³⁰²

Hawbachs foi pioneiro nesse debate. Advindo das escolas francesas e aluno de Bérghson, ambos não compartilham, entretanto, a mesma concepção de memória. Discutiremos aqui as duas abordagens propostas por esses intelectuais, duas concepções distintas e complexas de memória: uma, como reconstrução proposital e intelectual; outra, como erupção de lembranças, ativadas pelas sensações. Para tanto, lida-se com duas formas de memória: a voluntária e a involuntária,³⁰³ cada qual em sua complexidade, tendo em mente que a memória se insere no presente imediato, num movimento instituinte que torna irrelevante a concepção de um presente que não seja, voluntária ou involuntariamente, carregado de memória.³⁰⁴ Hawbachs considera a memória em seu caráter voluntário, em que o ato de lembrar é racional e possibilita o

²⁹⁸ Apud SEIXAS, 2001, p. 19.

²⁹⁹ PROUST apud SEIXAS, 2001, p. 20.

³⁰⁰ SEIXAS, 2001, 19-20.

³⁰¹ HAWBACHS, 1990, p. 10.

³⁰² HAWBACHS, 1990, p. 10.

³⁰³ HAWBACHS, 1990, p. 10.

³⁰⁴ HAWBACHS, 1990, p. 15.

conhecimento do passado usado pela historiografia. Além disso, para o autor, o indivíduo e suas memórias têm como referência o grupo, *pois supõe um acontecimento real outrora vivido em comum e [...] depende do quadro de referência no qual evoluem presentemente o grupo e o indivíduo que o atesta.*³⁰⁵ Ainda segundo Hawbachs, existem quadros racionais da memória, pois quem lembra é o grupo, a sociedade, não o indivíduo, que se lembra conforme as referências do grupo no qual se insere, por sua vez concebido como atuante, pois compartilha de suas memórias entre os indivíduos. Dessa forma,

*a consciência não está jamais fechada sobre si mesma, nem vazia, nem solitária. Somos arrastados em múltiplas direções, como se a lembrança fosse um ponto de referência que nos permitisse situar em meio à variação contínua dos quadros sociais e da experiência coletiva histórica.*³⁰⁶

Hawbachs compreende a memória como um fato histórico e compartilha das concepções positivistas de Durkheim dentro da sociologia francesa, ambos compactuados com o movimento operário. Porém, distingue a “memória histórica” e a “memória coletiva”, considerando que a primeira seja a reconstrução dos dados fornecidos pelo presente da vida social e projetada no passado reinventado e a segunda seja a que recompõe magicamente o passado.³⁰⁷

Para Bérghson, que dialoga com Proust e Freud, a memória é involuntária: pode aparecer e desaparecer, independentemente da vontade de seu portador. Ela surge com o furor e a espontaneidade da erupção de um vulcão, no tempo presente, evocada pelo imaginário como ponte para a sensação, ou seja, a memória é um fato com afetividade. A memória, para Bérghson, materializa-se no presente por meio da sensação, que lhe dá vida. Assim como em Proust, o presente é o elo para a memória. Na concepção de memória involuntária, uma lembrança dada como morta ressurge do acaso, de repente retornando à vida por uma erupção da consciência, lembranças que, a qualquer momento, rompem com a barreira do esquecimento e são vividas, não em sua plenitude e com os mesmos sentimentos, mas na essência do acontecimento. Para Proust, a memória é involuntária porque faz surgir, vir à tona através do ato de tocar, sentir: o

³⁰⁵ HAWBACHS, 1990, p. 13.

³⁰⁶ HAWBACHS, 1990, p. 14

³⁰⁷ HAWBACHS, 1990, p. 14–15.

cheiro faz emergir as emoções e traz consigo a lembrança, que surge por acaso, da intencionalidade,³⁰⁸ como demonstra a citação a seguir:

*[...] Existe uma casa de campo onde passei vários verões de minha vida. Às vezes eu pensava nestes verões [...]. Havia grandes chances de que permanecessem para sempre mortos. Sua ressurreição deveu-se, como todas as ressurreições, a um simples acaso. [...] Eu mergulhei o pão tostado na taça de chá [...], quando repentinamente as divisórias oscilantes de minha memória cederam, e os verões passados na casa de campo fizeram irromper em minha consciência, com todas as manhãs [...] toda carga incessante de horas felizes.*³⁰⁹

O ato de mergulhar o pão tostado na taça de chá trouxe à tona, pelo acaso, as emoções e sensações das lembranças de vários verões passados, sem cronologia definida, não lembrados em sua totalidade, mas sim a sua ressurreição por meio da memória, trazendo consigo uma carga de afetividade.

Para Bérghson, a memória também é perceptiva e involuntária, porém é uma escolha interessada, guiada pela intuição, na qual o *vínculo e o jogo entre percepção e memória desenrolam-se, pois, no campo das escolhas interessadas e concerne tanto ao passado como ao futuro.*³¹⁰ As lembranças interessadas se movem em um tempo de duração contínua, sucessiva, sem separação, projetando sem cessar o passado no futuro. A percepção introduz essa memória no tempo presente, podendo contrair em uma “intuição” única uma pluralidade de momentos.³¹¹

Como historiadores, valemo-nos de memórias alheias na tentativa de, assim como Seixas, *tecer [...] um roteiro ou uma “trama” (no sentido que Paul Veyne atribui a esta noção) onde a questão da memória possa vir a ser problematizada no campo especificamente histórico.*³¹² Remetida ao passado dos sujeitos entrevistados, a memória tem o sentido de um legado de conhecimentos, transmitido pelos antepassados de sua comunidade de geração em geração. Mesmo quando inseridos em outra dinâmica cultural, que poderia transformá-los, tais ensinamentos, credos e valores ficam resguardados na memória.

As recentes transformações culturais, que modificaram comportamentos e opiniões, são vistas pelos entrevistados como a perda dos valores apreendidos por eles quando residiam com seus entes na zona rural, e que são considerados valores corretos,

³⁰⁸ SEIXAS, 2001, p. 19.

³⁰⁹ PROUST, Marcel. *Projets de preface; contre Sainte-Beuve*. Paris: Gallimard; Pléiade, 1971, p. 211–12. Cf.: SEIXAS, 2001, p. 15.

³¹⁰ SEIXAS, 2001, p. 19

³¹¹ SEIXAS, 2001, p.17.

³¹² SEIXAS, 2001, p. 14.

como a educação dada por seus pais — mesmo que em alguns relatos a rigidez dos pais fosse considerada como pesada e rude. Através do olhar atual sobre o passado, a educação de antes é tida como mais correta que a ministrada hoje. Segundo eles:

*Us minino di hoje im dia num tem um pingo di educação, antigamente bastava uns pai olhá pros fio e eles já baixava a cabeça im respeito, hoje, eu vejo meus neto, só falta subi im cima dus pai, num tem educação, é tudo criado froxo.*³¹³

*Ai si eu olhasse torto prus meus pai, era uma coça qui num tinha tamanho, ‘panhava inté pará na sarmora. Hoje, a criação dus minino é uma paiçada, meu neto num dexe nem a mãe cunversá, eu falei pr’ela: mete-lhe o cinto nas perna, i ela disse qui num pode, qui tem puítico proibino us pai di educá fio. Purisso que u mundo tá como tá, fio matano pai e mãe, fio qui roba, judia dus otro na rua, bati im professora. É uns marginar.*³¹⁴

*Uma vez, uma vezinha, eu desobedeci meu pai, maisi aquilo ficô marcado no meu lombo inté hoje, posso inté ti mostrá. Quase murri di apanhá, nu dia num pensei qui fosse pru meu bem, maisi hoje penso qui foi, qui ele tá certo, fio num pode respondê us pai, tá na Bíblia, pur mais qui nós ‘teja errado. Nós erra quereno acertá, maisi us fio di hoje é qui quase incerta u murro na cara da gente, si dexá eles munta im cima.*³¹⁵

Os entrevistados estabelecem a contraposição de situações, valores e pensamentos do passado vivido na zona rural com relação a elementos da atualidade da cidade, tendo como via as lembranças. A educação doméstica dada por seus pais, avós e pessoas senis na comunidade onde viviam é considerada por eles hoje como a correta, com relação à educação e o comportamento dos pais e crianças dos dias atuais, concebendo certas atitudes vindas das crianças e jovens erradas. Na atualidade, é como se a educação doméstica fosse uma ruptura, formando gerações que convivem com a perda dos valores considerados “pelos antigos” como correta, mostrando o corromper das virtudes humanas como ponto negativo das transformações socioculturais que se deram. Para dona Alda:

*Graças a Deus minha mãe em tudo a gente foi bem criada, a vida era difícil mas minha mãe criou a gente muito bem, como respeitá os mais velho, a gente foi muito bem educada, apanhava muito e como apanhava, né? Então, quano ela tava conversano com as pessoas, ela não gostava que a gente ficava ouvino, quano ela dava uma olhada a gente já saía de perto, então ela não gostava, hoje tudo é diferente né? Tudo é diferente [risos] tudo mudou, às vez a gente tá conversano assim, a criança chega, fala alto com a mãe, é tudo, parece que hoje tá tudo diferente, eu acho.*³¹⁶

³¹³ GARCIA, Alda. *Entrevista*. Catalão (GO). 2/5/2004, quase 2 horas.

³¹⁴ ROSÁRIO. *Entrevista*. Catalão (GO), 30/9/2003 e 25/7/2005. 8 horas.

³¹⁵ ZICA. *Entrevista*. Catalão (GO), 25/8/2004.

³¹⁶ GARCIA, Alda. *Entrevista*. Catalão (GO). 2/5/2004, quase 2 horas.

De acordo com dona Rosário:

As moça naquela época podia ir pra festa, mais era muito difícil, num tinha essa putaiada qui tem hoje, não! Hoje em dia ficá, namora uns dia, não todas as moças, mais a maior parte, num é mais moça, naquele tempo quano se perdia uma moça, casava senão, ó [faz o gesto como se puxasse o gatilho de uma arma de fogo].³¹⁷

Para os entrevistados, é estabelecido um duelo no tempo presente quanto a valores, costumes e atitudes relativos às memórias, valendo-se de suas lembranças para estabelecer comparações e julgar quais comportamentos, valores e costumes são corretos, avaliando o passado através da ótica do presente. Justificam — como dona Alda e dona Rosário — que o “antigamente”, “os tempos passados” eram melhores e mais corretos do que os modos de vida da sociedade atual, desconsiderando que os próprios entrevistados, nas décadas passadas, também eram suscetíveis à desobediência, a exemplo de dona Rosário, que foi mãe aos 13 anos. Podemos perceber uma visão maravilhada do passado difundida pelos entrevistados, certo saudosismo, caracterizando o passado como tempo perfeito e o tempo presente, ao contrário disso, de modo depreciativo.

Dessa forma, ao voltarem ao passado através da memória, as pessoas relêem com outros sentimentos as lembranças de momentos, atitudes e moralidades, com outro olhar, que possibilita ver esse passado por uma abordagem diferenciada do momento em que viviam o “antigamente”, ou seja, suas experiências de vida através das entrevistas foram transformadas, adquiriram outro sentido e sentimento. As próprias experiências de vida dos entrevistados foram modificadas: surgiram situações que geraram mudanças nas pessoas perante a vida e no olhar que se lança sobre elas. A memória é mudança, motor das transformações. Segundo Seixas:

A memória não é estática, nem seu volume é fixo. Sob qualquer prisma que a olhemos, a memória não cessa de se movimentar. Primeiro: ela remete imediatamente à ação; segundo: situando-se inicialmente no presente, ela dele logo se descola, ou decola, ganhando seu próprio movimento.³¹⁸

³¹⁷ ROSÁRIO. *Entrevista*. Catalão (GO), 30/9/2003 e 25/7/2005. 8 horas.

³¹⁸ SEIXAS, 2001, p. 28. Cf.: LE GOFF, 1992, p. 423–77; SAMUEL, R. Teatros de memória. *Projeto História*, n. 14, Educ, 1997.

3.1 O campo e a cidade, o atraso e o progresso: releituras dos entrevistados sobre passado e o presente

Este funesto parasita da terra é o CABOCLO, espécie de homem baldio, semi-nômade, inadaptável à civilização [...]. À medida que o progresso vem chegando com a via férrea, o italiano, o arado, a valorização da propriedade, vai ele refugindo em silêncio, com o seu cachorro, o seu pilão, a picapau [espingarda de carregar na boca] e o isqueiro, de modo a sempre conservar-se fronteiriço, mudo e sorna. Encoscorado numa rotina de pedra, recua para não adaptar-se.

— MONTEIRO LOBATO³¹⁹

Monteiro Lobato foi um dos pioneiros a dedicar-se à ficção modernista brasileira. Através de uma literatura nacionalista, descreve sua visão de Brasil, analisando problemas, conceitualizando o centro urbano, as zonas rurais e as pessoas inseridas nesses espaços, o que permite ao pesquisador analisar em sua obra o pensamento abrangente dos intelectuais deste período — final do século XIX e início do século XX — voltado a discutir a própria nação. Nesse período histórico, o povo brasileiro e o país eram o centro das preocupações e indagações dos intelectuais, que expressavam na literatura seus anseios. Monteiro Lobato criou a representação do povo brasileiro a partir da figura do *Jeca Tatu*: ser ocioso, bestial, atrasado, tornando-se relevante leitura na definição da figura do povo brasileiro e seu inverso, a leitura do povo brasileiro civilizado e da cidade.³²⁰

Em *Urupês*, vemos como a idéia de civilização de Monteiro Lobato se realiza na descrição da figura representativa do jeca, do caboclo, de certa forma o “roceiro” no sentido pejorativo, no qual *uma voz do sertão dizer as gentes da cidade que se lá fora o fogo da guerra lavra implacável, fogo não menos destruidor devasta nossas matas, com furor não menos germânico*.³²¹ Monteiro Lobato considera que a sociedade estava preocupada com a Primeira Guerra Mundial que ocorria na Europa, em vez de observar a “guerra” em sua própria sociedade, a proliferação de urupês, fungos — segundo ele,

³¹⁹ LOBATO, M. *Urupês*. 36ª ed. São Paulo: Brasilense, 1948, p. 141. (Publicado em 1914 no jornal *O Estado de S. Paulo*.)

³²⁰ Cf. NAXARA, Márcia R. A construção da identidade, um momento privilegiado. In: *Política e cultura; ANPUH – Revista brasileira de história*. São Paulo: Marco Zero, n. 23/24, set./1991–ago./1992, p. 181.

³²¹ LOBATO, 1948, p. 139.

os cablocos, responsáveis pelo atraso da civilização: *o fazedor de sapezeiros perpetua a espécie e a obra de esterilização iniciada com os remotíssimos avós.*³²²

Lobato emprega termos para designar o caboclo e seu modo de vida — *remoto, feios, traças, dignos de serem “tocados” da terra “como um cachorro importuno”* —, bestializado diante de suas ações corriqueiras, como colocar fogo no mato para prepará-lo ao plantio, *no vazio de sua vida semi-selvagem.*³²³

*Chegam [os caboclos] silenciosamente, ele e a “sarcopta” fêmea, esta com um filhote no útero, outro ao peito, outro de sete anos à orela da saia — este já de pitinho na boca e faca à cinta. Completam o rancho um cachorro sarnento — Brinquinho, a foice, a enxada, a picapau, o pilãozinho de sal, a panela de barro, um santo encardido, três galinhas pévas e um galo índio.*³²⁴

A descrição do Jeca Tatu, um urupê que impede o avanço social, o progresso e a civilização, para Monteiro Lobato, foi proposital para nos levar a pensar nos conceitos de campo, cidade, civilização e selvageria, imbricados nos discursos sociais, influenciando a literatura — lembrarmos dos memorialistas—, as elites, a política e os populares. Quando atentarmos-nos para a leitura dos entrevistados que se seguirão, veremos o discurso da civilidade, do progresso e da modernidade implícito em suas falas, nas quais viver como um caboclo perde o sentido — a enxada, o mato, a panela de barro e outros — não mais satisfaz; o novo, que surge na cidade, chama para um recomeço, uma nova atitude perante a vida.

As falas dos entrevistados configuram uma comparação constante entre zona rural e cidade, na qual predomina uma visão positiva da cidade. As memórias compartilhadas na dissertação não se organizaram segundo um tempo cronológico e totalizador, e sim conforme o que julgamos significativo. Nesse emaranhado de informações, ao olhar despercebido e desinteressado, não parece fazer sentido que se pode encontrar a chave para o universo simbólico construído pelos sujeitos do “tempo de antigamente” e do tempo atual.

O advento da tecnologia, da ciência, as informações que nos chegam através dos vários veículos de comunicação — telefone celular, televisão, rádio, internet, jornais, revistas — são elementos que se perpetuam na sociedade atual, a sociedade moderna. Em contrapartida, o respaldo que as pessoas mais velhas possuem para analisar os dois tempos distintos e diferenciados, criando concepções dos diferentes períodos históricos,

³²² LOBATO, 1948, p. 141.

³²³ LOBATO, 1948, p. 143.

³²⁴ LOBATO, 1948, p. 141.

carrega-os de significação. A moralidade, a criação doméstica e a sexualidade de décadas passadas são visto por uma ótica positiva; o “atraso” social da zona rural, em comparação com a cidade, é concebido por uma leitura depreciativa:

*Ah, eu tô no céu aqui na cidade [risos] eu tenho minha casa, num é boa mais também num é das pió, dá bem pra sobreviver, tem minha família qui estudô, eu num estudei, não me deram oportunidade de estudá lá na roça e meus filho a maioria si formô na faculdade.*³²⁵

*Hoje a gente vivi na tranqüilidade, na roça era muito difícil, pra te falá a verdade [pausa] a gente trabaia pra pagá o comê di hoje. Naquele tempo, pra te falá a verdade, a gente trabaia o dia todo pra comprá meio litro de manteiga de porco, eu saía com minha mãe pra nós trabaia e meu pai doente, nós saía cedinho, eu panhava aqueles ramo e batia o orvalho do campim pra minha mãe passá, ela tinha reumatismo, se molhasse os pé inchava as perna, a gente cedinho trabaia o dia todo. Hoje nós é pobre mais é valorizado, tem seu salário, a coisa melhorou muito, muito mesmo.*³²⁶

*A roça era uma porcaria, quano nós mudô pra cidade há muito, muito tempo atrás, também era ruim, maisi aqui a gente pode crescê, modificá, progredí, nada fica parado, atrasado. Aqui na vila Liberdade num tinha água, tinha qui buscá lá na caixa-d'água, nós sofreu muito, tinha era pedra e pueira, num tinha asfalto, num tinha essa pracinha, sufria dimais. O caminhão d'água vinha, nós ficava de fila pra pegá. Nós buscava lenha, nós ficô vendendo verdura na rua. Quano meu marido morreu nós começô a ganhá aposentadoria, ele inté qui ganhava bem mais um ruim é qui num tinha água, nem asfalto. Até qui eu fui chamada lá im Goiânia pra pegá a escritura da casa aí na época, foi sete pessoas cumigo, aí o homem disse qui minha casa ia sê a milhó, di esquina, cum água, cum asfalto. Hoje tá esse trem bão. Hoje é tudo bom dimais, ainda maisi agora qui o Adibão arrancô nesta campanha [2000–2004] qui tirô us broquete e posi asfalto du bom.*³²⁷

Foram várias as dificuldades encontradas pelas pessoas que, na zona rural, onde o trabalho árduo sem recompensa justa fazia haver um grande número de pessoas mudando-se para o centro urbano, para dar oportunidade de estudo, saúde e bom emprego para seus filhos. Dona Rosário, em sua narrativa, observa que foram encontradas dificuldades na cidade — por volta de 1950—, porém, na cidade o progresso chega, traz mudanças, o que não ocorre na zona rural, onde tudo é estagnado.

Com esses relatos, buscamos mostrar as concepções de campo e cidade, atraso e progresso, segundo a visão de pessoas que vivenciaram os dois momentos distintos, observando suas mudanças: a transição da cidade sem infra-estrutura para a cidade que se transforma; e a estagnação do campo, pois — como afirma dona Jerônima —, *na roça u povo nasce, cresce i morri du mermo jeito, num faizi nada diferente, num*

³²⁵ CORUMBÁ, Jerônima. *Entrevista*. Catalão (GO), 4/5/2004. 3 horas.

³²⁶ GARCIA, Alda. *Entrevista*. Catalão (GO). 2/5/2004, quase 2 horas.

³²⁷ ROSÁRIO. *Entrevista*. Catalão (GO), 30/9/2003 e 25/7/2005. 8 horas.

véve.³²⁸ Os discursos dos entrevistados sobre a zona rural representam a concepção estabelecida em âmbito nacional e internacional, formulada e perpetuada pela sociedade elitista, por políticos e famílias tradicionais, que são os admiradores do progresso: o campo seria o local do atraso intelectual e social, de pessoas ignorantes e bestiais, diferentemente da cidade: espaço das realizações, do progresso e da modernidade.

Nessa análise, podemos observar que o lugar destinado a criações, valores e práticas populares é o esquecimento. As modificações da sociedade visam destituir a cidade de um passado vinculado a questões relacionadas com o popular, focando seus ideais na busca constante da modificação e ressaltando a superioridade do presente urbano em relação ao passado rural. Partindo desse pressuposto, propomos repensar esses espaços e idéias, tendo em mente que são diferenciados, peculiares, cada qual carrega em si seus traços, sua identidade e seus modos de vida. Para Gomides,³²⁹ devemos repensar a noção de progresso e modernização em Catalão, na qual “tudo são flores”, como pudemos observar na leitura dos memorialistas e suas propagandas em prol do desenvolvimento progressista:

*A cidade assiste à chegada do coronelismo, da energia elétrica, da estrada de ferro, que altera a paisagem. Que quebra fendas, deita toras e determina caminhos. É o progresso chegando, e, com ele, as mudanças, os crimes e os espantos, bem como os desmandos.*³³⁰

O populismo de Getúlio Vargas e a política de Juscelino Kubitschek, com a proposta dos “50 anos em 5”, fizeram a cidade se empolgar e acreditar no progresso acelerado e promissor, desconsiderando-se os contras dessa “revolução”, espalhando esperanças e um novo ideal de sociedade.³³¹ A “Atenas de Goiás”, como apelidaram Catalão os poetas, também foi chamada de “cidade das flores” e:

*com seus moradores e suas casas com imensos quintais repletos de árvores, a pequena horta, o cercado do galinheiro, o cachorro que livre reina soberano. E envolto nesta paisagem, o seu povo com traços sublimes da vida da roça, assiste à chegada da industrialização. A cidade inicia um processo de acelerada adequação ao desenvolvimento. O lema e a ideologia eram crescer, crescer.*³³²

³²⁸ CORUMBÁ, Jerônima. *Entrevista*. Catalão (GO), 4/5/2004. 3 horas.

³²⁹ GOMIDES, J. E. *Nem tudo são flores na Atenas de Goiás*. Dissertação (mestrado em História) — Universidade Católica de Brasília, Brasília, 2003.

³³⁰ GOMIDES, 2003, p. 4.

³³¹ GOMIDES, 2003, p. 4..

³³² GOMIDES, 2003, p. 6.

Para Gomides, a cidade se torna conhecida a partir da década de 1970, com o início da industrialização. Por causa de suas características rurais, Catalão não tinha mão-de-obra qualificada para trabalhar nas indústrias de mineração; isso fez virem pessoas de outras cidades, para mudar profundamente o modo de vida da antiga e pequena cidade e a inter-relação de seus habitantes com pessoas pertencentes a outras culturas. Em nome do progresso, que ocorria sem freios e sem planejamento habitacional, tudo na cidade ficou absurdamente caro. O crescimento fez nascer ruas e avenidas, desmatando o antigo cerrado, aumentou a violência urbana e desencadeou-se um significativo êxodo rural. O sistema de educação não absorvia o novo efetivo de alunos. O sistema de saúde era frágil e deficiente. Assim, nesse cenário, a cidade do fim dos anos de 1970 e início da década de 1980 respirava e pagava o preço por esse progresso.³³³

Na leitura de Gomides, observamos que o ideal de progresso não trouxe apenas benefícios: isso se concretiza muito mais no discurso que se instaura do que na realidade concreta. Considerar a cidade como centro das realizações, do progresso, das oportunidades pode não corresponder às expectativas dos que saíram da zona rural e vieram para o centro urbano de Catalão. Foi o que pudemos observar na narrativa de dona Rosário, quando nos conta: *quando nós mudô pra cidade [...] era ruim [...]. A vila Liberdade num tinha água, [...] tinha era pedra e pueira, [...] sufria demais*. Porém, o sofrimento de dona Rosário e de outras pessoas que mudaram para Catalão, quando esta ainda não tinha infra-estrutura suficiente para comportar mais pessoas, tendo que construir novos bairros, parece ser recompensado quando a cidade começa a se desenvolver, crescer e melhorar. Para a entrevistada, com relação à cidade e ao campo: *a roça era uma porcaria [...], maisi aqui [na cidade] a gente pode crescê, modificá, progredí, nada fica parado*.

Em Raymond Williams,³³⁴ podemos observar que as leituras feitas pelas pessoas com relação à sociedade a que pertencem, bem como a formação de conceitos sobre campo e cidade, são carregados de discursos, de visões tanto negativas quanto positivas de ambos os espaços, nos quais *sempre esteve bem evidente essa ligação entre a terra da qual todos nós, direta ou indiretamente, extraímos nossa subsistência, e as*

³³³ GOMIDES, 2003, p. 7.

³³⁴ WILLIAMS, 1989.

*realizações da sociedade humana. E uma das realizações é a cidade: [...] uma forma distinta de civilização.*³³⁵ Para esse autor:

*O campo passou a ser associado a uma forma natural de vida — de paz, inocência e virtudes simples. A cidade associou-se à idéia de centro de realizações — de saber, comunicações, luz. Também constelaram-se poderosas associações negativas: a cidade como lugar do barulho, mundanidade e ambição; o campo como lugar de atraso, ignorância e limitação.*³³⁶

Essas associações entre campo e cidade podem ser observadas nas falas dos entrevistados, que carregam essas concepções. Quando residiam na zona rural e a cidade iniciou o seu “chamado” para novas oportunidades de trabalho, estudo, saúde e lazer, várias pessoas deixaram o campo como se deixassem para trás o tempo da dificuldade, da ignorância, da bestialidade — como nos conta dona Aparecida:

*Quano meu marido decidiu vim pra cá, foi di uma hora pra outra, eu inda perguntei, falei qui ele tava doido, qui nós num sabia lidá cum maisi nada a num sê u cabu da inxada, qui nós ia passá fome. Ele disse qui nunca teve preguiça, maisi qui já tava cansado, duente, da lida da roça, fazia sor ou chuva, nóisi tinha qui tá di pé pra tirá leite, fazê plantio, nóisi vivia daquilo. Muito tempo ele já tava cum dó das criança tê qui fazê aquilo i si amanhã ele morresse nós num ia sabê u qui fazê. Im três dia nós tava na cidade, alugamo casa e deixamo a roça pra passeio i criação di gado, a roça é pra passιά e a cidade pra ficá ispertu, ganhá dinheiro. Meu marido virô predero, começô a ganhá dinheiro e logo já tinha nossa casa, us minino foi istudá, hoje tudo ganha bem purqui estudô. Roça num presta, sinto saudade di muita coisa, maisi morá num presta.*³³⁷

Pessoas como dona Aparecida, que saíram da zona rural e partiram para a cidade com muitas expectativas, passaram por diversas dificuldades de adaptação, pois, por mais que a cidade, aos poucos, se transformasse, tendo seu *boom* de desenvolvimento em meados da década de 1970, com as empresas mineradoras — já havia a BR-050 —, as diferenças existiam: inserir crianças na alfabetização, aprender um outro ofício, ter de comprar alimentos que antes eram produzidos, em sua maioria, por suas próprias mãos. Aos poucos a cidade, também, adquire um novo ritmo: proibem-se criação de galinhas e porcos; plantação de bananeiras, privadas, cadeiras nas calçadas; chegam o asfalto, a água encanada, os televisores, as propagandas oferecendo fogões, geladeiras, roupas, penteados da moda — enfim, tudo se transforma, adquire novos sentidos e formas, e as semelhanças entre zona rural e cidade desaparecem.

³³⁵ WILLIAMS, 1989, p. 11.

³³⁶ WILLIAMS, 1989, p. 11.

³³⁷ MARQUES, Aparecida. *Entrevista*. Catalão (GO). 25/08/2004. 1h e 30 minutos.

Para Simone Weil:

*O enraizamento é talvez a necessidade mais importante e mais desconhecida da alma humana e uma das mais difíceis de definir. O ser humano tem uma raiz por sua participação real, ativa e natural na existência de uma coletividade que conserva vivos certos tesouros do passado e certos pressentimentos do futuro.*³³⁸

Com base em Weil, Ecléa Bosi³³⁹ busca extrair de relatos orais as transformações sofridas por pessoas que residiam na zona rural e, por várias razões, abandonaram o campo e foram para as cidades, provocando o processo que a autora denominou de desenraizamento. Para Bosi, a cultura dominada — nesse caso, os modos de vida da zona rural —, quando se defrontam com a cultura dominante — os modos de vida das cidades —, *perde os meios materiais de expressar sua originalidade*,³⁴⁰ não através de um confronto como predador e presa, mas como diferentes formas de existir, podendo — mesmo que seja uma rara experiência — ambas as culturas se revelarem uma diante da outra. Bosi parte do conceito de que a dominação econômica exercida por uma região sobre outras provoca o desenraizamento, *tornando nativos estrangeiros em sua própria terra*³⁴¹ e levando à destruição agonizante das tradições. Segundo a autora, tal situação ocorreu no campo brasileiro, onde as pastagens e as culturas de arroz, soja e cana-de-açúcar provocaram migrações para as cidades:

*O arrozal em Goiás despojou o pequeno lavrador. Avançando, destruindo sua roça, derrubou a mata, extinguiu a caça e a lenha, secou o olho-d'água, invadiu seu cercado de galinhas e criações, formas de vida incompatíveis com a monotonia exclusiva do arroz.*³⁴²

Esse desenraizamento pode ser percebido nas falas dos entrevistados, quando as características da zona rural, existentes nas cidades como tentativa de dar continuidade ao universo cultural familiar, são proibidas nos centro urbano porque o progresso chegou. A análise das atas expedidas pela prefeitura de Catalão demonstra que a primeira reação das pessoas foi resistir. Porém, a cidade e as transformações seguem seu curso. A escolha estava em se inserir, fazer parte das mudanças, ou retornar à vida no campo.

³³⁸ Apud BOSI, 1992, p. 16. Cf.: WEIL, S. *A condição operária e outros estudos sobre a opressão*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

³³⁹ BOSI, 1992.

³⁴⁰ BOSI, 1992, p. 16.

³⁴¹ BOSI, 1992, p. 17.

³⁴² BOSI, 1992, p. 17.

O campo era considerado como ruim para os entrevistados, mas na cidade eles tentaram resistir à mudança e lhe dar continuidade. Na busca de um diferente labutar, de um distinto modo de vida, as pessoas se deslocaram para outro lugar, mas suas raízes estavam fincadas naquele antigo terreno, que lhes dava segurança, com o qual estavam habituados, e sua continuidade na cidade tinha por função fazê-los se sentir em casa: *o migrante perde a paisagem natal, a roça, as águas, as matas, a caça, a lenha, os animais, a casa, os vizinhos, as festas, a sua maneira de vestir, o entoado nativo de falar, viver, de louvar a seu Deus. Suas múltiplas raízes se partem.*³⁴³ Porém, essas raízes não se partem de um momento para o outro. Trata-se de é um processo contínuo, daí a necessidade de se *sentir em casa*, através da manutenção de algumas características rurais. Mas chega o momento em que *as raízes já foram arrancadas, mas [procuram] procurar o que renascer nesta terra de erosão.*³⁴⁴

Reconstruir, refazer-se continuamente, encontrar-se e caracterizar seu universo particular com seu modo de ser e se sentir em casa, reconhecer-se neste mundo novo — das propagandas, dos eletrodomésticos, da luz elétrica, da água encanada, da linguagem de *código restrito*,³⁴⁵ do ensino fundamental, médio e superior, das boates, das lanchonetes, dos supermercados, dos pontos de ônibus, dos faróis de carros —, enfim, aproveitar as oportunidades encontradas, fazer valer o esforço de abandonar a vida na zona rural e ir ao encontro do desconhecido na cidade foi a opção de nossos entrevistados:

*Graças a Deus e a meu marido qui tevi a idéia di vim pra cá, eu sô muito filiz pur dimais aqui, si fossi pra nós vortá, nós num ia dá conta, num mi vejo maisi matano porco, galinha, veno meus fio plantá di madrugada na lavora, eles — como dissí na tevê — tinha era qui tá brincano naqueli tempo, maisi não: tava trabaiano, i si nós tivesse lá, tava du mermo jeito.*³⁴⁶

*Meus neto sai pras festa, pita, bebe, dirigi artomove, sai sozinho, dormi cum as namorada dentro di casa na fuça dus pai, eu acho uma porca vergonha, eles chega cum aqueles carro cantano as música doida, tem hora qui eu sinto u baruío da calmaria lá da casa na roça, só o barulim dus bichu, inté pidi meu marido pra mi levá lá na roça, pra nós durmi, a fazenda tá alugada maisi nós passa as veizi à tarde na casa pra modi fazê doce, pamonha, quano nós foi i foi escureceno quase fiquei doida, mi deu um medo, agonia, acustumei cu claridêu da nossa rua, tive qui vimbora na mesma hora.*³⁴⁷

³⁴³ BOSI, 1992, p. 17.

³⁴⁴ BOSI, 1992, p. 17.

³⁴⁵ BOSI, 1992, p. 17.

³⁴⁶ CORUMBÁ, Jerônima. *Entrevista*. Catalão (GO), 4/5/2004. 3 horas.

³⁴⁷ ZICA. *Entrevista*. Catalão (GO), 25/8/2004.

Em busca de um futuro promissor para a família, essas pessoas se desfizeram de suas casas e recriaram, releram certos costumes, valores e práticas através de um novo meio de trabalho, como fez o marido de dona Jerônima, oferecendo aos seus filhos o estudo que lhes permite hoje desfrutarem de uma vida tranqüila, graças ao suor do seu trabalho. Para Weil, *o futuro não nos dá nada: nós é que, para construí-lo, devemos dar-lhe tudo, dar-lhe a nossa própria vida*,³⁴⁸ ou seja, alimentar-se das saudades, das recordações do passado não traz mudanças. Segundo Bosi, *todo homem tem uma raiz pela sua participação numa coletividade que conserva vivos alguns tesouros do passado [...]. Cabe-nos desfazer um equívoco: o enraizamento não se alimenta de imagens de um passado idealizado*.³⁴⁹ Weil e Bosi³⁵⁰ remetem-se à idéia de que se prender ao passado dentro de uma outra dinâmica de vida — que, em nosso caso, partiu de escolhas em virtude da influência dos discursos progressistas — não trará as mudanças, as novidades, o futuro promissor se não houver a iniciativa de modificar através da ação, o que pode ser exemplificado na fala de dona Aparecida:

*Quano mudamo pra cá na cidade, minha mãe quasi adueceu porque ela já tava velhinha e morava cum nós, meu pai já tinha murrido, tivemos qui levá ela no hospitar, medicá, pra vê si ela arribava da cama. Ela pidia pra nós vortá, pra deixá ela lá na casa suzinha. Eu falava qui num tinha como, e qui us minino tinha qui istudá, qui a cidade ia sê boa pra nós. Foi uns três ano, inté ela morrê, quereno i pra casa di novo, eu num podia abri mão du futuro dus meus fio, era vida nova, nós cumeçô ganhá dinheiro, meu marido foi trabaia num açogue, hoje nós tem um monte di casa di aluguel, us fio istudado, nós é filiz aqui, cum suó du nosso trabaio e da honestidadi qui Deus abençoa.*³⁵¹

Dessa forma, o campo ficou guardado na memória dos entrevistados ou restrito a visitas em nos fins de semana. O sorriso é franco na descrição de como era a vida em comunidade, mas a tristeza toma conta da feição dos entrevistados quando apontam as dificuldades. Assim, a cidade, barulhenta, suja, promíscua, é também a cidade do progresso, da propaganda, do dinheiro, de diferentes formas de trabalho, de outros horários, dos estudos, do recomeço. As pessoas entrevistadas partiram da zona rural para a cidade de Catalão, que se modificou em um processo contínuo e, por escolha, tiveram de acompanhar esse processo. Porém, a pergunta que nós trouxe inquietação e deu início a esta dissertação vem à tona: será que, em meio a uma sociedade

³⁴⁸ BOSI, 1992, p. 23. Cf. BOSI, E. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo: T.A. Queiroz/Edusp, 1983.

³⁴⁹ BOSI, 1992, p. 23..

³⁵⁰ BOSI, 1992, p. 23.

³⁵¹ MARQUES, Aparecida. *Entrevista*. Catalão (GO). 25/08/2004. 1h e 30 minutos.

constantemente modificada em nome do progresso, não existem crenças, valores, costumes voltados ao sobrenatural, ao subjetivo, à sabedoria popular dos “tempos de antigamente”?

Com efeito, como apontou Weil, o passado não traz alimento, trabalho, estudo. A sociedade — de forma desordenada, aniquiladora ou não — modifica-se em um processo contínuo da história, não sendo possível freá-lo, impedi-lo de acontecer. Mas conceber essa sociedade como distinta da comunidade rural, onde tudo começou, seria desfazer-se da essência cultural das pessoas que de lá vieram. Aí está a raiz que nos liga ao passado por meio das lembranças, dos valores, das crenças que carregamos, mas que não impede as mudanças, que outras formas de trabalho sejam experimentadas, que as crianças freqüentem as escolas, que se acompanhe a moda das novelas etc. O que fomos e aprendemos está imbricado nos pensamentos e nas ações, sobrevivem às mudanças e com elas se relacionam, em um acordo, consigo e com a sociedade, de se aproveitar o que convém: o entrelaçamento do novo — a cidade e os elementos que a permeiam — e do velho — os aprendizados da zona rural — é uma relação evidenciada nas superstições que propomos pesquisar.

Os sujeitos históricos constroem representações que dão sentido a sua sociedade e suas práticas culturais, demonstrando sua forma de ler e conceber o mundo. Entrelaçam o real e o imaginário, formulando suas representações conforme a necessidade e interpretação de cada sociedade, em construções culturais repletas de significados. Ao serem construídas as superstições, os sujeitos estão atribuindo valores, sentidos e significados que possuem variadas razões para serem criadas. [...] *nem são totalmente mito [...] nem história e sim as duas coisas entrecruzadas, [...] esses contos nos oferecem [...] uma oportunidade de investigação da vida social naquilo que ela possui de mais expressivo: a instauração da ordem humana pelo simbólico.*³⁵²

Os sujeitos constroem suas representações para ordenar, dar sentido e significado a sua sociedade. É o modo como elaboram sua cultura e se articulam uns com os outros, inseridos em um mundo que faz sentido e busca ser compreendido pelos sujeitos que o construíram, ressaltando deveres, leis e crenças que fazem parte dessa lógica. As sociedades são lidas de várias formas, sendo necessário considerar sua subjetividade, suas representações, pois estas são construções do próprio mundo social, que elege suas práticas, crenças e valores. A realidade é construída a partir de diferentes

³⁵² LIMA, 1999, p. 29.

grupos sociais, cujas práticas formulam uma identidade, exibindo uma maneira distinta de ser.

Destinadas pelo discurso do senso comum à irracionalidade dos sujeitos da zona rural, as superstições são representações de mundo desses sujeitos, que nelas incorporaram significados que referendam a forma como vivem e se inter-relacionam. A própria troca de experiências possibilitou às superstições se tornarem elementos representativos, não só da cultura popular rural, mas também de todas as sociedades que as formulam segundo suas necessidades. Essas superstições não devem ser contrapostas entre as concepções de racionalidade/civilidade versus a de irracionalidade/universo rural, porém concebidas como representações de mundo elaboradas e reelaboradas pelos sujeitos históricos em resposta a suas inquietudes. As superstições eram — e são — parte essencial da sobrevivência dos sujeitos na comunidade e em relação a suas particularidades. São essas pessoas que fizeram e fazem das superstições sua própria lógica, como códigos partilhados,³⁵³ traços de uma cultura popular rural que, diante de olhos cientificistas e racionais, podem não fazer sentido.

Os historiadores da atualidade, ao se referirem à cultura popular, buscam compreendê-la com

*quase tudo o que possa identificar uma sociedade, seus festejos, trabalhos e manifestações, por perceberem [que] as diversidades entre as sociedades e a própria mudança que se processa nelas, de século em século, justificam a necessidade de entender a cultura como algo construído socialmente e que [...] requer explicação e interpretação social e histórica.*³⁵⁴

Para Chartier,³⁵⁵ é necessário nos afastarmos de conceitos tomados *a priori*, como as clivagens culturais, nas quais a história social da cultura é fundamentada desconsiderando-se as diferenças dos hábitos culturais das sociedades, analisando-as a partir de um recorte social comum a todas. Para o autor, cabe aos historiadores analisar as sociedades em suas particularidades, tendo primeiramente de delimitar a área social a ser pesquisada — na qual circula um *corpus* textual, uma norma cultural —, partindo para a leitura dos códigos, das normas e dos objetos compreendidos e perpetuados pelo grupo social.³⁵⁶ A história sociocultural esqueceu que outros princípios de diferenciação podem justificar as variações culturais. Para Chartier, as configurações culturais,

³⁵³ CHARTIER, 2002, p. 67.

³⁵⁴ MACHADO, 2002, p. 336.

³⁵⁵ CHARTIER, 2002, p. 68.

³⁵⁶ CHARTIER, 2002, p. 68–69.

partindo de materiais supostamente específicos de cada cultura atualmente, reduzem o reconhecimento das diferenças e ignoram o processo pelo qual as normas e os códigos fazem sentido para um corpo textual, que delas se apropria ou a recebe.³⁵⁷ As sociedades são como os *corpus* de textos, que necessitam de leitura e interpretação, considerando suas diferenças e especificidades. Essa leitura *não é somente uma operação abstrata de inteligência: ela usa o próprio corpo, inscrição em um espaço, relação consigo ou com o outro. É por esta razão que devem ser reconstruídas as maneiras de ler próprias a cada comunidade de leitores.*³⁵⁸ Realizada pelos sujeitos históricos, a leitura da sociedade dá-se pela construção das representações coletivas, como *matrizes de práticas que constroem o próprio mundo social.*³⁵⁹

Vinculando-se à noção de representação coletiva de Mauss e Durkheim, Chartier constrói três modalidades de relação com o mundo social: as ligadas ao trabalho de classificação e de recorte, produzindo configurações intelectuais múltiplas, nas quais a realidade é construída por diferentes e contraditórios grupos sociais; as construções sociais que visam exibir uma maneira própria de estar no mundo, reconhecendo-se em uma identidade cultural; e as instituições coletivas e individuais, calcadas em representantes, que marcam a existência do grupo, comunidade ou classe.³⁶⁰ Chartier chama a atenção dos pesquisadores quanto a busca por compreender a cultura e o conjunto de representações construídas pela sociedade em suas particularidades, e não de forma totalizada; seria equívoco considerar a cultura como *instância da totalidade social, situada “acima” do econômico e do social, que supostamente constituem os dois primeiros níveis do edifício.*³⁶¹

Buscamos analisar as histórias de assombrações — os medos, as crenças no lobisomem e nos fantasmas, as simpatias, as benzeções, os feitiços — como necessidade de compreender a cultura como *algo construído socialmente e que, portanto, requer explicação e interpretação social e histórica.*³⁶² Através das leituras que os indivíduos fizeram de sua sociedade, propomos analisar suas concepções e visões de mundo para atingirmos as lembranças do “tempo de antigamente”, que não pode ser repetido, mas que é sentido por homens e mulheres que, por mais que estejam infiltrados em uma

³⁵⁷ CHARTIER, 2002, p. 69

³⁵⁸ CHARTIER, 2002, p. 70.

³⁵⁹ CHARTIER, 2002, p. 72.

³⁶⁰ CHARTIER, 2002, p. 73.

³⁶¹ CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difusão; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990, p. 66.

³⁶² MACHADO, 2002, p. 336.

cultura da cidade, carregam consigo a cultura da zona rural, os ensinamentos dos antigos, sua raiz cultural. Através dos sinais indicados pelos relatos orais, construímos este trabalho à luz das experiências, dos sentimentos e ressentimentos, e pela análise das transformações e permanências. Consideramos os pensamentos, os sentidos e os sentimentos, as representações penetrando no *interior de uma determinada realidade social*, [propondo] *desvendar a lógica de como essas representações foram constituídas e apresentam-se ao público*,³⁶³ considerando que a cultura é processo dinâmico, não se pode pensar em suas transformações como deterioração. A idéia de preservação, de valorização não deve desconhecer mudanças não só na coreografia, mas também no significado de práticas culturais ante as alterações históricas nas quais se insere a cultura.³⁶⁴

³⁶³ MACHADO, 2002, p. 336.

³⁶⁴ MACHADO, 2002.

Considerações finais

COM ESTE TRABALHO, buscamos compreender o universo simbólico construído pela cultura popular constituído de elementos fantásticos, subjetivos e mágicos, introduzidos e compartilhados na esfera da realidade concreta. Como objeto de investigação, estabelecemos a cidade de Catalão e pessoas que residiram, em décadas passadas, na zona rural e se mudaram para a cidade, para que, através dessa mudança de localidade, pudéssemos identificar transformações e sobrevivências das superstições, tão arraigadas aos costumes populares das zonas rurais anteriores à construção da cidade e da sociedade moderna. Perguntamo-nos: o que sobreviveu? O que se transformou? Como se deu o processo de transição.

Em meados da década de 1950, o discurso progressista tem seu ápice na cidade, incitando as pessoas a acreditarem e a fazerem parte da transformação social que estava por acontecer por causa da construção da BR-050, ligando Catalão a grandes centros como São Paulo e, anos depois, Brasília. Com base em decretos da prefeitura de Catalão, periódicos e narrativas de memorialistas locais como Cornélio Ramos, Maria das Dores Campos, e Ricardo Paranhos, observamos a instauração do discurso progressista, que se infiltrou na mente das pessoas, em suas residências, modificando comportamentos, idéias, atitudes e visões de mundo. A zona rural passa a ser vista como o lugar da bestialidade e de “roceiros” sem perspectivas de vida, de crescimento intelectual e financeiro: pessoas predestinadas ao fracasso. Nascidas naquela terra, de seus pais e avós, ali plantavam, colhiam e tinham filhos: alguns faleciam, pela falta de recursos — mas, talvez fosse a vontade de Deus. Deixavam como herança o cabo da enxada e o trabalho braçal.

Entretanto, muitos “roceiros” passaram a considerar a zona rural com base nessa leitura etnocêntrica: buscaram na cidade a oportunidade de crescimento e oportunidades para seus filhos serem “alguém um dia”: médicos, professores, advogados — “doutores”, como eram chamados pela sociedade. Saíram da roça para o centro urbano e ali construíram casas, viram o bairro onde foram residir se modificar: asfalto, água encanada, luz elétrica, armazéns, postos de saúde, esgoto. Apreenderam ofícios diferentes do roçado apreendido com os antepassados, com salário mensal como recompensa pela mão-de-obra.

As donas-de-casa adquiriram bens de consumo modernos e distintos dos usados na zona rural: fogão a gás, em lugar do fogão a lenha; geladeira para conservar a carne, em vez salgá-la ou colocá-la em latões com manteiga de porco; televisão, para manter os moradores dentro de casa, em vez de tocarem viola e contarem histórias de assombração ao redor de fogueiras. Se as mudanças foram muitas; a permanência também foi: práticas, valores, costumes, crenças voltados ao popular e calcadas na ruralidade, na oralidade (suporte para memória) foram trazidos e difundidos na sociedade moderna, que — em discurso — afirmou não se reconhecer nesse passado “bestial”. Simpatias, rezas, canções, práticas são passadas pelos antigos aos descendentes urbanos, que vão às roças, chácaras e fazendas no fim de semana buscar descanso e entretenimento, pois tais lugares, comparados com agitação do centro urbano (busca constante por um “lugar ao sol”, por emprego; o asfalto, o prédio, as lojas; o calor sem a mata para refrescar), são tidos hoje como o lugar de paz, sossego, contato direto com a natureza; lugar de saudade do “tempo de antigamente”.

As superstições constituíram o elo para ligarmos o universo cultural do passado com o do presente: tempos e lugares distintos, peculiares, que, na fala dos entrevistados, possibilitaram-nos observar a dinâmica da cultura popular — seu ritmo constante de transformações, em que as pessoas compõem esse universo cultural ao atribuir significados e valores a suas atitudes, seus pensamentos e seus sentimentos em sua sociedade. A cultura popular ainda se expressa: nos benzedores que exercem a função de curar, abençoar, proteger — sacerdócio natural vindo do sobrenatural transfigurado em algumas pessoas cujo saber “concorre” com o conhecimento universitário das mãos de doutores e cientificistas. A postura dos entrevistados em relação ao passado e ao presente é aproveitar, usufruir o que ambos de melhor tem a oferecer: do passado rural, os valores, as práticas e as crenças, arraigados na sabedoria dos antigos e passados de geração em geração pela oralidade, pelo conhecimento desconhecido de sua autoria e sem comprovação de eficácia; do presente citadino, o conforto e a praticidade do dia-a-dia proporcionados pela luz elétrica e pelo computador, pelas escolas e universidade, pelos postos de saúde e hospitais.

Com este trabalho, buscamos problematizar a complexidade da relação entre campo e cidade pelo viés das superstições, para compreender como o passado vivido na zona rural e o presente citadino teceram relações de conflito e interação. As superstições foram tomadas como via de acesso à memória desses sujeitos, que retomam o passado da zona rural no presente da cidade: outro lugar e outro momento

histórico. Constroem e reconstroem imagens, sentimentos e sofismas de suas vivências passadas e atuais.

Acreditamos que sempre há algo que poderia ser feito, ser dito — e não o foi. Trabalhamos conforme o que as fontes alcançadas nos permitiram conhecer; mas a amplitude do tema sugere que outras discussões poderão surgir: poderá o historiador se debruçar sobre a obra dos memorialistas catalanos para compreender o significado de fotografias que retratam a cidade e pessoas de famílias tradicionais e comuns. Cremos que os problemas e as indagações não foram respondidos em sua totalidade, porque cremos que isso não seja possível. Trata-se de uma abordagem questionável e interminável, mas feita para ampliar a pesquisa histórica. Buscamos compreender os conflitos estabelecidos entre os diferentes universos culturais pesquisados e a postura dos entrevistados quanto ao que permanece do campo e as transformações da cidade. Esperamos que este trabalho seja útil à compreensão da cultura popular através dos indícios deixados pelas pessoas que têm agora suas vidas, seus conflitos e suas alegrias aqui expostos. Estamos cientes de que a história se faz com tudo que o ser humano produziu e produz sem cessar, num ritmo constante: o ritmo da transformação histórica.

REFERÊNCIAS

Fontes de pesquisa

CAMPOS, Maria das Dores. *Catalão: estudo histórico e geográfico*. Goiânia: Bandeirantes, 1976.

PARANHOS, Ricardo. *A obra completa de Ricardo Paranhos*. Biblioteca Municipal de Catalão. Registro 747, data 27/7/1990.

RAMOS, Cornélio. *Colina dos poetas*. Catalão: edição do autor, 1992.

_____. *Catalão: lendas, poesias e histórias*. Catalão: edição do autor, 1997.

Periódicos

ANHANGÜERA. Catalão, ano 1, jun./1934.

BOA SORTE. “Abra seus caminhos”, n. 180, abr./2004.

CATALÃO. Ano 1, n. 12, 30/8/1944.

JORNAL DA FUNDAÇÃO CULTURAL MARIA DAS DORES CAMPOS. Catalão, ano 2, n. 19, jul./2000.

_____. Catalão, ano 3, n. 25, mar./2001.

_____. Catalão, ano 3, n. 30, ago./2001.

_____. Catalão, ano 3, n. 34, dez./2001

_____. Catalão, ano 4, n. 42, set./2002.

_____. Catalão, ano 4, n. 43, out.–nov./2002.

_____. Catalão, ano 5, n. 45, maio–jun.–jul./2003.

_____. Catalão, ano 5, n. 46 (edição especial), 2004.

DIÁRIO DA MANHÃ. Goiânia, sábado, 17 de ago./2002.

GAZETA DE UBERABA. Uberaba, 1º abr./1909.

O GOYAZ. Catalão, n. 610, 29 de mar./1899,

O RAIO. Catalão, ano 1, n. 4, 11 de jun./1933.

O POPULAR. Goiânia, 14 de set./2003.

Editais da prefeitura de Catalão (GO)

Edital n. 1, de 13/4/1937.

Edital n. 2, de 20/12/1937.

Edital n. 3, de 21/12/1937.

Edital n. 4, de 27/12/1937.

Edital n. 5, de 10/1/1938.

Edital n. 6, de 10/1/1938.
 Edital n. 1, de 12/1/ 1938.
 Edital n. 7, de 14/1/1938.
 Edital n. 8, de 9/2/1938.
 Edital n. 9, de 7/3/1938.
 Edital n. 10, de 9/4/1938.
 Edital n. 11, de 30/6/1938.
 Edital n. 12, de 15/7/1938.
 Edital n. 13, de 31/12/1938.
 Edital n. 14, de 31/12/1938.
 Edital n. 1, de 2/1/1939.
 Edital n. 2, de 18/1/1939.
 Edital n. 3, de 23/1/1939.
 Edital n. 4, de 27/1/1939.
 Edital n. 1, de 31/7/1939.

Depoimentos orais

GARCIA, Alda. *Entrevista*. Catalão (GO). 2/5/2004, quase 2 horas. 70 anos, do lar.
 MARQUES, Aparecida. *Entrevista*. Catalão (GO). 25/8/2004. 1 hora e 30 minutos. 80 anos, do lar.
 SILVEIRA, Elvira. *Entrevista*. Catalão (GO), 27/8/2005. 2 horas. 80 anos, do lar.
 SILVEIRA, Nirce Teresinha da. *Entrevista*. Catalão (GO), 28/8/2005. 1 hora e 40 minutos. 78 anos, professora.
 CORUMBÁ, Jerônima. *Entrevista*. Catalão (GO), 4/5/2004. 3 horas. 75 anos, do lar.
 ROSÁRIO. *Entrevista*. Catalão (GO), 30/9/2003 e 25/7/2005. 8 horas. 63 anos, do lar.
 QUIRINO, Mariana. *Entrevista*. Catalão (GO), 1º/10/2003 e 4/7/2005. 4 a 5 horas. 77 anos, do lar.
 QUINTINO, José. *Entrevista*. Catalão (GO), 14/8/2003 e 12/7/2005. 7 horas. 70 anos, aposentado da mineração.
 ROSA, Clemente. *Entrevista*. Catalão (GO), 23/4/2004. 5 horas. 61 anos, aposentado como lavrador rural.
 ZICA. *Entrevista*. Catalão (GO), 25/8/2004. 83 anos.

Referências bibliográficas

AMARAL, Amadeu. A poesia popular de S. Paulo. In: _____. *Tradições populares*. 2ª ed. São Paulo: Hucitec, 1976.

- ANTONACCI, Maria A. *Corpos sem fronteiras. Projeto História*, São Paulo, n. 25, dez./2002.
- ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. 2ª ed. Brasília: ed. da UNB; Hucitec, 1993.
- BLOCH, Marc. *Os reis taumartugos*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- BOLLÈME, Genevière. *O povo escrito*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- BORGES, Valdeci R. *Cenas urbanas: imagens do Rio de Janeiro em Machado de Assis*. Uberlândia: Aspectus, 2000.
- BOSI, Antonio de Pádua. Saberes e práticas de cura no Brasil do final do século XIX: a criminalização dos curandeiros. *Caderno de Pesquisa do CDHIS*, Uberlândia, n. 30, ano 15, 2002.
- BOSI, E. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo: T.A. Queiroz/Edusp, 1983.
- BOSI, Ecléa. Cultura e desenraizamento. In: BOSI, Alfredo. (Org). *Cultura brasileira — tema e situações*. São Paulo: Ática, 1992.
- BRANDÃO, Carlos R. *O que é folclore*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- BRANDÃO, Carlos R. *Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular*. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- BRASIL, Antônio Americano do. *1892–1932: pela história de Goiás*. Goiânia: UFG, 1980. (Coleção Documentos Goianos).
- BRESCIANI, Stella; NAXARA, Márcia. História e memória dos ressentimentos. In: BRESCIANI, Stella; NAXARA, Márcia (Org.). *Memória e (re)sentimento*. Campinas (SP): ed. da Unicamp, s/d.
- BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna. 1500–1800*. São Paulo: Companhia das Letras,
- CAMPOS, Aguinaldo. *Hino de Catalão (GO)*, escrito em 1959. In: CAMPOS, Maria das Dores. *Catalão: estudo histórico e geográfico*. 11ª ed. Goiânia: Bandeirantes, 1979.
- CAMPOS, Maria das Dores. *Catalão: estudo histórico e geográfico*. 11ª ed. Goiânia: Bandeirantes, 1976.
- CANDIDO, Antonio. *Os parceiros do rio Bonito*. 7ª ed. São Paulo: Duas Cidades, 1987.
- CARVALHO, José Murilo de. Coronelismo. In: *Dicionário histórico biográfico brasileiro: 1930–1983*. Rio de Janeiro: Forense, v. I. p. 932.
- CASCUDO, Luis Câmara. *Vaqueiros e cantadores*. Rio de Janeiro: Ouro, 1939.
- CASCUDO, Luis Câmara. *Cinco livros do povo*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1953.
- CASCUDO, Luis Câmara. *Folclore do Brasil*. São Paulo: Fundo de Cultura Brasil–Portugal, 1967.
- CASCUDO, Luis Câmara. *Ensaio da etnografia brasileira*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1971.
- CASCUDO, Luis Câmara. *Tradição*. Ciência de um povo para o estudo das superstições. São Paulo: Perspectiva, 1972.

- CASCUDO, Luis Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1979.
- CASCUDO, Luis Câmara. *Rede de dormir: uma pesquisa etnográfica*. Etnografia e Folclore. Clássicos. Rio de Janeiro: Funarte/INF, 1983.
- CASCUDO, Luis Câmara. *Superstições no Brasil*. São Paulo, Global, 2000.
- CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difusão; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.
- CHARTIER, Roger. O mundo como representação. In: _____. *À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietudes*. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, 2002.
- CHAUÍ, Marilena. *Conformismo e resistência*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- CHAUÍ, Marilena. Cultura do povo e autoritarismo das elites. In: _____. *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*. São Paulo: Moderna, 1981.
- CHAUÍ, Marilena. *Seminários sobre o nacional e o popular na cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- CHAUL, Nash Fayad. Catalão e a política na Primeira República — parte II. In: _____. *História política de Catalão*. Goiânia: UFG, [s/d.]. (Coleção Documentos Goianos, n. 26).
- COELHO, Vaz. Trem de ferro. In: _____. *Vultos catalanos*. 2ª ed. 1959.
- COSTA, Maria Aparecida dos Reis. Benzeção, benzer e curar: práticas e representações culturais. FREITAS, Eliane Martins (Org.). *Produzindo história, pensando o local: a produção monográfica dos alunos do Curso de história*. Catalão: CAC/UFG, 1999.
- DARNTON, Robert. *O grande massacre dos gatos e outros episódios da história cultural francesa*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.
- DURKHEIM, Émile. *Formas elementares de vida religiosa*. São Paulo: Coleção Os Pensadores, 1973.
- ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. 6ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- FAZENDA, Ivani. *A pesquisa em educação e as transformações do conhecimento*. Campinas: Papirus, 1995.
- FIGUEIREDO, Maria Betânia. *A arte de curar*. Cirurgiões, médicos, boticários e curandeiros no século XIX em Minas Gerais. Rio de Janeiro: Vício de Leitura, 2002.
- GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa. Por uma teoria interpretativa da cultura. In: _____. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978.
- GINZBURG, Carlo. Feitiçaria e piedade popular. In: _____. *Mitos, emblemas e sinais-morfologia e história*. 4ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- GOMIDES, J. E. *Nem tudo são flores na Atenas de Goiás*. Dissertação (mestrado em História) — Universidade Católica de Brasília, Brasília, 2003.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice; Revista dos Tribunais, 1990.
- HOBBSAWN. E. J. *Sobre história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. 9ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: ed. da Unicamp, 1992.
- LEITE, Mário Cezar S. Memória e encantamento das águas: vozes e histórias do pantanal de Mato Grosso. *Projeto história*, São Paulo, 22, jun./2002.
- LIMA, Nei Clara de. Lobisomem: o separado que une. *Caderno de Pesquisas do ICHL/ciências humanas*, série Estudos Antropológicos, n. 2, Universidade Federal de Goiás, 1992.
- LOBATO, M. *Urupês*. 36ª ed. São Paulo: Brasilense, 1948, p. 141. (Publicado em 1914 no jornal *O Estado de S. Paulo*.)
- MACHADO, Maria Clara T. Cultura popular: um contínuo refazer de práticas e representações. In: PATRIOTA, Rosângela; RAMOS, Alcides. (Org). *História e cultura: espaços plurais*. Uberlândia: Aspectus/NEHAC, 2002.
- MARCHI, Maria das Dores C. V.; FERREIRA, Áurea Rita A. L. Narrativas pantaneiras: história contada, história vivida. *Projeto história*, São Paulo, n. 22, jun./2002.
- MARTIN-BARBERO, Jesús. *Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia*. Rio de Janeiro: ed. da UFRJ, 1997.
- NAQUET, Pierre Vidal. *O mundo de Homero*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- NAXARA, Márcia R. A construção da identidade, um momento privilegiado. In: *Política e cultura; ANPUH – Revista brasileira de história*. São Paulo: Marco Zero, n. 23/24, set./1991–ago./1992.
- PARANHOS, Ricardo. *Obras completas*. Goiânia: Cerne, 1972.
- PORTELLI, Alessandro. O que faz a história oral diferente. *Projeto história/cultura e representação*, São Paulo, Educ, 1997.
- PORTELLI, Alessandro. A filosofia e os fatos. *Tempo*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, dossiê Teoria e Metodologia, dez./1996.
- PROUST, Marcel. *Projets de preface; contre Sainte-Beuve*. Paris: Gallimard; Plêiade, 1971.
- RAMOS, Arthur. *Estudos de Folk-lore*. Definição e limites. Teorias de interpretação. Rio de Janeiro: Casa do Estudante Universitário, 1949.
- RAMOS, Cornélio. Fragmentos históricos de Catalão. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Goiás*, n. 11, 1986.
- RAMOS, Cornélio. *Catalão: poesias, lendas e histórias*. Catalão: edição do autor, 1997.
- RIBEIRO, Márcia M. *A ciência dos trópicos*. A arte médica no Brasil do século XVIII. São Paulo: Hucitec, 1997.
- SAINT-HILAIRE, August de. *Viagem à província de Goiás*. Belo Horizonte, 1975.
- SAMUEL, R. Teatros de memória. *Projeto história*, n. 14, Educ, 1997.
- SANTOS, Márcia P. O outro imaginado: concepções ressentidas sobre campo e cidade. *OPIS – Revista do NIESC*, v. 2, n. 2, jul.–dez./2002.
- SCHAMA, Simon. *Paisagem e memória*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- SCHWARCZ, Lilia M. *O espetáculo das raças*. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870–1930). 3ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SEIXAS, Jacy A. Os espaços (in) elásticos da memória — memória voluntária e memória involuntária. In: _____. *Razão e paixão na política*. Brasília: ed. da UNB, 2001.

SILVA, Gilvan Ventura. *Reis, santos e feiticeros: Constância II e os fundamentos místicos da Basiléia*. Vitória: Edufes, 2003.

SILVA, Joana A. F. Relações ecológicas e seres fantásticos. *Projeto história*, São Paulo, n. 22, jun./2001.

SILVA, Marcos. Histórias e cultura popular — temas de Câmara Cascudo. In: ENCONTRO REGIONAL DA ANPUH, 15, **Anais...** São Paulo, USP, 4–8 de set./2000.

THOMPSON, E. *A formação da classe operária inglesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

THOMPSON, E. *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

THOMPSON, E. *Os românticos: A Inglaterra na era revolucionária*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

TINHORÃO, José R. *Pequena história da música popular*. Petrópolis, Vozes, 1978.

TINHORÃO, José R. *Música popular: do gramofone ao rádio e TV*. São Paulo: Ática, 1981.

TREM DE MINAS. Côco violado, birola. In: *Cantos gerais*. Araguari: Digital Solutions.

VASCONCELOS, Regina I. Oralidade e tradição oral na Caatinga: experiências do sertanejo cearense com assombrações. *Projeto história — história e oralidade*, São Paulo, n. 22, jun./2002.

WEIL, Simone. *A condição operária e outros estudos sobre a opressão*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1977.

WILLIAMS, Raymond. *Campo e cidade na história e na literatura*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

Bibliografia geral

ARANTES, Antônio. *O que é cultura popular?* São Paulo: Brasiliense, 1990.

BERMAN, Marshall. *Tudo o que é sólido se desmancha no ar: Marx, modernismo e modernização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

CEARENSE, Catullo da Paixão. *Poemas bravios*. 9ª ed. Rio de Janeiro: Bedeschi, 1946. (Coleção Celso Barbos).

DELEMEAUX, Jean. *A história do medo no Ocidente 1300–1800*. Uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DUARTE, Márcia Q. *Raízes rurais na vivência urbana — em busca de referência conceituais*. *Caderno de pesquisa do CDHIS*, Uberlândia, ano 13, n. 26, 2000.

ECO, Umberto. *Como se faz uma tese*. São Paulo: Perspectiva, 1995.

FERREIRA, Jerusa Pires. *Armadilhas da memória*. Salvador: Difusão; Fundação Casa de Jorge Amado, 1991. (Conto e Poesia Popular).

- GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- GINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do bem: feitiçarias e cultos agrários*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: ed. da UFMG; Brasília: representação da UNESCO no Brasil, 2003.
- HOBBSBAWN, E. *A história social do jazz*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- HOBBSBAWN, E; RANGER, Terence (Org). *A invenção das tradições*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- HUNT, Lynn. *A nova História Cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- IANNI, Octávio. *A reinvenção do futuro: trabalho, educação, política na globalização do capitalismo*. São Paulo: Cortez, 1999.
- KHOURY, Yara Aun. Narrativas orais na investigação da história social. Projeto história — história e oralidade, São Paulo, nº22, jun./2001.
- MANGUEL, Alberto. *Uma história da leitura*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- MAGNANI, José Guilherme C. *Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade*. São Paulo: Hucitec/Unesp, 1998.
- MENDONÇA, Sônia R. O ruralismo brasileiro (1888–1931) São Paulo. *Campo e cidade*, 1988.
- MORAIS, Sérgio P. Trabalho e vivências dos carroceiros: modos, tradição e vida. *Caderno do CDHIS*, Uberlândia, ano 13, n. 26, 2000.
- NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Projeto história*, São Paulo, Educ, 1981.
- SANTYOS, José Luiz dos. O que é cultura? In: *Coleção Primeiros Passos*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.
- VEYNE, Paul. *Como se escreve a História*. Brasília: ed. da UNB, 1985.

Monografias, dissertações e teses

- GOLOVATY, Ricardo V. *Martinésia: cultura popular e relações políticas distrito–município (1984–2002)*. 2005. Dissertação (mestrado em História) — Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia.
- INÁCIO, Paulo César. *Violência e progresso: sul de Goiás, início do século*. 1997. Monografia (graduação em História) — Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás/Campus Avançado de Catalão, Catalão.
- KATRIB, Cairo Mohamad Ibrahim. *Nas contas do Rosário: múltiplas vivências da festa em louvor à Nossa Senhora do Rosário em Catalão (1936–2003)*. 2004. Dissertação (mestrado em História) — Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia.
- MACHADO, Maria Clara T. *Cultura popular e desenvolvimento em Minas Gerais: caminhos cruzados de um mesmo tempo (1950–1985)*. 1998. Tese (doutorado em História) — Faculdade de Ciências Humanas, Letras e Filosofia da Universidade de São Paulo, São Paulo.

MENDES, Fátima do Rosário do Nascimento. *Catalão: sua identidade pensada através do imaginário social*. 1995. Monografia (graduação em História) — Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás/Campus Avançado de Catalão, Catalão.

MESQUITA, Sandra Águida de Jesus. *Memórias sobre a BR-050 e a cidade de Catalão (1972–1998)*. 1998. Monografia (graduação em História) — Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás/Campus Avançado de Catalão, Catalão.

NETTO, Ariadna Santana. *Memórias de um memorialista*. 2000. Monografia (graduação em História) — Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás/Campus Avançado de Catalão, Catalão.

OLIVEIRA, Vânia Tomé. *Empresas mineradoras: a construção de um discurso*. 1996. Monografia (graduação em História) — Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás/Campus Avançado de Catalão, Catalão.

SANTOS, Márcia P. *O campo (re)inventado: transformações da cultura popular rural no sudeste goiano (1950–1990)*. 2001. Dissertação (mestrado em História) — Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia.

SILVA, Claudoneire Maria. *Ricardo Paranhos: o papel da memória na cidade de Catalão*. 1996. Monografia (graduação em História) — Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás/Campus Avançado de Catalão, Catalão.

Fontes em meios eletrônicos

WIKIPEDIA. Disponível em:

[http://pt.wikipedia.org/wiki/Catal%C3%A3o_\(Goi%C3%A1s\)](http://pt.wikipedia.org/wiki/Catal%C3%A3o_(Goi%C3%A1s)). Acesso em: 20, maio 2006.