



HUMANIDADES



editora ifg



ATHENEUS
coleção acadêmica

Religião e patriarcalismo na literatura de Bernardo Élis

MARIA APARECIDA DE CASTRO
CAROLINA TELES LEMOS

Enfrentamos aqui o desafio de interpretar três contos da obra de Bernardo Élis com as lentes da Sociologia (da Religião e Rural), da História (Agrária e de Goiás) e de Estudos Literários e de Gênero. Fizemos o recorte de três contos produzidos entre os anos de 1940 e 1960: “Nho-la dos Anjos e a cheia do Corumbá”, “A enxada” e “A virgem santíssima do quarto de Joana”. Escolhemos esses três contos porque eles trazem à tona a religiosidade do homem e da mulher rural, bem como a opressão, a violência da configuração cultural patriarcal coronelista do mundo rural goiano. São contos tradicionais, no sentido de terem início, meio e fim, de apresentarem o catolicismo rústico e o patriarcalismo-coronelismo como feições inerentes às paisagens rurais goianas.

A literatura de Élis é ficção, criação, imaginação, mas é igualmente “um espelho”, em que se enxergam os mais profundos recônditos da realidade sociocultural e a vivência da religião no mais íntimo dos sujeitos que habitam o mundo rural goiano. Destacamos que a forma de se perceber a religião nesta análise não é de um ponto de vista teológico, mas fenomenológico. Dessa forma, será possível constatar como a literatura e os contos de Élis, mais especificamente, são um espaço privilegiado de expressão do religioso. Aqui, a hermenêutica literária é uma ferramenta metodológica utilizada no esforço de decifrar o mundo rural de Élis e adentrar ao que há de mais profundo e camuflado na sua ficção, procurando trazer à luz o que está à sombra.



editora ifg

Religião e patriarcalismo na literatura de Bernardo Élis

MARIA APARECIDA DE CASTRO
CAROLINA TELES LEMOS



ATHENEUS
coleção acadêmica



HUMANIDADES

Religião e patriarcalismo na literatura de Bernardo Élis

**MARIA APARECIDA DE CASTRO
CAROLINA TELES LEMOS**



editora ifg

ISBN 978-85-67022-65-9

© 2022 Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás.

Os textos assinados, no que diz respeito tanto à linguagem quanto ao conteúdo, não refletem necessariamente a opinião do Instituto Federal de Goiás. As opiniões são de responsabilidade exclusiva dos respectivos autores.

É permitida a reprodução total ou parcial desde que citada a fonte.

| | |
|--|--|
| C355r | <p>Castro, Maria Aparecida de Religião e patriarcalismo na literatura de Bernardo Élis / Maria Aparecida de Castro e Carolina Teles Lemos. - Goiânia: Editora IFG, 2022.</p> <p>176 p. (Coleção Atheneus)</p> <p>ISBN 978-85-67022-64-2 (digital) ISBN 978-85-67022-65-9 (impresso)</p> <p>1. Religiosidade. 2. Sociedade goiana. 3. Patriarcalismo. 4. Bernardo Élis. I. Lemos, Carolina Teles. II. Título. III. Coleção.</p> <p style="text-align: right;">CDD 211</p> |
| <p style="text-align: center;">Catalogação na publicação: Maria Aparecida Rodrigues de Souza – Bibliotecária-documentalista – CRB-1/1497</p> | |

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás

Editora IFG

Avenida C-198, Qd. 500, Jardim América

Goiânia/GO | CEP 74270-040

(62) 3237 1816

editora@ifg.edu.br

Sumário

| | |
|--|------------|
| Prefácio | 11 |
| Apresentação | 15 |
| 1. Cultura rural: religião e patriarcalismo | 19 |
| A religião | 19 |
| Religião na cultura rural: catolicismo rústico | 29 |
| Pobreza e dominação no cotidiano rural | 37 |
| Patriarcalismo rural e coronelismo | 44 |
| Coronelismo em Goiás | 61 |
| 2. A literatura de Bernardo Élis | 75 |
| A literatura e a construção da realidade | 75 |
| A literatura de Élis | 78 |
| Goiás no “tempo” dos três contos de Élis | 89 |
| Diálogos da literatura de Élis com a cultura rural goiana | 95 |
| 3. Religião e patriarcalismo na literatura de Bernardo Élis | 99 |
| Nhola dos Anjos: a força feminina ante o caos | 101 |
| A água no universo de Nhola dos Anjos: fonte de vida e sofrimento | 111 |
| Joana e a virgem | 116 |
| Joana e a dominação masculina | 125 |
| Piano e a enxada: hipérbole trágica do coronelismo em Goiás | 136 |
| Pobreza rural: recurso de dominação do coronelismo | 146 |
| Considerações finais | 151 |
| Referências | 159 |

*Do chão levantam-se os homens
[e as mulheres] e as suas esperanças
Também do chão pode levantar-se
um livro, como uma espiga de trigo
ou uma flor brava.*

José Saramago

*A meu irmão Nino,
“pedaço arrancado de mim”, na
lembança do seu sorriso com
minha saudade doída.*

*Com amor a minha mãe,
Maria Candida e a meu pai,
José Ribeiro, que vivem no melhor de mim.*

Prefácio

As principais transformações sociais, culturais e econômicas ocorreram em Goiás principalmente a partir do século XX. Com seus 640 mil quilômetros quadrados, incrustado no centro geográfico do Brasil, o estado de Goiás é potencialmente importante na relação comercial sul-norte e não pode ser visto, até o início desse século, como uma unidade econômica (CAMPOS, 1985).

A construção da estrada de ferro ligando o sul do estado de Goiás à cidade de São Paulo foi um marco histórico com repercussões socioculturais e principalmente econômicas. De início, os maiores beneficiários foram os comerciantes que podiam importar produtos industrializados do Sudeste do Brasil. Também se beneficiaram os produtores de cereais (arroz basicamente), que podiam ampliar suas lavouras, uma vez que São Paulo era um grande demandador do produto. A industrialização do Sudeste acelerou as transformações da agricultura em Goiás (PIETRAFESA, 2002).

À medida que o capital industrial urbano ampliou suas relações de trabalho, a agricultura ampliou suas relações com esse capital, seja porque o meio rural necessitava de insumos e infraestrutura, seja porque se demandava dele o atendimento à demanda de alimentação das populações urbanas. Tal processo é semelhante ao identificado por Candido (1997), quando reflete sobre a monetarização da vida dos “caipiras” no município de Bofete (Rio Bonito), em São Paulo.

Se, por um lado, a história de ocupação do estado de Goiás parece tão linear, pacífica, quase harmoniosa (numa perspectiva durkheimiana); por outro, também é marcada por um conjunto de disputas. O espaço rural brasileiro e goiano tem sido palco de conflitos permanentes.

Na metade do século XIX (1850), a elite agrária apresentou ao país a “Lei de Terra”, inviabilizando acesso a esse meio de produção à população despossuída de renda, dinheiro ou riqueza. Trinta e oito anos depois (1888), os escravos, parcela significativa da população, “ganharam” o induto,

a “abolição da escravatura”, ou, para sermos mais precisos, “ganharam” a liberdade para serem trabalhadores e não possuidores e, assim, venderem sua força de trabalho. Sem acesso aos meios de produção não há liberdade.

O latifúndio transformou as terras de trabalho em terra de negócio, abrindo uma sequência de conflitos com camponeses. Esse setor econômico pautou a conjuntura regional e nacional e as interfaces com disputas por hegemonias, na sociedade civil ou na sociedade política, consolidando atores sociais e identificando agentes protagonistas.

Destaca-se que a classe dirigente agrária construiu sua hegemonia numa relação de mando e consentimento a partir do uso e da posse das terras, criando condições coercitivas de controle sobre os camponeses, em particular, e sobre a sociedade civil, em geral, seja do ponto de vista cultural (ideológico), seja político-econômico (Estado e suas instâncias). O controle da sociedade civil e da sociedade política interferiu diretamente no bloco que exerceu e exerce a hegemonia (GRAMSCI, 1979, 2002), o que se aplica também à situação em Goiás.

Eis o contexto sociocultural e econômico em que Bernardo Elis foi buscar inspiração para a construção de sua literatura. Ele assumiu o compromisso de tirar da invisibilidade os camponeses explorados pelos coronéis da terra. Utilizou, com maestria, a cultura camponesa e a categoria da religiosidade popular para dar voz a esses atores sociais.

Escolheu um caminho espinhoso, doloroso, o do sofrimento, da sujeição, da abdicação da própria vida de seus personagens, para denunciar a situação de controle em que os camponeses eram colocados. Revela-se, ao mesmo tempo, que, para sobreviver, esses sujeitos invisibilizados consentiam com a situação de extrema exploração a que eram submetidos. Mais do que subordinação do pobre aos desejos dos coronéis da terra, Élis nos apresentou, em sua literatura, como as famílias de “bem” (ou bens), brancas e prósperas, valeram-se de “métodos não muito ortodoxos” para se afortunarem por meio das riquezas das terras goianas.

O estudo, ora apresentado por Maria Aparecida de Castro e Carolina Teles Lemos, identificado, com muita propriedade, como uma leitura “científica”

da literatura de Bernardo Élis, analisou três contos produzidos pelo autor entre os anos de 1940 e 1960: “Nhola dos Anjos e a cheia do Corumbá”, que narra o caos da vida ribeirinha da personagem e de sua família na relação entre sobrevivência humana e natureza; “A enxada”, que representa a saga “surreal” de Supriano, o Piano, em busca de uma ferramenta de trabalho (justamente a enxada) para cumprir o trato feito com um coronel; “A virgem santíssima do quarto de Joana”, que apresenta a vida trágica de Joana, moça órfã, subjugada à tirania, pelo medo, pelo silêncio a que foi submetida.

As autoras nos alertam a fazermos a leitura desses três contos em sua íntegra, “pois só assim o(a) leitor(a) poderá acompanhar nosso olhar sobre a brutalidade e a pujança dessas três narrativas de Bernardo Élis”. Fiz o percurso sugerido por elas e corroboro a importância de ler os contos para compreender a literatura de Élis como espelho da formação sócio-histórica e cultural de Goiás. Leiam os três contos e depois leiam o texto da Cida e da Carolina, composto com o rigor teórico necessário aos estudos acadêmicos, tão criticados pelo atual *establishment* político brasileiro.

Prof. Dr. José Paulo Pietrafesa

FACULDADE DE EDUCAÇÃO/UFG

Referências

CAMPOS, Francisco Itami. *Questão agrária: bases sociais da política goiana (1930-1964)*. Tese (Doutorado em Ciências Políticas) – Departamento de Ciências Sociais, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1985.

CANDIDO, Antonio. *Os parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida*. São Paulo: Ed. 34, 1997.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. v. 5.
_____. *Os intelectuais e a organização da cultura*. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

PIETRAFESA, José Paulo. *A grande travessia: agricultura familiar e qualidade de vida*. Tese (Doutorado em Sociologia) – Departamento de Sociologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2002.

Apresentação

Iniciamos esta obra dialogando com a afirmação de Candido (1972, p. 803) de que “a literatura é uma transposição do real para o ilusório por meio de uma estilização formal da linguagem, que propõe um tipo arbitrário de ordem para as coisas, os seres, os sentimentos. Nela se combinam um elemento de vinculação à realidade natural ou social”. Assim, a literatura pode espelhar a sociedade, embora não seja só seu espelho, pois é uma criação linguística e estética livre de amarras. Se for a transposição do real e, como a religião, contiver e expressar o ethos de uma determinada população (GEERTZ, 1989),¹ sendo, portanto, parte e expressão desse real, a produção literária se apresenta como um espaço passível de análise do religioso e do real que ele contém e expressa.

Por essa razão, vemos na análise do elemento religioso na literatura uma porta de entrada para compreender mais profundamente a inter-relação entre religião e sociedade. A partir de tal pressuposto, visamos demonstrar como essa inter-relação se realiza no espaço literário por meio de um estudo da visão de mundo do autor ante a sociedade na qual se insere e da qual ele fala em suas obras.

Enfrentamos aqui o desafio de trazer à luz, de interpretar três contos da obra de Bernardo Élis com as lentes da Sociologia (da Religião e Rural), da História (Agrária e de Goiás) e de Estudos Literários e de Gênero. Na nossa perspectiva, a literatura de Élis é ficção, criação, imaginação, mas é igualmente “um espelho”², em que se enxergam os mais profundos recônditos da realidade sociocultural e a vivência da religião no mais íntimo dos sujeitos que habitam o mundo rural goiano.

É essa dupla perspectiva da religião – como realidade sociocultural e como experiência profunda da subjetividade dos sujeitos – que exploramos

¹ O ethos de um povo é o tom, o caráter e a qualidade da sua vida “e sua visão de mundo” (Geertz, 1989, p.103).

² Algumas palavras e expressões aparecerão entre aspas, denotando a multiplicidade de interpretações possíveis para as mesmas.

neste livro. Consideramos a literatura de Élis não só como espelho mas também como registro, documento histórico no qual os(as) goianos(as) podem ver sua gênese cultural, podem se ver.

Destacamos que a forma de se perceber a religião nesta análise não é de um ponto de vista teológico, mas fenomenológico. Dessa forma, será possível constatar como a literatura e os contos de Élis, mais especificamente, são um espaço privilegiado de expressão do religioso. Aqui, a hermenêutica literária é uma ferramenta metodológica utilizada no esforço de decifrar o mundo rural de Élis e adentrar ao que há de mais profundo e camuflado na sua ficção, procurando trazer à luz o que está à sombra.

Esta pesquisa se alicerça na hermenêutica de textos literários na forma de conto, que “é uma narrativa mais curta, que tem como característica central condensar conflito, tempo, espaço e reduzir o número de personagens” (GANCHO, 2001, p. 8). Porém, essa condensação das categorias não o impede de ter complexidade.

Assim, para adentrar as “sombas” e jogar luz sobre o texto de Élis, utilizamo-nos da hermenêutica literária como uma metodologia de investigação, cuja função é “transformar tudo aquilo que ultrapassa a compreensão humana em algo que essa inteligência consiga compreender” (PALMER, 2015, p. 23). Nessa perspectiva, a leitura de um texto literário está marcada pela subjetividade, pela complexidade de interpretar a intensão e o contexto em que a palavra foi produzida (CANDIDO, 1987, p. 20). A interpretação evidencia um novo olhar, “uma relação nova, que através dela se estabeleceu entre as palavras, as coisas e sua ordem – tudo isso pode ser agora trazido à luz” (FOUCAULT, 1990, p. 328).

Nesta leitura científica da literatura de Bernardo Élis, fizemos o recorte de três contos que foram produzidos entre os anos de 1940 e 1960. Os contos são: “Nhola dos Anjos e a cheia do Corumbá”, que narra o caos da vida ribeirinha de Nhola dos Anjos e sua família; “A enxada”, que representa a saga surreal de Supriano, o Piano, em busca de uma enxada, e “A virgem santíssima do quarto de Joana”, que apresenta a vida trágica de Joana, moça órfã, engolida pela tirania, pelo medo, pelo silêncio. Os dois primeiros estão no livro *Melhores contos: Bernardo Élis* (2003) e o último está no livro *Ermos e gerais* (2005). Alertamos para a importância da leitura

desses três contos na íntegra, pois só assim o(a) leitor(a) poderá acompanhar nosso olhar sobre a brutalidade e a pujança dessas três narrativas de Bernardo Élis.

Escolhemos esses três contos porque eles trazem à tona a religiosidade do homem e da mulher rural, bem como a opressão, a violência da configuração cultural patriarcal coronelista do mundo rural goiano. São contos tradicionais, no sentido de terem início, meio e fim, de apresentarem o catolicismo rústico, conforme definido por Queiroz (1973), e o patriarcalismo-coronelismo como feições inerentes às paisagens rurais goianas.

Entendemos que, de modo geral, na criação literária de Bernardo Élis, e, especificamente, nos três contos analisados, está presente uma forte carga de crítica política e social. Nas décadas de 1940 e 1950, Élis militou no Partido Comunista em Goiás. Segundo Almeida (2003), essa militância explica o caráter de protesto presente em sua literatura e mostra quão engajada na realidade de seu tempo eram a vida e a obra do autor. Seu posicionamento político e sua militância de esquerda reverberam em sua criação estética.

Nos contos em destaque, Élis faz uma profunda e velada crítica à opressão sorrateira do patriarcalismo e à ação violenta do coronelismo em Goiás, que impõe às populações rurais um processo de empobrecimento crescente que leva à desumanização. São contos trágicos, que trazem em vivas cores a estética da dor, da feiura da miséria humana em toda sua pujança. Trazem o modo de vida das populações rurais goianas da primeira metade do século XX, como espaço fecundo para análise da religião (catolicismo rústico) e do *modus operandi* patriarcalista-coronelista que engendraram o processo histórico de formação da sociedade goiana e que ecoam na realidade sociocultural e econômica de Goiás, nos dias de hoje, no século XXI.

Adentramos as profundezas das entrelinhas do texto bernardiano para investigarmos o papel da religião no constructo sociocultural goiano e para buscarmos explicações sócio-históricas, culturais e econômicas para a configuração patriarcalista-coronelista do *ethos* da cultura goiana. Enxergamos a literatura de Élis como um documento histórico, sociológico, carregado da complexidade, da densidade da vida e da cultura rural goiana,

observando, como Oliveira (2008), que a literatura leva a uma compreensão do mundo, a uma compreensão da vida e da morte.

Nesse sentido, cabe ressaltar que “todo leitor é, quando está lendo, um leitor de si mesmo. A obra não passa de uma espécie de instrumento óptico oferecido ao leitor a fim de lhe ser possível discernir o que, sem ela, não teria certamente visto em si mesmo” (PROUST, 2004, p. 297). A literatura de Bernardo Élis é, neste estudo, uma espécie de instrumento óptico, de que trata Proust (2004). É a lente que utilizamos para ler o processo sócio-histórico que configurou o *ethos* da cultura goiana. Através das lentes de sua literatura, perscrutamos o universo rural trágico, escatológico, onde (sobre)vivem e resistem seus sombrios personagens.

Enxergamos o catolicismo rústico e o patriarcalismo-coronelismo, postos à mostra nos três contos em destaque, como princípios formadores presentes na gênese do *ethos* goiano, convertendo-se em fatores explicativos elementares das razões pelas quais a sociedade e a cultura goianas são como são.

Esclarecemos que, em nossa análise, entendemos que o coronelismo e o patriarcalismo, embora sejam fenômenos distintos, sendo que o último é um fenômeno de amplo espectro, que perpassa os mais profundos estratos da cultura, dialogam entre si e se entrecruzam permanentemente, no sentido de que se constituem em padrões ideológicos de dominação, transmitidos historicamente. Embora a ênfase do coronelismo esteja no domínio político-econômico local, tanto o patriarcalismo quanto ele próprio assentam-se no mando arbitrário e, muitas vezes, violento, do masculino: seja em termos de gênero, seja em termos políticos e econômicos.

A abordagem metodológica utilizada nesta pesquisa foi qualitativa, por meio de estudo bibliográfico e análise teórica. Para Gil (2007), ao teorizar-se sobre os dados, produz-se o confronto entre a abordagem teórica e o que a investigação aporta de singular como contribuição. Com o amparo das teorias sociológicas no que tanje à religião e ao mundo rural, e dos estudos sobre literatura e gênero, os dados foram tratados qualitativamente.

Desejamos que você, leitor(a), possa fazer a viagem que fizemos, embalado(a) pelo sabor, às vezes amargo, mas sempre muito rico, da literatura de Bernardo Élis.

Cultura rural: religião e patriarcalismo

Entendemos a religião, o catolicismo rústico e o patriarcalismo-coronelismo como sistemas simbólicos intrínsecos à cultura rural. Analisamos a religião como um sistema simbólico estruturado, que funciona como fundamento de estruturação, o qual constrói a experiência, ao mesmo tempo que a expressa (BOURDIEU, 1998).

A religião

A religião é um sistema simbólico que organiza o mundo do sujeito, e está “predisposta a assumir uma função ideológica, função prática e política de absolutização do relativo e legitimação do arbitrário” (BOURDIEU, 1998, p. 46). É um sistema estruturante, que constitui a própria estrutura do tecido social, além de ser um sistema simbólico integrante da tessitura social. Os sistemas simbólicos são passíveis de uma análise estrutural com vistas a isolar a estrutura imanente de cada produção simbólica. Bourdieu (2010, p. 9) enxerga que os sistemas simbólicos são

instrumentos de conhecimento e de comunicação, [e], só podem exercer um poder estruturante porque são estruturados. O poder simbólico é um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem *gnoseológica*: o sentido imediato do mundo [e, em particular do mundo social].
(acréscimos nossos)

A religião, como sistema simbólico estruturante, tem o poder de construir a realidade e dar sentido para o mundo, para a vida do sujeito. Trata-se de um dos aspectos da cultura que constrói e, ao mesmo tempo, expressa a cultura. Para Geertz (1989), a cultura é uma teia de significados no qual o homem (e a mulher) acha-se envolto(a). Significados esses que comportam as mais diversas práticas, representações e simbolismos. Para Sanchis (2008, p. 77), religião é cultura, contudo

religião não se confunde simplesmente com cultura. É cultura no superlativo. Põe em jogo uma totalidade, e sob o prisma do absoluto. Totalidade do mundo, explicação a mais global, em princípio sem resto. E que implica, ao mesmo tempo, dinamismo para viver e balizamento para o engajamento nesta vida.

A relação com o sagrado e com as práticas religiosas dos sujeitos diz muito do tipo de sociedade onde vivem e em que tipo de sociedade esses mesmos sujeitos gostariam de viver. É a experiência do sagrado (e, antes da experiência, a categoria definidora do sagrado), que permite identificar o campo da religião. Pois é ela que organiza essa experiência coletiva: delinea e define um universo simbólico polarizado pela oposição sagrado/profano (SANCHIS, 2008). Durkheim (2006, p. 2) afirma que,

antes de tudo, a vida religiosa supõe a ação de forças *sui generis*, que elevam o indivíduo acima dele mesmo, que o transportam para um meio distinto daquele no qual transcorre sua existência profana, e que o fazem viver uma vida muito diferente, mais elevada e mais intensa. O crente não é somente um homem que vê, que conhece coisas que o descrente ignora: é um homem que pode mais.

As crenças, as práticas religiosas dos seres humanos são construídas e expressas culturalmente. Se quisermos adentrar os traços mentais de determinada cultura, adentrar os lugares onde a religião está mais camuflada, e levá-la para o mundo bem iluminado das coisas observáveis, precisamos chegar ao *ethos* dessa determinada cultura (GEERTZ, 1989). A religião está profundamente articulada ao *ethos*. Geertz (1989, p. 96) afirma que

a força de uma religião ao apoiar os valores sociais repousa, pois, na capacidade dos seus símbolos de formularem o mundo no qual esses valores, bem como as forças que se opõem à sua compreensão, são ingredientes fundamentais.

Como sistema simbólico, a religião contribui para a imposição camuflada dos princípios de estruturação da percepção do mundo social, na medida em que impõe um sistema de práticas e de representações, cuja estrutura está objetivamente fundada, em princípio, na divisão política apresentada como uma estrutura natural-sobrenatural do cosmo (BOURDIEU, 1998).

Ao afirmar que “a religião fornece ao sujeito justificativas de existir em uma determinada posição social”, Bourdieu (1998, p. 48) nos dá uma indicação de seu papel na cultura rural patriarcalista-coronelista goiana: “O interesse que um grupo ou uma classe encontra em um tipo determinado de prática religiosa é devido ao poder de legitimação do arbitrário contido na religião”. Bourdieu (1998, p. 54, grifo do autor) afirma ainda que

uma prática (ou ideologia religiosa), por definição, só pode exercer o efeito propriamente religioso de mobilização (correlato ao efeito de consagração) na medida em que o interesse político que a determina e sustenta subsiste dissimulado em face tanto daqueles que a produzem como daqueles que a recebem, a “crença” na eficácia simbólica das práticas e representações religiosas faz parte das condições da eficácia simbólica das práticas e das representações religiosas.

Além de legitimar o arbitrário, a religião “inculca um sistema de práticas e de representações consagradas cuja estrutura (estruturada) reproduz sob forma transfigurada” (BOURDIEU, 1998, p. 47). Neste estudo, aproximamo-nos da perspectiva bourdieuana da religião, entendida como um sistema que atua de forma transfigurada, dissimulada, camuflada, muitas vezes irreconhecível, na estrutura das relações econômicas e sociais, do universo rural goiano.

Durkheim (2006) nos auxilia na compreensão do fenômeno religioso no mundo bernardiano, ao afirmar que, para compreender o fato religioso,

é preciso enxergar a verdadeira consistência dos fenômenos que contribuem para modelar a vida social e os costumes, que provocam profundamente os sujeitos e os grupos humanos e que lhes fornecem orientações para a ação. Todo grupo humano é levado a forjar, a partir das experiências concretas que atravessa historicamente, e em função de seus recursos cognitivos próprios, hipóteses explicativas que lhe permitem dar um sentido às situações que vive e partilhar, entre seus membros, essas significações.

Para Durkheim (2006), a verdadeira função da religião não é nos fazer pensar, enriquecer nosso conhecimento, mas nos fazer agir, nos ajudar a viver. E nem isso a religião faz no trágico mundo rural de Élis, pois ela não ajuda, nem dá força para viver. Ela está no bojo da tragédia sem escapatória que ceifa a vida de Nhola dos Anjos, Joana e Piano.

Desafiamo-nos a ler o que há de mais recolhido e silencioso nas ações desses três personagens que vivem num contexto rural sufocante, marcado pela dominação e pela violência. Segundo Salles (2003, p. 177), nos três contos em destaque, Élis consegue “refletir um contexto agro-pastoril-latifundiário, com raro equilíbrio entre as transformações estético-literárias, e as vivências e experiências mais fundas, de um contexto vivo e oprimido pelo sistema socioeconômico”.

Foi esse contexto agro-pastoril-latifundiário, vivo e oprimido pelo sistema socioeconômico, que nos possibilitou uma leitura da gênese do *ethos* da cultura goiana, visto que tanto o catolicismo rústico, quanto o patriarcalismo-coronelismo têm sua gênese intrínseca ao mundo rural, à cultura rural.

Diferentes grupos sociais possuem diferentes necessidades religiosas. Uns precisam mais que outros da religião, ou de determinado tipo de religião, como fornecedora de sentido para suas vidas. “As pessoas contam com a religião para que lhes forneça justificativas de existir, [...] com tudo que faz parte de sua condição de vida” (LEMOS, 2012, p. 8-9).

A religião legitima situações e posições sociais dos personagens ficcionais criados por Élis e, como o universo e os personagens bernardianos estão colados à realidade sociocultural do campo goiano, por conseguinte, a religião legitima também situações e posições sociais dos sujeitos históricos

das áreas rurais goianas. Assim, ao analisarmos o lugar da religião no universo rural de Élis, estamos também analisando seu lugar na realidade empírica do mundo rural goiano.

As práticas religiosas de Nhola dos Anjos, Joana e Piano apontam para uma resignação submissa diante de uma caótica realidade sociocultural. Em nada apontam para a busca de alguma saída de uma situação de miserabilidade e de sofrimento. Nesse contexto, a religião legitima o arbitrário socialmente produzido, legitima a submissão e a acomodação desses três personagens.

No mundo de Élis, ela (a religião) não passa de um sufocado e frágil pedido de socorro que não é ouvido. A vida bernardiana traz a marca da tragédia sem solução, o estigma do medo, do desamparo, da solidão, da morte, que são companhia constante de Nhola dos Anjos, Joana e Piano. Nesse cenário, os ecos da violência e da dor suplantam as vozes que entoam frágeis pedidos de socorro aos(às) santos(as) de devoção.

A religião é, precariamente, o único aspecto da vida dos três personagens que lhes dá acesso a alguma esperança e segurança, graças ao fato de possuir uma capacidade única de

situar os fenômenos humanos em um quadro cósmico de referência [...] que serve para manter a realidade. As construções da atividade humana, intrinsecamente precárias e contraditórias, recebem, assim, a aparência de definitiva segurança e permanência. (BERGER, 1985, p. 48-49).

Historicamente, a religião é o mais amplo instrumento de manutenção da realidade social. No processo de socialização, seu discurso é um poderoso instrumento que mantém o sujeito dentro da dinâmica da existência social. Ao estabelecer uma ligação sagrada entre o ser humano e o cosmos, ela redimensiona as ações humanas. “A religião é a ousada tentativa de conceber o universo inteiro como humanamente significativo” (BERGER, 1985, p. 41).

A religião é maior que todas as instituições, pois confere significado à vida do ser humano (CASTRO, 2011). Ela sempre traduz “alguma necessidade humana, algum aspecto da vida, quer individual, quer social”

(DURKHEIM, 1989, p. 30). A religião é buscada pelo ser humano para resolver algum problema na concretude da vida.

“O homem não é um ser abstrato, acovardado fora do mundo” (MARX, 2004, p. 45). Para entender o ser humano, é preciso olhá-lo na materialidade da vida, entender como e onde ele vive cotidianamente e em que acredita. Para Geertz (1989), ao recorrer aos símbolos religiosos, o ser humano busca uma garantia cósmica de compreender o mundo. O simbolismo religioso relaciona a existência humana com suas dores, sua perplexidade moral, a uma esfera mais ampla de poder, que nas religiões tribais reside no poder das imagens, nas religiões místicas na força inegável da experiência supersensível e nas religiões carismáticas, no poder persuasivo de uma figura extraordinária.

A religião no universo rural goiano é o catolicismo rústico que legitima as relações degradadas impostas pelo patriarcalismo-coronelismo, e, ao mesmo tempo, é o fio de esperança, que sustenta a vida dos pobres rurais que não veem outra saída, a não ser pedir socorro aos(as) santos(as) de devoção. É sobre o lugar do catolicismo rústico no universo rural bernardiano, como um reflexo da realidade das áreas rurais goianas, que queremos jogar luz.

No mundo rural goiano está a gênese do *ethos* patriarcalista-coronelista da cultura (cf. GEERTZ, 1989)³ goiana. Enxergamos o clientelismo e a corrupção como heranças da dinâmica, do *modus operandi* do patriarcalismo-coronelismo, e como traços inerentes ao *ethos* da cultura brasileira e goiana.

O trágico universo rural bernardiano bebe na realidade rural goiana e não possibilita aos homens e mulheres pobres, que ali habitam desenvolver suas capacidades. É um universo que não permite o desenvolvimento das potencialidades dos sujeitos sociais, corroborando a afirmativa de Weber (1991) de que o contexto social pode “esmagar” toda e qualquer

³ O amplo e complexo conceito de cultura nesse contexto refere-se a um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas, em formas simbólicas por meio das quais os homens (as mulheres) comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida (GEERTZ, 1989).

potencialidade humana. O contexto bernardiano deforma e fragmenta as almas dos que lá habitam. Para Weber (1991), a ação humana é racional, mas dotada de um significado subjetivo por quem a executa, é a ação que orienta o comportamento, além de ordenar as crenças e valores do sujeito, para lhe garantir estabilidade tanto psicológica, quanto social. Weber (1991, p. 314) afirma que

são os últimos e supremos juízos de valor que determinam a ação e conferem sentido e significado à vida e que são percebidos como objetivamente válidos. É preciso dar atenção aos condicionamentos internos da ação dos homens para tratar dos problemas trazidos por sua inserção em constelações sociais que podem desenvolver suas capacidades ou deformar, fragmentando, suas almas.

Quando investigamos a religião na literatura de Élis, refletimos sobre a religião popular no universo rural. Refletimos sobre um catolicismo leigo, rústico, que se (con)funde com a gênese da sociedade goiana. Tratamos aqui da presença da religião na cultura popular. Brandão (2007, p. 19) afirma que entre tantos elementos que compõem a cultura popular, a religião talvez seja o melhor caminho para compreendê-la:

ali ela [a religião] aparece viva e multiforme e, mais que em outros setores de produção de modos sociais da vida e de seus símbolos, ela existe em franco estado de luta acesa, ora por sobrevivência, ora por autonomia, em meio a enfrentamentos profanos e sagrados entre o domínio erudito dos dominantes e o domínio popular dos subalternos.

Para o sujeito popular, a religião é o explicador mais usual e mais acreditado. Nas formas populares de cultura, não há esferas que não estejam abrangidas e significadas pelos valores do sagrado.

É na religião que os proletários e, sobretudo, os camponeses, criam suas crenças mais duradouras, derivando-as da docência erudita, das igrejas ou recriando-as segundo suas próprias experiências em todos os setores de trocas sociais. (BRANDÃO, 2007, p. 20).

A religião popular, cuja origem advém do processo colonizador, é um dos pontos-chave no entendimento do universo rural goiano, que está visceralmente impregnado pela religiosidade popular. É o cotidiano desse universo trágico e impregnado pela religião popular que nos é revelado pela literatura bernardiana, Sanchis (2008, p. 10) afirma que expressões como: “se Deus quiser” e “vá com Deus!”, permeiam o cotidiano dos(as) brasileiros(as). Deus e fé marcariam, assim, a religiosidade mínima do povo brasileiro.

Estudar a religião popular como manifestação coletiva pode ser um caminho profícuo para a compreensão da cultura de determinado contexto sócio-histórico. Segundo Marx (1982, p. 45):

É muito mais fácil descobrir o cerne terreno das nebulosas representações religiosas, analisando-as, do que seguindo o caminho oposto, descobrir a partir da vida real, as formas celestiais correspondentes a essas relações.

Ao explicar a ordem social do sagrado, desvenda-se o lugar onde o político é mais extraordinário. Brandão (2007) destaca o poder da religião de ocultar, sob seus símbolos, os interesses terrenos de seus produtores sociais. Oliveira (1985) ressalta que a função de legitimação da religião se realiza na medida em que se têm claro quais são os interesses religiosos a que estão ligados os agentes sociais. Interesses e necessidades estão sempre camuflados em todas as práticas religiosas.

Assim, no intuito de tirar as práticas religiosas, o patriarcalismo-coronelismo das sombras, no texto bernardiano, acionamos o pensamento de intérpretes clássicos da religião na sociedade, na cultura, com ênfase no pensamento de Bourdieu (1998, 2010), para quem a religião é parte da estrutura sociocultural, e está camuflada nas mais diferentes situações e práticas sociais. Acionamos também Geertz (1989), para quem a religião contém e expressa a visão de mundo, o *ethos* dos sujeitos de determinada população; Durkheim (1989), que afirma que a religião é a própria sociedade, e que a função da religião é ajudar a viver; Marx (2004), que vê a religião como “ópio” alienante, como “corrente” que amarra o sujeito e o impede de lutar para mudar sua condição de vida; e Weber (1991),

para quem a ação religiosa é racional, voltada para este mundo, e é orientada por meios e fins.

Bourdieu (1998) ressalta que a religião é um sistema simbólico com poder de consagrar e/ou legitimar diferentes situações e posições sociais. No universo dos contos de Élis, a religião é um sistema simbólico camuflado na estrutura patriarcalista-coronelista de um mundo rural trágico e caótico. Revelar a religião camuflada na estrutura sociocultural do universo literário de três contos de Bernardo Élis, como tradução do universo rural goiano, do início a meados do século XX, é o fio condutor desse estudo.

Em um primeiro olhar, a religião não é um dos aspectos que chama a atenção no universo rural goiano, capturado pela ótica criativa de Élis. É preciso um olhar mais apurado para se enxergar sua relevância no cotidiano de homens e mulheres simples, pobres, sob o julgo de uma conjuntura sociocultural que os sufoca e os desumaniza.

Pensando nos efeitos práticos da religião na vida do indivíduo, Weber (1991), afirma que não se pode separar a dimensão religiosa do indivíduo de suas ações cotidianas ligadas a um fim, geralmente econômico. Para ele, os sujeitos praticam a religião para viver bem e o maior tempo possível. “As ações religiosas ou magicamente exigidas devem ser realizadas para que vás muito bem e vivas muitos anos sobre a face da terra” (WEBER, 1991, p. 279).

Castro (2011) destaca que a ciência e a técnica características da modernidade, a liberdade e suas consequências e a racionalização que determina a vida moderna não dão conta de responder à grande demanda humana que é viver muito bem, ser feliz, e, se possível, não morrer nunca. Segundo Weber (1991), as pessoas praticam religião para responder questões com as quais elas não conseguem lidar satisfatoriamente. A religião dá aos seres humanos a consciência da insuficiência humana, pois há coisas que não podemos fazer, tampouco compreender. Como qualquer outro aspecto da sociedade, ela também passou por um processo de racionalização, passando da magia à crença nos espíritos, nas almas, nos deuses e nos demônios, até chegar à religião ética que é altamente racionalizada.

A relação concreta e historicamente construída do ser humano com as forças suprassensíveis, na perspectiva de Weber (1991), influi sobre a

vida e a economia da sociedade. O reino das almas, demônios e deuses que levam uma existência extraterrestre, não palpável, que só é acessível através de símbolos e significados, esconde-se por trás de processos reais e de ações simbólicas. Enxergamos a religião como um caminho para entender os símbolos e os significados que engendraram a formação sócio-histórica do *ethos* goiano.

A matriz religiosa brasileira é uma mescla do catolicismo ibérico, catolicismo romanizado, religiões indígenas, religiões africanas e espiritismo. Apesar das mudanças ocorridas na sociedade brasileira, é preciso considerar valores retidos nas camadas profundas da existência social, pois, segundo Bittencourt Filho (2003), é lá que esses valores continuam a se expressar e a se reproduzir. No bojo da matriz cultural brasileira, há uma matriz religiosa que provê um acervo de valores religiosos e simbólicos, e que propicia a existência de uma religiosidade ampla e difusa na sociedade brasileira.

Segundo Sanchis (2008), há em torno do universo social brasileiro a existência de um anel, dotado de vida própria: uma população de espíritos, de orixás, de santos(as), de mortos, de demônios, às vezes nitidamente distintos e submetidos a processos de troca de identidade, de valor e sentido. Essa população de santos(as) e demônios, mencionada por Sanchis (2008), pode ser percebida no cotidiano dos personagens do universo rural bernardiano.

O universo da religiosidade popular brasileira tem origens múltiplas. Além da influência do universo indígena, temos a influência africana de Angola, por meio de Portugal. Também de Portugal vem o fundo longínquo do universo do imaginário medieval, todos diferencialmente povoados pela convivência com fantasmas do outro mundo, com seres da natureza, com o curandeirismo e a magia, e pelo embate ambíguo entre santos(as) e demônios (SANCHIS, 2008).

O catolicismo vivido no trágico universo rural de Élis expressa práticas religiosas cotidianas do universo rural goiano, onde os sujeitos têm sua vida condicionada a um eterno embate maniqueísta do bem contra o mal. Os homens e as mulheres do texto de Élis são expectadores impotentes da luta sem fim entre os(as) santos(as) e os demônios. O tom trágico,

violento, desesperançado de seu texto faz com que o mal – os demônios – leve sempre a melhor na luta contra o bem – os(as) santos(as).

Religião na cultura rural: catolicismo rústico

Neste estudo do complexo e riquíssimo universo religioso goiano, detemo-nos nas práticas religiosas do catolicismo rústico, que, para além da revelação da configuração da religiosidade popular goiana, é um fator explicativo do *ethos* da cultura goiana. As práticas religiosas dos personagens de Élis emanam do catolicismo rústico. Segundo Queiroz (1973, p. 107),

o catolicismo do sertão brasileiro manteve-se muito mais próximo daquele que havia sido trazido pelos portugueses nos dois primeiros séculos de colonização, [...] ao persistir este catolicismo popular se cindiu em dois um catolicismo urbano e um catolicismo rústico.

Assim, catolicismo rústico é o catolicismo popular praticado no universo rural.⁴ O universo rural goiano, retratado por Élis, está marcado pela tradição. Lá, a religião é uma tradição, apreendida no seio da família. Crenças e costumes são transmitidos de uma geração a outra. Se os pais são católicos, então, conseqüentemente, os(as) filhos(as), também o serão. O catolicismo rústico molda a visão de mundo dos sujeitos que habitam o universo rural goiano, molda o *ethos* da cultura goiana. No contexto de vida rural, o homem e a mulher se sentem dependentes das forças cósmicas, e sua sobrevivência é um presente desse universo mágico e misterioso. “O *ethos* do homem e da mulher rural está atado a uma cosmovisão de que Deus fez o mundo” (SANTOS, 2011, p. 91).

Os personagens bernardianos habitam os descampados solitários do cerrado goiano, “um mundo povoado por rico imaginário religioso, de fundo tradicionalmente católico” (LEERS, 1977, p. 142). Para Souza

⁴ Reiteramos que, por uma questão de clareza textual, adotamos o termo “catolicismo rústico” de Queiroz (1973) para tratar do catolicismo popular praticado no universo rural bernardiano, ou seja, nas áreas rurais goianas, na primeira metade do século XX.

(1889), no Brasil, a religiosidade rural, a religiosidade dos rústicos, dos pobres, sempre esteve impregnada do sincretismo afro-católico. A religião popular no Brasil é sincrética. É uma religiosidade trazida pelos escravos de diferentes culturas, tais como Gêges, Nagôs, Iorubas, Malês e tantas outras que sincretizaram o catolicismo de origem europeia com paganismos, magias, feitiçarias.

Esse catolicismo que escapa ao controle hierárquico eclesial insere-se num quadro de dispersão da população no espaço geográfico brasileiro, onde o Estado controlava a religião através do Regime do Padroado, e a Igreja fazia parte do aparelho hegemônico do Estado. O catolicismo, quer como religião oficial, quer como expressão popular, encontrava-se mais vinculado ao poder civil do que ao poder eclesiástico (AZZI, 1997).

O catolicismo vivido no mundo rural, segundo Souza (1989), caracterizava-se, de forma geral, pelo desconhecimento dos dogmas e do sentido dos sacramentos. O máximo que a organização catequética conseguia era a memorização de poucas noções religiosas. O apego exagerado às missas e às procissões eram características dessa religiosidade de exteriorização. Era um catolicismo

centrado no culto aos santos [às santas], sobretudo aos padroeiros [às padroeiras] locais, com suas promessas e novenas, e nas rezas católicas tradicionais, o catolicismo popular era, normalmente, um culto alegre, com suas festas e danças nos dias dos santos [e das santas] principais, e tinha, por vezes, seus momentos de contrição, com mortificações e penitências. (QUEIROZ, 1973, p. 37).

Os homens e as mulheres que formavam a gente rural partilhavam a vida cotidiana com Deus e os diabos. Eles (os diabos) povoavam seu cotidiano como se fossem divindades domésticas. Tudo era explicado pela ação de duas forças: Deus ou o diabo. À medida que o catolicismo institucionalizado “foi triunfando sobre o paganismo e a religião folclorizada, os diabos da teologia popular cristã foram perdendo a função mágica, para se converterem em tentadores inimigos de Deus” (SOUZA, 1989, p. 136). Havia duas possibilidades no universo da cultura popular: ora Deus levava a melhor, ora o diabo.

O catolicismo, praticado no universo rural bernardiano, “é uma categoria cultural na qual o santo [a santa], o sentimento e o mito têm papéis preponderantes” (SUSS, 1979, p. 24). Esse catolicismo, segundo Oliveira (1985, p. 140), foi trazido ao Brasil por portugueses pobres e era praticado por “alguns pequenos proprietários, índios destribalizados, escravos e, sobretudo, mestiços.” Ainda de acordo com esse autor, as principais características dessa prática católica de cunho rural são:

- a) O leigo ocupa papel central, enquanto o especialista [padre], papel secundário;
- b) Há uma perda da importância do sacramental frente ao devocional;
- c) Há uma manipulação do sagrado com finalidades pragmáticas [que] visa à solução prática dos problemas do cotidiano. (OLIVEIRA, 1985, p. 141).

A relação com o(a) santo(a) está presente na vida diária do(a) devoto(a). A casa e a vida são protegidas pelo(a) santo(a). Os adeptos do catolicismo rústico têm em casa e na comunidade um lugar sagrado (oratório) reservado ao culto do(a) santo(a):

O oratório é um pequeno altar, que ocupa lugar de destaque na casa e anima a devoção dos membros da família. Num povoado maior, a comunidade local tem seu espaço sagrado na capela, onde reina a imagem do padroeiro [da padroeira] ou do santo [da santa] de maior devoção. (OLIVEIRA, 1985, p. 176).

Oliveira (1985) destaca que o catolicismo rústico se manifesta em festas e tradições oriundas da cultura rural que não perderam a vitalidade no espaço urbano. Entre os elementos que compõem o catolicismo rústico, Azzi (1978, p. 36) cita “a influência medieval, com ênfase em três aspectos: as romarias, as bruxarias e as blasfêmias”.

O espírito devocional, que tem suas raízes na Idade Média, foi elaborado como uma forma de resistência à imposição do catolicismo romano oficial. Mediante o culto dos(as) santos(as), “as pessoas podiam continuar expressando o sentimento religioso numa forma mais adequada à sua cultura e tradição” (AZZI, 1987, p. 52). A devoção aos(as) santos(as) se fundamenta sobre um conjunto de representações e práticas, em que, segundo

Oliveira (1985, p. 122), “uma coletividade presta o culto [individual ou coletivo] aos seus santos [às suas santas], estando [esse culto] revestido de uma obrigação moral”.

A religiosidade rural, a relação com os(as) santos(as), não somente torna o mundo e seus acontecimentos relativamente compreensíveis para o homem (e a mulher) rural, ao colocar as várias peças deste mundo e de sua história em seu lugar dentro duma ordem mais ou menos satisfatória, mas é também uma fonte contínua de teimosia para enfrentar a vida e seus problemas, “mesmo que a solução seja apenas uma submissão fatalística ao destino ou à vontade de Deus que sabe o que faz” (LEERS, 1997, p. 146).

Em todos os seus níveis, do culto privado e doméstico, até as festas coletivas e romarias, o catolicismo rústico tem por núcleo o culto aos(às) santos(as). Entretanto, é errôneo reduzi-lo ao relacionamento entre o fiel e o(a) santo(a); ele compreende também todo um conjunto de representações relativas à divindade suprema.

Embora Deus não seja objeto de um culto específico, exceto quando é representado como um santo, por exemplo, o Divino Pai Eterno, o Divino Espírito Santo, o Senhor Bom Jesus, etc., sua representação como criador e senhor do universo é essencial ao catolicismo popular, posto que os(as) santos(as) só têm poder porque estão junto de Deus. Tudo que existe e acontece na terra ou no céu deve-se ao poder de Deus. O(a) santo(a) é o(a) intermediário(a) do(a) devoto(a) junto a Deus (OLIVEIRA, 1985).

O catolicismo santorial, o catolicismo rústico, praticado no universo rural bernardiano, caracteriza-se por um movimento de trocas simbólicas entre o(a) devoto(a) e o(a) santo(a). Esse movimento tem como polos a benção e a proteção, da parte do(a) santo(a), e o pedido e o agradecimento, da parte do(a) devoto(a). Bom(boa) devoto(a) é quem tanto sabe pedir quanto agradecer. Deve-se agradecer o(a) santo(a) para poder sempre contar com ele(a). “Esse agrado pode dar-se discretamente por meio de uma oração, uma flor ou uma vela acesa junto à imagem, etc.” (OLIVEIRA; ARAÚJO, 2011, p. 8). Esse movimento de trocas simbólicas entre devoto(a) e santo(a) é “uma relação de trocas de serviços preferenciais com um santo

[uma santa]” cujos atributos o obrigam a socorrer os humanos, sob pena de prejudicar sua biografia (BRANDÃO, 1986, p. 192).

É na vida rural que se ergue a sociedade brasileira. É no universo rural onde o catolicismo rústico tem sua gênese. Nos momentos cruciais de suas vidas, o homem e a mulher rural acionam “a proteção de representantes do sagrado. Esses representantes do sagrado são, via de regra, santos e santas populares da cultura rural” (AZZI, 1987, p. 21). Nesse sentido, Oliveira (1978, p. 80) chama a atenção para o fato de que:

o catolicismo praticado pela maioria da população brasileira é um catolicismo que está nas mãos do povo, isto é, do simples fiel. Este traço estrutural o distingue de sua modalidade romana. Enquanto o catolicismo romano põe sua ênfase nos sacramentos, requer a existência de ministros religiosos investidos em suas funções pela autoridade religiosa. [...] O devoto do santo não precisa de autoridade eclesiástica para cultuar seu santo [sua santa] de devoção.

O catolicismo institucionalizado, romanizado, assim como outras instituições tradicionais, encontra-se num momento de crise e declínio. Tal crise coloca em questão a forma usual de preservação da tradição e exige processos criativos de sua reinvenção e inserção no tempo. As instituições tradicionais passam por uma “desregulação identitária e uma grande dificuldade de transmissão dos valores religiosos de uma geração para outra” (TEIXEIRA, 2005, p. 18).

Pesquisas de Brandão (2004) sobre os rituais do catolicismo rústico praticado em Goiás descrevem ritos e festas religiosas populares, como: as Cavalhadas, o Congo, a Semana Santa, a Festa do Espírito Santo, e a Folia de Reis, vividas em antigas cidades goianas como: Pirenópolis, Mossâmedes, Catalão, Cidade de Goiás e outras. Nesse estudo de Brandão (2004), interessa-nos a continuidade desses ritos e gestos herdados do catolicismo rústico praticados nas áreas rurais goianas até os dias de hoje, bem como a descrição dos sujeitos sociais desiguais (“os ricos” e os que “nada têm”) que se reúnem num mesmo tempo e espaço, diga-se a festa religiosa.

Brandão (2004) afirma que, nas áreas rurais de ocupação tradicionalmente agrícola de Goiás, o costume era a realização de festas nas fazendas,

para onde se deslocavam os habitantes das pequenas e pobres cidades. As festas de fazenda ainda são muito comuns no interior goiano (festas juninas, casamentos, pagodes), mas as festas de calendário e as festas de santos(as) padroeiros(as) tendem a deslocar-se para a cidade. Brandão (2004, p. 101) assinala ainda que é

nas festas anuais de santo nas comunidades rurais do Centro-Oeste, [...] se quebra com festa e alegria uma rotina dura de trabalho agrário, pois entre situações de culto e festa profana com limites entre o religioso e o secular muito pouco separados, uma comunidade de desiguais, que vai dos grandes proprietários fazendeiros aos peões proletarizados da lavoura, reúne-se para viver dias de um mesmo culto a um mesmo santo [uma mesma santa].

Pessoa (2005, p. 34) ressalta que a cultura goiana está caracterizada de maneira especial nas “festas religiosas, que podem ser compreendidas como representações religiosas e sociais”. Os rituais de uma festa religiosa, descrita no conto “A enxada”, demonstram que, no universo rural bernardiano, embora ricos e pobres se reúnam num mesmo espaço para a festa religiosa, a hierarquia não desaparece, incluindo a relação hierárquica com os(as) santos(as), entre os(as) quais há os(as) mais prestigiados(as), os(as) dos(as) ricos(as), e os(as) dos(as) pretos(as) pobres, cujas fogueiras devem ser menores.

Na porta da igreja, os mordomos cumpriram suas tarefas: as fogueiras do Divino, de São Benedito e Santa Ifigênia iam-se erguendo. A do Divino naturalmente que era a mais alta e larga das três. As restantes eram de santos de negro e de pobre e não podiam ter tanta imponência, a intimidação das outras, que isso era mesmo uma determinação de Deus Nossinhô. Ainda no céu haverá de guardar estatuto de primazia e lá mais do que na terra isso de grandezas e honrarias era muito baseado, com poder de castigo para quem não cortasse em ribinha do risco. (ÉLIS, 2003, p. 98).

O catolicismo praticado no mundo rural brasileiro e goiano é “uma produção popular, coletiva, anônima, própria das classes subalternas, gestado em meio a uma cultura autoritária, paternalista, patriarcal”

(AZZI, 1997, p. 125). Considerar a presença desse catolicismo nas áreas rurais goianas é indispensável no exercício de compreensão da criação literária de Élis, e de apreensão da configuração do *ethos* da cultura goiana. *Ethos* esse em que se articulam profundamente: catolicismo rústico, patriarcalismo e coronelismo.

O catolicismo praticado no universo rural goiano é rústico, sincrético, mágico, centrado na devoção aos(às) santos(as), que povoam o universo da cultura popular. É esse catolicismo que dá sentido à existência, ao sofrimento e à morte para os personagens bernardianos, que têm uma profunda ligação com seus(suas) santos(as) de devoção.

Nhola dos Anjos, nos momentos de sofrimento, chama por “Nossa Senhora d’Abadia e Divino Padre Eterno”. Joana tem uma relação afetuosa de busca de proteção com a Virgem Santíssima. Piano chama pelo Divino Padre Eterno na esperança de ajuda, na desesperada e inútil busca por uma enxada.

Dentro do universo trágico de Élis, chamar pelos(as) santos(as) não ajuda, pois lá a religião não ajuda a viver, ela é esperança vã. Nhola dos Anjos, Joana e Piano vivem uma tragédia sem escapatória. Eles não têm força, não têm saída, estão impotentes ante a situação de miserabilidade e submissão em que vivem, engendrada pela dinâmica patriarcalista-coronelista, e ante o destino de dor e morte a que estão fadados.

Nesse contexto, Nhola dos Anjos tem sua existência marcada pelo constante risco de vida, pelas enchentes e pela omissão do poder público totalmente influenciado pelos coronéis. Joana está paralisada pelo medo do coronel, pelo medo de tudo, enquanto Piano é refém impotente da truculência do *modus operandi* coronelista em Goiás.

Na tragédia de Élis, a religião é uma via de mão dupla. É ópio, aos moldes de Marx (2004), no sentido de ser um entorpecente, que aliena os sentidos e contribui para a aceitação submissa do sofrimento (psíquico e físico) diário. Mas é também fonte de alguma força e esperança para continuar vivendo diariamente num contexto socioeconômico e cultural que traz a marca da opressão e da morte. Assim, a religião é fonte de resignação

às condições de vida degradantes, impostas pelo sistema patriarcalista-coronelista. Por outro lado, é também uma luz de esperança quase se apagando no fim do túnel.

Em momentos cruciais de fraqueza, de vulnerabilidade, que suscitam a dúvida, “se não vale mais saltar fora da ponte e da vida” (MELO NETO, 2007, p. 43), a religião “ajuda a viver” (DURKHEIM, 2006), e é fonte de força que se expressa no chamado do camponês e da camponesa por seus(suas) santos(as) de devoção. Os personagens bernardianos são essas pessoas pobres do campo que se agarram à religião, aos(às) santos(as), em busca de proteção e esperança para continuar vivendo.

O homem e a mulher rural habitam um mundo impregnado pela magia, onde a existência é considerada imutável, uma sina a ser seguida. E a realidade deve-se à vontade de Deus. Leers (1977) descreve a experiência religiosa como um sentimento peculiar do mundo sensível, impregnado de forças sobrenaturais, que inspira no sujeito uma sensação de dependência, medo e, ao mesmo tempo, de confiança na proteção dos(as) santos(as).

Nhola dos Anjos e Piano buscam na religião, na relação com os(as) santos(as) católicos(as), proteção e força para continuarem vivendo. Joana, por sua vez, tem uma relação extremamente silenciosa com a figura da Virgem Santíssima, o que torna a leitura de sua relação com a religião mais complexa que a dos outros dois personagens.

Segundo Pessoa (2005, p. 33), a religiosidade goiana “exposta nas festas religiosas, na folia de reis, nas rezas, e novenas de raízes sertanejas” é um dado indispensável para a compreensão da cultura goiana. Saindo da paisagem religiosa, ressaltamos que o texto bernardiano, embora seja ficção, ultrapassa essa fronteira para expor a realidade da cultura rural patriarcalista-coronelista goiana.

No universo agrário de Élis, marcado pela rudeza dos fatos, nossos olhos se voltam para a vida comum, cotidiana, de homens e mulheres que habitam esse mundo rural, ao mesmo tempo fictício e real, que foi erigido pela inspiração imaginativa do autor, “que, tendo como pretexto o sertão de Goiás, plasmou-se como fome e como resposta à condição miserável e, ao mesmo tempo, prismática do homem [e da mulher]” (GONÇALVES, 2006, p. 130).

Nesse universo, a realidade das populações goianas da primeira metade do século XX, retratada na criação de *Élis*, está profundamente marcada pela pobreza extrema e pela dominação do patriarcalismo-coronelismo.

Pobreza e dominação no cotidiano rural

Analisamos a religião num contexto rural de dominação sorrateira, sutil, patriarcal, e de dominação contundente e violenta do coronelismo no cotidiano de personagens, de homens e mulheres pobres, simples, comuns. Para Martins (2008, p. 89),

o cotidiano tende a ser confundido com o banal, com o indefinido, com o que não tem qualidade própria, que não se define a si mesmo como momento histórico qualitativamente único e diferente. E também com o doméstico e o íntimo, com o rotineiro e sem história. O cotidiano aparece, portanto, como uma excrescência da História.

É no cotidiano do mundo rural goiano, enquadrado e eternizado pelas lentes do texto bernardiano, que analisamos o lugar da religião, do patriarcalismo-coronelismo no processo histórico de formação da sociedade goiana. Processo esse que culminou numa formação cultural com grande influência de um catolicismo de raiz rural, e com forte traço patriarcalista-coronelista. No intuito de apreender a respeito desse processo histórico-cultural, é primordial voltarmos os olhos para a história goiana, ou seja, a história local. Martins (2008, p. 117) afirma que

a história local é a história da particularidade, embora ela se determine pelos componentes universais da História. É no âmbito local que a História é vivida e é onde, pois tem sentido para o sujeito. Entre o homem comum e a História que ele faz há um abismo imenso, o abismo de sua alienação, de sua impotência diante das forças que ele próprio desencadeia quando querendo ou não, junta a força de sua ação à práxis coletiva que cria o novo ou conserva o velho.

Assim, voltamos os olhos para o cotidiano do mundo rural goiano, para a conjuntura local e regional. Sem perder de vista a macro conjuntura,

lançamo-nos no afã de compreender o lugar da tríade: religião, patriarcalismo e coronelismo no *ethos* da cultura goiana. Para refletirmos sobre o universo rural, inserindo nesse universo os personagens, “as gentes” pobres que habitam o mundo rural bernardiano, continuamos recorrendo ao pensamento de José de Souza Martins, um dos grandes teóricos da sociologia rural no Brasil. De acordo com Martins (2001, p. 32),

o deslocamento de grandes massas rurais para a cidade revelou-nos uma dimensão desdenhada do mundo rural: um modo de ser, uma visão de mundo e uma perspectiva crítica poderosa em relação ao desenvolvimento capitalista, à modernização anômala e à desumanização das pessoas apanhadas de modo anômico, incompleto e marginal pelas grandes transformações econômicas e políticas. [...] O deslocamento nos mostrou, e já há estudos sobre o fenômeno, que o rural pode subsistir culturalmente por longo tempo fora da economia agrícola. Pode subsistir como visão de mundo, como nostalgia criativa e autodefensiva, como moralidade em ambientes moralmente degradados das grandes cidades, como criatividade e estratégia de vida numa transição que já não se cumpre conforme as profecias dos sociólogos. Essa transição é antes inconclusa passagem, um transitório que permanece, uma promessa de bem-estar que não se confirma, uma espécie de agonia sem fim.

Tratamos aqui, muito menos dessa passagem inconclusa, dessa agonia sem fim que, no Brasil, marca o deslocamento de grandes massas rurais para os centros urbanos, para refletirmos muito mais sobre o subsistir cultural do rural fora da economia agrícola de que trata Martins (2001). Abordamos o rural como visão de mundo, como atitude enraizada e esquema de pensamento intrínseco ao *ethos* da cultura goiana, que é hoje majoritariamente urbana.

O mundo rural bernardiano foi muito mais tocado pela pobreza, pelo contradesevolvimento capitalista do que pelo êxodo rural. O rural de Élis traz uma forte presença da desumanização de homens e mulheres do campo goiano, que foram “apanhadas de modo anômico, incompleto e marginal pelas grandes transformações econômicas e políticas” (MARTINS, 2001, p. 32), que afetaram a sociedade brasileira e a goiana ao longo do século XX.

A realidade literária de Bernardo Élis tem a oralidade e as paisagens goianas como matéria prima. A vida bernardiana reverbera no insólito e se sustenta na desumanização a que estão sujeitos seus personagens. O sertão de Élis é pobre, é dilacerante, é feio, é cinza, e está carregado de tragédia, de sombras e escuridão. O regionalismo/universalismo de Élis “ora se traduz no trágico, ora no quase fantástico para revelar (através da linguagem) o lado mais grotesco do subterrâneo da alma do homem [e da mulher] que habitam os sertões goianos” (MARCHEZAN, 2005, p. 11).

Esse sertão goiano pobre, trágico, dilacerante, feio e desumanizante, descrito por Élis, é tributário da concentração de terra e de renda. Silva (2003) afirma que na história agrária de Goiás, a figura do grande fazendeiro, “coronel”, sempre teve grande influência social e cultural, pois este mandava e desmandava graças a conchavos políticos e econômicos. O grande fazendeiro tinha apoio e incentivo por parte de órgãos do Estado, que mediavam a manutenção da grande propriedade rural e ocultavam crimes cometidos contra trabalhadores, que dependiam diretamente dos grandes fazendeiros.

As formas de dominação presentes no mundo rural bernardiano são: a dominação patriarcal tradicional, o machismo e a dominação política e socioeconômica do coronelismo. A dominação tradicional é a “probabilidade de encontrar obediência a uma ordem de determinado conteúdo, entre determinadas pessoas indicáveis” (WEBER, 1999, p. 33). Essa forma de dominação tradicional descrita por Weber (1999) é um traço do patriarcalismo-coronelismo posto a mostra no texto bernardiano. Para Weber (1999, p. 139), toda forma de dominação possui mecanismos de legitimação,

nenhuma dominação contenta-se voluntariamente com motivos puramente materiais ou afetivos ou racionais referentes a valores, como possibilidades de sua persistência. Todas procuram despertar e cultivar a crença em sua legitimidade.

Os mecanismos de legitimação da dominação tradicional nos interessam de perto, pois, esse é o tipo de dominação que perpassa as relações, principalmente, de Joana e Piano com os “coronéis” de suas vidas.

Mas Nhola dos Anjos também é tocada por essa dominação que estagnou a vida de sua família e a levou a condições miseráveis e desumanas de sobrevivência. A dominação tradicional está

baseada na crença cotidiana da santidade das tradições vigentes desde sempre e na legitimidade daqueles que, em virtude dessas tradições, representam a autoridade. Obedece-se à pessoa do senhor nomeada pela tradição e vinculada a ela (dentro do âmbito da vigência dela), em virtude de devoção aos hábitos costumeiros. (WEBER, 1999, p. 141).

Nhola dos Anjos não questiona o abandono imposto a ela e sua família pelos arranjos políticos coronelistas. Ela nasceu nesse abandono, e esse abandono tornou-se uma tradição, que se naturalizou no seu cotidiano de vida. Joana obedece ao Coronel Rufo, e não questiona sua autoridade. Para Joana, as ordens do Coronel são inquestionáveis, pois ele tem legitimidade e autoridade para dar ordens, e a ela, só resta obedecer. Porém, é Piano a vítima mais gritante da dominação tradicional, conceituada acima por Weber (1999), uma vez que ele obedece ao senhor, ao dominador (Capitão Elpídio), até a morte.

O dominador não é um ser superior, mas senhor pessoal, seu quadro administrativo não se compõe primariamente de funcionários, mas de servidores pessoais e os dominados não são membros da associação, mas companheiros tradicionais ou súditos. (WEBER, 1999, p. 141).

A dominação patriarcal é exercida “dentro de uma associação (doméstica), muitas vezes, primordialmente econômica e familiar, a dominação é exercida por um indivíduo determinado (normalmente) segundo regras fixas de sucessão” (WEBER, 1999, p. 525). A dominação “depende em grande parte da vontade de obedecer dos associados” (WEBER, 1999, p. 151). A obediência cega, alienada, está cristalizada, naturalizada nas relações sociais, entre dominantes e dominados, no cenário rural bernardiano, que está atrelado à realidade do contexto rural goiano.

Tal dominação tradicional denota “a presença de uma ação social repetida pelos mesmos agentes sociais ou por muitos agentes, cujo sentido imaginado é tipicamente idêntico” (WEBER, 1999, p. 421). A tradição

torna-se uma forma espontânea de agir, operando para que se cristalice e se perpetue uma dinâmica de dominação e desumanização dos pobres pelos poderosos do campo goiano.

Essa realidade cultural de dominação “coisificante” do outro, do pobre, está vivamente exposta no universo ficcional dos três contos que são nosso *locus* de investigação. Nesses três contos desenha-se um retrato impactante da cultura das áreas rurais goianas, num tempo cronológico situado do início a meados do século XX. Ao discutirmos as idiossincrasias da cultura goiana, estamos refletindo sobre os

modos, formas e processos de atuação dos homens [e mulheres] na história, onde ela se constrói. [A cultura] está constantemente se modificando, mas, ao mesmo tempo, é continuamente influenciada por valores que se sedimentam em tradições que são transmitidos de uma geração a outra. (GOHN, 2005, p. 98).

Para a compreensão do *ethos* da cultura goiana, é imprescindível identificar as peculiaridades da cultura rural goiana e também identificar a força da tradição na dinâmica das práticas religiosas dos sujeitos (personagens) e na atuação do patriarcalismo-coronelismo, nesse universo.

A sociologia rural é uma ferramenta importante no processo de análise investigativa do universo rural bernardiano. Para Martins (2004, p. 34), há mais de sociologia rural “de alto refinamento nas obras de Gabriel García Márquez, Manuel Scorza, John Steinbeck, José Saramago, Juan Rulfo ou Guimarães Rosa do que em muitas de nossas análises complexas e elaboradas”. Apesar de seu reconhecimento, a sociologia rural precisa se libertar de uma concepção estamental do mundo rural, que, em muitos estudos sociológicos,

aparece como um mundo degradado, um mundo pária e irrelevante, lugar do nada, lugar de uma humanidade residual destituída de competência histórica para afirmar-se como sujeito social e como sujeito de seu próprio destino. (MARTINS, 2001, p. 35).

Nhola dos Anjos, Joana e Piano não são sujeitos de seu próprio destino. Os personagens têm suas vidas marcadas pela tragédia, pela absoluta pobreza, pela dominação e pela violência. Exemplificamos com Joana,

que não sofre nenhuma violência física das que deixam marcas no corpo, mas, sim, uma velada e simbólica violência verbal, que deixa marcas na alma. É um tipo de violência que diminui a mulher, esmaga seus sonhos, sua carne, seus ossos e não deixa nada, apenas a morte. Nhola dos Anjos e Piano, por outro lado, sentem a violência no corpo, na pele. Nhola e sua família sofrem com a violência, com a fúria das águas da enchente e com a degradante condição de vida. Já Piano, sofre explicitamente, no corpo, a violência armada do coronelismo.

As três histórias, que são objeto desse estudo, não são de fácil “degustação”, são de difícil leitura, dada a sua aridez e a chocante estética da feiura social e humana que apresentam. Barthes (1999, p. 14) destaca a capacidade da literatura em recriar a realidade, permitindo a quem lê emocionar-se e impactar-se, levando, assim, à reflexão e à possibilidade de que, por um momento, um(a) leitor(a), “tão distante no espaço e no tempo dos personagens, possa estar na pele dos mesmos por um instante e compreendê-los”.

Os discursos, os contextos, as palavras, ou a ausência delas, no texto literário de Élis são o lugar onde encontramos as respostas que nossos olhos procuram. Para Bakhtin (1998, p. 95), “a palavra nunca é neutra, está sempre carregada de vida”. Em se tratando do texto bernardiano, a palavra está carregada de vida rural, todavia, não qualquer uma, mas, sim, a goiana.

Ramos (1998, p. 30) afirma que, para compreender o modo de vida de um grupo social, deve-se levar em conta “desde o modo de produção dominante, [...] até aspectos de sua história e cultura”. Nesse sentido

os modos de vida podem ser entendidos como conjuntos de práticas sociais, orientadas por valores e por visões de mundo congruentes com o modo de produção dominante. [...] A especificidade de lugares e tempos relacionam-se aos aspectos culturais de cada coletividade humana. (RAMOS, 1998, p. 31).

Nosso enfoque é a materialização da espacialidade e das vivências culturais praticadas na cotidianidade do universo rural goiano, apanhado pelas lentes da criação literária de Bernardo Élis. Os personagens,

os homens e as mulheres bernardianos, são produto da sociedade de seu tempo. Na ótica de Berger (1985), o ser humano estabelece uma relação dialética com a sociedade. A sociedade é produto do homem e da mulher, e ambos são produto da sociedade.

Nesse processo dialético entre ser humano e sociedade, o momento da exteriorização é a demonstração viva dos sentimentos humanos sobre o mundo, em atividades físicas e mentais (BERGER, 1985). É essa exteriorização que nos interessa para a análise dos sentimentos de Nhola dos Anjos, Joana e Piano sobre o mundo que os cerca, sentimentos marcados pelo medo, pelo desespero, pela dor e pela solidão.

Berger (1985) destaca também a interiorização, que é o momento da reapropriação da realidade. Os personagens bernardianos não conseguem se apropriar da complexa realidade que vivem. A realidade é um desafio grande demais para Nhola dos Anjos, Joana e Piano. Eles não conseguem decifrar e se apropriar dessa realidade, e sucumbem diante dela.

O mundo rural de Élis traz a estética da pobreza, da feiura que contrasta profundamente com o processo de embelezamento da realidade em sua totalidade que presenciamos na contemporaneidade. Assistimos a uma “tendência elementar de melhorar a vida através do embelezamento [que] foi se aprofundando e expandindo ao ser assumida pela dinâmica do mercado” (MOREIRA, 2014, p. 300). Há, hoje, uma necessidade social de estetização, de embelezamento da realidade sem precedentes. “O mito do progresso, a pressão mercadológica e a crescente força social da ciência e da tecnologia deram a essa necessidade de aparelhamento, embelezamento, de limpeza da cidade e do homem formas nunca imaginadas.” (MOREIRA, 2014, p. 301).

Ao revelar o lado desagradável, excessivamente feio e pobre da realidade de um Goiás não tão longínquo, o mundo rural de Élis, embora fictício, nos dá um choque de realidade. Uma realidade incômoda, difícil, dura, seca, que, nos parâmetros modernos de embelezamento, deveria ser escondida, maquiada, para parecer mais atraente aos padrões estéticos da mercadoria em que se transformou toda a vida. Nesse *boom* de estetização da vida moderna,

tudo tem que ser atraente, bonito, agradável, confortável, prazeroso, *diet, light, fashion, soft*, com muito *design, image, look* e estilo. A compulsão estética vai da roupa, da decoração, dos carros e das embalagens, até as histórias de desenho animado para crianças, a imagem construída dos políticos, as logomarcas onipresentes. [...] Parece que cada vez mais dimensões da realidade são estetizadas, e que a própria realidade tornou-se uma construção estética. (MOREIRA, 2014, p. 299, grifos do autor).

Há um contraste superlativo entre a realidade do rural bernardiano “sem modos”, desagradável, sem cosméticos, sem *botox*, e a busca atual por uma realidade estetizada, atraente, bonita, agradável, descrita por Moreira (2014). Enquanto, na realidade de Élis, o horror, a dor da tragédia e o insólito da degradação da vida humana chegam ao extremo, a estetização superficial da realidade em que vivemos se dinamiza e se aprofunda cada vez mais.

Enxergamos a feiura e a repulsa do rural bernardiano como riqueza para o estudo dos mais profundos extratos formadores do *ethos* da cultura goiana. Não procuramos beleza no sentido do processo de estetização da realidade descrito por Moreira (2014). Procuramos a verdade do processo histórico de formação da sociedade goiana nessa realidade pobre e feia, tocada pela dinâmica patriarcalista-coronelista.

Patriarcalismo rural e coronelismo

Azzi (1987, p. 12) afirma que “a vida brasileira tem sua gênese no período colonial, em que a condição de escravo se estendia ao colono pobre”, abençoado, protegido pelo senhor de terras, pelo “coronel”, símbolo da sacralização da dominação patriarcal institucionalizada, conforme identificado por Weber (1999), para quem a estrutura patriarcal de dominação é o mais importante dos princípios estruturais pré-burocráticos. Tendo por base relações pessoais, essa estrutura encontra seu germe “na autoridade do chefe da comunidade doméstica” (WEBER, 1999, p. 234). A estrutura patriarcal e a dominação burocrática encontram seu apoio interior na obediência a normas por parte dos submetidos ao poder. Entretanto, tais normas,

na primeira estrutura, fundamentam-se na tradição, enquanto, na segunda, são racionalmente criadas, baseando-se em instrução técnica.

Além da dominação patriarcal, a dominação dos portadores de honra, os *honoratiores*, também, baseia-se na tradição, distinguindo-se da patriarcal pela ausência de relações de piedade específicas (filial ou de criado). A dominação patrimonial é um caso especial, pois o poder doméstico é “descentralizado mediante a cessão de terras e eventualmente de utensílios a filhos ou outros dependentes da comunidade doméstica” (WEBER, 1999, p. 236). O senhor patrimonial político, segundo Weber (1999), une-se aos dominados numa comunidade consensual que se baseia na convicção de que o poder senhorial, tradicionalmente exercido, seja o direito legítimo do senhor.

Engels (2005) demonstra que, nos primórdios da história da humanidade, as primeiras sociedades humanas eram coletivistas e organizavam-se de forma matriarcal, ou seja, em torno da figura da mãe, de quem se identificava a descendência na geração dos filhos. Por outro lado, nas palavras de Saffioti (1987, p. 50),

o patriarcado não se resume a um sistema de dominação, modelado pela ideologia machista. Mais do que isto, ele é também um sistema de exploração. Enquanto a dominação pode, para efeitos de análise, ser situada essencialmente nos campos político e ideológico, a exploração diz respeito diretamente ao terreno econômico.

O patriarcalismo pode ser abordado como um “tipo-ideal”.⁵ Essa abordagem permite ao(à) pesquisador(a) referir-se a diferentes formas históricas de organização social em que, e sempre que, a autoridade esteja centrada no homem, no patriarca de uma comunidade doméstica ou de uma coletividade (MACHADO, 2000). Nesse sentido, Weber (2009, p. 141-142) esclarece que

⁵ O tipo ideal é um modelo em relação ao qual se analisa a realidade, permitindo ao(a) investigador(a), em cada caso particular, aproximar-se do fenômeno em análise, examinando a proximidade ou o afastamento da situação concreta pesquisada em relação ao tipo ideal correspondente (WEBER, 1982).

a tipologia sociológica oferece ao trabalho histórico empírico somente a vantagem – que frequentemente não deve ser subestimada – de poder dizer, no caso particular de uma forma de dominação, o que há nela [...] de “patriarcal”, de “burocrático”, de “estamental”, etc., ou seja, em que ela se aproxima de um destes tipos, além da trabalhar com conceitos razoavelmente inequívocos.

A forma de dominação patriarcal tradicional rural é a forma de dominação hegemônica no triste e trágico universo rural de Bernardo Élis. Freyre (2006) usa o conceito de “patriarcalismo agrário ou rural” para explicar os elementos que formaram o complexo familiar patriarcal da casa-grande e da senzala, que marcaram indelevelmente o tecido social brasileiro. Para Freyre (2006), o patriarcalismo é uma força permanente, criadora, conservadora e disseminadora de valores que, embora tenham uma gênese rural, repercutem no mundo urbano brasileiro.

Freyre (2006) define ainda o patriarcalismo rural como um sistema, um complexo, que criou um padrão de dominação, cuja extensão das formas de dominação se alastra por todo tecido social brasileiro, e que embora tenha suas raízes no mundo rural, tem seu *modus operandi* vivo e pulsante, transmutado sob outras formas de dominação.

Críticos do pensamento freyreano enfatizam o aspecto negativo da suposta “harmonia sexual”, entre homens brancos (ricos senhores de terra) e mulheres negras escravas e índias, defendida por Freyre (2006). O episódio do conto “A virgem santíssima do quarto de Joana”, que relata o sofrimento de Joana, grávida do filho do “coronel”, e abandonada por ele, esclarece que não existe, ou se existe, é muito rara, a harmonia no intercursos sexual entre ricos e pobres no mundo rural. Não são relações tranquilas e harmoniosas, mas, sim, carregadas de uma sucessão de preconceitos, humilhações, assédio e violência, principalmente se a mulher é a parte pobre do casal e, por agravante, ainda engravida do parceiro.

Assim, a realidade das relações entre homens ricos e mulheres pobres no mundo rural do texto bernardiano, que tem como pano de fundo a realidade do mundo rural goiano, está bem longe das relações harmoniosas

defendidas por Freyre (2006). Essa complexa e multifacetada realidade traz em seu bojo estupros, assédios, opressão, enfim, traz a marca da violência física e psíquica contra as mulheres.

Sem ignorar as críticas ao pensamento freyreano, interessa-nos a análise que Freyre (2006) faz da influência do patriarcalismo na estrutura social brasileira. Em torno da família patriarcal, desenhou-se um sistema econômico, social, político e de trabalho, impregnado pelo oligarquismo, mandonismo, sadismo, masoquismo e familismo. Todos decorrentes da agricultura da grande lavoura escravocrata e de uma sociedade marcada por relações sociais de subordinação sintetizadas pelo conceito de patriarcalismo (VASCONCELLOS, 2010).

Ainda segundo Freyre (1968, p. 521),

o patriarcal tende a se prolongar no paternal, no paternalista, no culto sentimental ou místico do pai ainda identificado, entre nós, com imagens de homem protetor, de homem providencial, de homem necessário ao governo geral da sociedade.

Para Vianna (1987, p. 20), “os pobres caipiras livres que habitam fora da propriedade não se distinguem dos trabalhadores da fazenda senão por uma miséria ainda maior, uma vez que lhes falta o apoio ‘paternal’ do fazendeiro”.

Queiroz (1976) assinala que a cultura rural, no Brasil, está marcada pela imagem simbólica do grande latifundiário e pela inexistência de uma camada socioeconômica média, que ficasse entre os pequenos sitiantes, camponeses pobres ou extremamente pobres, e os grandes fazendeiros. Queiroz (1976, p. 13) destaca também a coexistência, desde a época colonial, de dois tipos de economia no campo brasileiro: a economia das grandes propriedades rurais voltada para uma “produção monocultora destinada ao mercado internacional e uma economia de abastecimento, orientada para a produção de gêneros de primeira necessidade, a partir da utilização da mão de obra familiar”.

A marginalização econômica do pequeno produtor no mundo rural brasileiro “foi sempre tão flagrante, que sem maior exame, pode se afirmar

que se tratava de gente vivendo à margem da economia global do país, e nela entrosando-se muito pouco” (QUEIROZ, 1976, p. 21). O autor chama as populações rurais, que vivem à margem da economia de mercado, de “civilização rústica”. Ela é a fonte de inspiração para a ficção bernardiana. Os personagens de Élis, embora imaginados pela liberdade criativa do autor, em suas características culturais e socioeconômicas, são partícipes dessa população rural marginalizada, fora do mercado, e em situação de extrema pobreza.

Embora todas as críticas ao capitalismo sejam válidas, estar completamente alijado, excluído do sistema capitalista, a ponto de não ter acesso a bens essenciais à vida, como alimentos, moradia adequada, como é o caso dos personagens Nhola dos Anjos, Joana e Piano, é um problema humano e social.

No rural bernardiano, o forte traço patriarcalista-coronelista convive com os diferentes ritmos e tempos do capitalismo. Salvo o estudo da Pré-História, da Antiguidade, ou da Baixa Idade Média, quaisquer estudos científicos sobre a cultura do Ocidente, na era moderna, não pode fugir do capitalismo.

A partir dos anos 1970, o capitalismo entra em cena no mundo rural brasileiro. Sua presença está marcada pela complexidade e pela ambiguidade. É a renda da terra, segundo Martins (1996), que se constitui em mediação entre as atividades produtivas do camponês e as necessidades da reprodução ampliada do capital. Portanto, o que define as relações socioeconômicas como capitalistas é a mediação da renda capitalizada como forma de expressão da propriedade privada da terra e não a compra e venda da força de trabalho.

Considerar a compra e a venda da força de trabalho como critério para definir o caráter capitalista, ou não, das relações, é insuficiente, dada a complexidade das relações sociais e econômicas existentes no mundo rural brasileiro. Essa complexidade se expressa no que Martins (1985) chama de “tipos intermediários”: o parceiro, o colono, o caipira e o arrendatário. O capital não compreende apenas a relação social baseada no salário: “a exploração capitalista assume diferentes formas,

não só a partir das condições sociais e econômicas que encontra, mas também a partir das relações sociais que cria das mediações que gera” (MARTINS, 1985, p. 14).

Martins (1983) ressalta que não há possibilidade de entender o mundo rural de forma separada e independente do mundo urbano. Não se pode separar o que o capitalismo já uniu. Desde os anos 1970, no Brasil, a modernização forçada do campo e o desenvolvimento econômico excludente acarretaram um contradesevolvimento social responsável por formas perversas de miséria tanto no campo quanto na cidade.

As favelas e cortiços desta nossa América Latina, e de outras partes, constituem enclaves rurais no mundo urbano, transições intransitivas, desumanos modos de sobreviver mais do que de viver. O mundo rural está também aí, como resíduo, como resto da modernização forçada e forçadamente acelerada, que introduziu na vida das populações do campo um ritmo de transformação social e econômica gerador de problemas sociais que o próprio sistema em seu conjunto não tem como remediar. (MARTINS, 2001, p. 32-33).

Salvaguardando-se a força imaginativa do texto de Élis na criação de seu universo rural, podemos afirmar que o desenvolvimento excludente no campo goiano, marcado pela dominação econômica e moral que tira a liberdade, e assim como as degradantes e desumanas condições de trabalho, transformam trabalhadores rurais, como Piano, em uma espécie de trabalhador escravo.

Martins (2001) classifica o trabalho escravo como uma realidade, não apenas no Brasil, mas em muitas partes do mundo. Dados da Organização Internacional Antiescravidão estimam que havia, em 2001, aproximadamente 200 milhões de escravos no mundo, todos vitimados pela decomposição do mundo rural que resultou de intervenções de “engenharia social” modernizadora. Na ótica de Martins (2001, p. 33), o trabalho escravo é “um retrocesso histórico espantoso em nome da modernização econômica e tecnológica”. Sobre a revolução tecnológica, expressa na modernização da agricultura, Pessôa e Ramos (2013, p. 1) ressaltam que,

a partir da década de 1970, [...] não alterou significativamente a configuração do quadro agrário brasileiro. A concentração de terra e de riquezas no campo e na cidade, as disparidades regionais no que tange à renda dos agricultores, ao predomínio de certos cultivos, visando o mercado externo se mantiveram (e se mantêm) reproduzindo e fortalecendo as distorções estruturais que definem e embasam a história da estrutura agrária brasileira.

De acordo com Brandão (2007), a agricultura rústica, camponesa ou familiar, concretiza-se em unidades familiares ou mesmo coletivas de produção de consumo. O autor corrobora o pensamento de Martins (1983) de que todas as comunidades constituem diferentes modalidades de tempo-espacos produtores de economias de excedente, com exceção de algumas comunidades indígenas e, também, de algumas comunidades muito isoladas, seja de um mercado local, ou de uma produção muito limitada.

No mundo rural tradicional, os horizontes da vida tornam-se cada vez mais voltados para o mundo da cidade, e, cada vez mais, as cidades maiores dominam as cidades menores que, cercadas por áreas rurais, tornam-se um ponto a meio caminho entre o sítio e a cidade grande. “Espacos urbanos tendem a ser, a cada dia mais, o lugar de destino dos filhos dos homens e das mulheres da terra, quando não deles próprios” (BRANDÃO, 2007, p. 56).

Martins (1975) ressalta que, embora as relações de produção indicadas, como as de colonato e de arrendamento em espécie, não se configurem como tipicamente capitalistas, é preciso não cometer o engano de atribuir as tensões da frente pioneira ao antagonismo: capitalismo/pré-capitalismo. Para o autor, essas relações são, na verdade, “possíveis e necessárias à acumulação e reprodução do capital”, e a frente pioneira foi sempre o limite do capitalismo no campo e, “ao mesmo tempo, apoiada em relações sociais fundamentais não tipicamente capitalistas: escravatura, colonato, arrendamento em espécie” (MARTINS, 1975, p. 49).

A característica principal do capitalismo no campo, na ótica de Martins (1975), não é a instauração de relações de produção típicas, formuladas em termos da compra e da venda da força de trabalho por dinheiro, mas, sim, a propriedade privada da terra e a mediação da renda capitalizada

entre o produtor e a sociedade. Ao analisar essa cultura rural no Brasil, Brandão (2007, p. 56) destaca que

uma cultura derivada de uma socialização da natureza [...], ainda olha para o sol, mas já observa o relógio para sentir o passar do tempo. E tanto pensa em paisagens naturais quanto no valor de mercado do alqueire de terra, para pensar os espaços da vida e do trabalho. De outra parte, os bens da terra são produzidos observando uma mescla de tecnologias patrimoniais (nada indica que as vendas de enxadas tenham diminuído no mercado brasileiro) e tecnologias modernas e importadas.

Embora capitalismo e patriarcalismo estejam imbricados historicamente, entendemos que o trágico destino dos homens e das mulheres do mundo rural bernardiano está atrelado, menos à ação do capital e mais à dinâmica do patriarcalismo-coronelismo. Dinâmica esta que engendra um contexto sociocultural em que qualquer aspiração dos personagens a uma vida digna, confortável, feliz, transforma-se num pesadelo trágico de opressão e morte.

Na sua criação literária, Élis joga luz sobre um modelo de sociedade rural patriarcalista-coronelista e hierárquica que incide nas péssimas condições de vida de Nhola dos Anjos, Joana e Piano. No caso da família Dos Anjos, é flagrante o abandono do Estado. A falta de políticas públicas, de renda e de moradia para as populações rurais ribeirinhas, como é o caso dessa família, é fator preponderante para situação de constante vulnerabilidade econômica e social em que vivem.

Em casos de extrema pobreza e de moradias insalubres que ofereçam risco à vida humana, é obrigação legal do Estado intervir para garantir os direitos fundamentais à vida e à dignidade humana. Nhola dos Anjos é idosa, tem graves problemas de saúde e não possui acesso a programas públicos de saúde. Essa falta de acesso é uma condição que atinge não só sua família, mas as populações ribeirinhas em geral.

Não há nenhuma menção ao nível de escolarização de Nhola dos Anjos, Joana ou Piano, no texto de Élis; não há pistas de que tenham

frequentado a escola ou se alfabetizado. No decorrer das narrativas, não há qualquer abordagem relativa à educação ou à escolarização dos personagens dos três contos. Souza e Marcoccia (2011) destacam que as mudanças ocorridas nas políticas públicas para a área da educação rural, nos últimos anos no Brasil, são um reflexo dos movimentos políticos agrários. A trajetória da educação rural no Brasil está marcada pelas lutas dos(as) trabalhadores(as) rurais não só pelo direito à terra, mas também pela viabilização de processos educativos em que os(as) trabalhadores(as), partícipes dos movimentos sociais do campo, sejam protagonistas.

Munarim (2011, p. 53) ressalta que, ainda hoje, é “prática muito comum o fechamento de escolas no campo”. Muitos governantes estaduais e municipais entendem que fechar uma escola no campo e transportar os(as) estudantes remanescentes para escolas em áreas urbanas é menos oneroso aos cofres públicos e, de quebra, mais “civilizatório ou modernizante”. Essa perspectiva não leva em conta os prejuízos socioculturais causados por esses procedimentos administrativos de desterritorialização de pessoas e comunidades inteiras.

Entre os sociólogos que buscaram uma explicação de por que o Brasil é como é, destacamos Sérgio Buarque de Holanda (1995). Segundo o autor, historicamente, no Brasil, as instituições nunca foram neutras, nem se colocaram a serviço do bem comum, pois estiveram sempre a serviço de interesses particulares, privados, configurando o pejorativo “jeitinho brasileiro”, que corrompe relações políticas, sociais e econômicas.

Holanda (1995) assegura que parte dos problemas brasileiros está na gênese rural patriarcal da sociedade brasileira e que o patriarcalismo fomentou uma cultura de “horror à formalidade”. O mundo rural brasileiro tem sua organização fundada na autoridade dos patriarcas rurais. “Nos domínios rurais, a autoridade do proprietário de terra não sofria réplica. Tudo se fazia consoante a sua vontade, muitas vezes, caprichosa e despótica” (HOLANDA, 1995, p. 80). A família colonial brasileira, chefiada pelo patriarca, pelo dono de terras, foi um modelo de respeitabilidade,

de obediência e de coesão que ultrapassou a esfera doméstica, sendo reproduzida também na esfera pública.

Sempre imerso em si mesmo, não tolerando nenhuma pressão de fora, o grupo familiar mantém-se imune de qualquer restrição ou abalo. [...] Nesse ambiente, o pátrio poder é virtualmente ilimitado e poucos freios existem para sua tirania. [...] O quadro familiar torna-se, assim, tão poderoso e exigente, que sua sombra persegue os indivíduos mesmo fora do recinto doméstico. A entidade privada precede sempre, neles, a entidade pública. (HOLANDA, 1995, p. 82).

Os donos de terras, segundo Holanda (1995, p. 82-86), ocupariam quase todas as posições de mando na sociedade brasileira durante todo período colonial e boa parte do Império e da República Velha. A família patriarcal produziu, na sociedade brasileira, uma aversão a qualquer ordenação impessoal de existência, impedindo a subordinação da vida social e da vida pública a normas regulares, igualitárias e abstratas.

No Brasil, as sociedades civil e política se constituíram como um prolongamento e uma ampliação da comunidade doméstica. Para Holanda (1995, p. 73), “é preciso considerar esse fato para se compreenderem exatamente as condições que, por via direta ou indireta, nos governaram, até muito depois de proclamada nossa independência política, e cujos reflexos não se apagaram até hoje”.

O convívio social no Brasil-Colônia inaugurou uma ética de fundo emotivo, herdada da família patriarcal. O comportamento emotivo e transbordante, o apreço pela espontaneidade e o horror a mecanismos formais de integração são traços do caráter (do *ethos*) brasileiro forjado pelos padrões de convivência herdados do meio rural patriarcal (HOLANDA, 1995). No Brasil, busca-se, sempre, a possibilidade de convívio mais familiar e coloquial do que formal. O(A) brasileiro(a) tem aversão à distância, faz de tudo para tornar o desconhecido, mesmo o de maior *status*, um próximo. Estas são, para Holanda (1995), características herdadas dos padrões de convívio humano formados no meio rural que permanecem ativas e fecundas na sociedade brasileira.

Conforme Chauí (1989), apesar da desintegração do patriarcado rural, a mentalidade patriarcal permaneceu na vida e na política brasileira pelas vias do coronelismo e do clientelismo. Lenardão (2006) destaca que a utilização do mecanismo do favor, na sociedade colonial brasileira, instalou a prática recorrente da barganha por obediência e lealdade. Assim, a dominação dos poderosos rurais se perpetuava através da política do clientelismo.

O patriarcalismo rural transmutou-se, hoje, no clientelismo, na corrupção, ou seja, em práticas recorrentes de amplo espectro que afetam a sociedade brasileira como um todo. As práticas de dominação, corrupção e cooptação, gestadas no mundo rural patriarcal brasileiro perpetuaram-se, ressignificaram-se, e continuaram ativas e muito atuantes nas relações sociais e políticas da sociedade brasileira contemporânea.

É preciso ressaltar que, embora ao longo deste estudo em muitos momentos haja uma aproximação, um entrelaçamento do patriarcalismo com o coronelismo, não perdemos de vista que o patriarcalismo é um conceito, um fenômeno muito mais amplo e universal que o coronelismo, que é um fenômeno localizado. Todo “coronel”⁶ é um patriarca, mas o contrário não se dá, nem todo patriarca é um “coronel”.

O patriarcalismo perpassa a estrutura das relações pessoais e institucionais de praticamente todas as sociedades ao longo da História, tanto do Ocidente, quanto do Oriente. Segundo Weber (2005, p. 4), a dominação patriarcal se assenta na “fé na santidade dos ordenamentos e dos poderes senhoriais desde sempre presentes”; é o tipo mais puro de dominação: “Obedece-se à pessoa por força da sua dignidade própria, santificada pela tradição”.

Já o coronelismo é um fenômeno sócio-político-econômico local. É um brasileiríssimo conceito, discutido por autores como Queiroz (1976, 1997) e Leal (2012). O termo “coronel” advém da Guarda Nacional,

⁶ Doravante, o termo coronel aparecerá sempre entre aspas, por nem sempre, se tratar do posto, da patente da hierarquia militar.

criada em 18 de agosto de 1831. Os chefes locais mais destacados que ocupavam os postos militares mais elevados na Guarda Nacional eram, no caso, coronéis, seguidos de majores e capitães. A Guarda Nacional foi extinta logo após a proclamação da República, porém, enraizou-se a denominação “coronel” para os mandatários políticos locais, originando-se, assim, o termo coronelismo (QUEIROZ, 1976).

Para Queiroz (1976), mandonismo, coronelismo e clientelismo são sinônimos utilizados para designar a interferência do poder privado no domínio público no Brasil. Essa promiscuidade entre privado e público pode ser transplantada para o Goiás rural na primeira metade do século XX. Nas grandes propriedades rurais, sempre houve grande distância social e forte hierarquização nas relações entre os fazendeiros e os trabalhadores da gleba, fossem escravos ou não. Entre esses dois estratos, a comunicação era praticamente inexistente, embora complementares e indispensáveis um ao outro, eles estavam estritamente separados.

O “coronel” era definido por sua força política, por sua influência junto aos órgãos administrativos estaduais. Ele usava a máquina pública (no caso da República), para assegurar os seus interesses políticos e pessoais. Para Queiroz (1997, p. 164),

um coronel importante constituía uma espécie de elemento socioeconômico polarizador, que servia de ponto de referência para se conhecer a distribuição dos indivíduos no espaço social, fossem estes seus pares ou seus inferiores.

Queiroz (1976) ressalta que o coronelismo não é um fenômeno exclusivamente político, pois tem também bases sociais e econômicas. A continuidade do mandonismo local, em épocas sucessivas no Brasil, vincula-se de maneira estreita à permanência de uma estrutura social baseada na importância e no modo particular de funcionamento dos grupos de parentela, que constituíam tanto grupos de parentesco sanguíneo (com suas alianças) quanto de associados por razões político-econômicas.

O tipo de organização sociopolítica instalada no Brasil caracterizou-se por uma frouxidão dos controles sociais e pela falta de uma rede

de administração pública eficaz no meio rural. Isso sempre concorreu, ao longo da história brasileira, para deixar grupos familiares, com posses e liderança política, livres para agirem como bem entendessem.

Em geral, era o grande fazendeiro que agia como instrumento de ordem e de disciplina locais (QUEIROZ, 1976). Esses grupos de famílias estavam sob a liderança de um “coronel”. O termo “coronel” designava não apenas o indivíduo que detinha grande soma de poder econômico e político, como também o que se encontrava na camada superior dos grupos de parentela, cuja característica própria era a indiferenciação dos setores político, econômico, e de parentesco (QUEIROZ, 1976). “Para os senhores rurais, o interesse particular se confundia com o municipal. As câmaras municipais não distinguiam entre bem comum e os interesses do grande proprietário” (QUEIROZ, 1976, p. 74).

O coronelismo (de enxada), como forma tradicional de poder, está muito bem retratado num dos clássicos da literatura interpretativa do Brasil, o livro *Coronelismo, enxada e voto* de Victor Nunes Leal (2012). Nessa obra, o autor esmiúça o fenômeno do coronelismo na sociedade brasileira, caracterizando-o como uma troca de proveitos entre o poder público, cada vez mais fortalecido, e o poder privado, representado pela decadente influência dos chefes locais, sobretudo dos senhores de terra no Brasil rural da transição do século XIX para o XX (MARTINS; MOURA; YAMASATO, 2008).

Um traço marcante da significação que Leal (2012) dá ao coronelismo é o paternalismo. Favores como emprego público aos aliados, assim como a sonegação de direitos aos adversários, resvalando para a ilegalidade, contribuem para organizar a administração municipal sob o poder do “coronel”. Outro componente que contribui para preservar a ascendência do poder dos “coronéis” é o que o autor chama de “rarefação do poder público”, que fornece a esses chefes locais condições de exercer extraoficialmente um grande número de funções do Estado em relação aos seus dependentes. Entretanto, Leal (2012 *apud* MARTINS; MOURA; YAMASATO, 2008, p. 4) vê essa ausência do poder público se reduzindo com as mudanças nos meios de transporte e comunicação.

Leal (2012, p. 44) considera o coronelismo

uma forma peculiar de manifestação do poder privado, ou seja, uma adaptação em virtude da qual os resíduos do nosso antigo e exorbitante poder privado têm conseguido coexistir com um regime político de extensa base representativa.

Não é possível compreender o coronelismo, segundo Leal (2012), sem referência à estrutura agrária, que fornece a base de sustentação das manifestações desse poder hierárquico privado que se alastrou pelo interior do Brasil.

Essa reminiscência do privatismo, que é o coronelismo, é alimentada pelo poder público, o que se explica justamente em função do regime representativo, por meio do “voto de cabresto”. Os “coronéis”, os mandatários locais, obrigavam os eleitores sob sua tutela, ou seja, que faziam parte de seu “curral eleitoral”, a votar nos candidatos que eles indicavam. Daí o termo “voto de cabresto”. O “coronel” também utilizava outros recursos para conseguir seus objetivos políticos, tais como compra de voto, votos fantasmas, troca de favores, fraudes eleitorais (MARTINS; MOURA; YAMASATO, 2008).

O voto era considerado uma moeda de troca de favores utilizada pelos “coronéis”, pois os governos (estadual e municipal) não podiam prescindir do eleitorado rural, cuja situação de dependência em relação ao “coronel” é incontestável. Desse compromisso entre poder privado e público resultam características secundárias do coronelismo, a saber: o falseamento do voto e a desorganização dos serviços públicos locais.

Na época da publicação de seu clássico, Leal (2012 *apud* MARTINS; MOURA; YAMASATO, 2008, p. 4) constatava que a pobreza da população rural e seu “atraso cívico e intelectual constituem sérios obstáculos às intenções mais nobres de moralização da vida pública e elevação do nível político no Brasil”.

Em se tratando do coronelismo, um aspecto que salta aos olhos é a liderança da figura carismática do “coronel”, ou seja, a liderança dos chefes políticos locais, nem sempre autênticos “coronéis”, mas autênticos mandatários locais, que eram, em sua maioria, médicos ou advogados. “A maior

difusão do ensino superior no Brasil espalhou por toda parte médicos e advogados, cuja ilustração relativa, se reunida a qualidades de comando e dedicação, os habilitava à chefia” (LEAL, 2012, p. 45).

A massa humana que tira a subsistência das terras do “coronel” vive no mais lamentável estado de pobreza, ignorância e abandono. O roceiro vê sempre no “coronel” um homem rico e poderoso. No meio rural, é o proprietário de terra ou de gado quem tem meios de obter financiamentos. Para isso, “muito concorre seu prestígio político, graças às notórias ligações dos bancos com o poder político local” (LEAL, 2012). Sob o domínio coronelista, o trabalhador analfabeto, ou quase, vive, segundo Leal (2012, p. 47),

sem assistência médica, não lendo jornais nem revistas, nas quais se limita a ver as figuras. O trabalhador rural, a não ser em casos esporádicos, tem o patrão na conta de benfeitor. E é dele, na verdade, que recebe os únicos favores que sua obscura existência conhece. Em sua situação, seria ilusório pretender que esse novo pária tivesse consciência do seu direito a uma vida melhor.

Um fator importante para explicar o coronelismo seria a estrutura familiar e o comércio que atuam de forma interdependente na determinação desse sistema. Queiroz (1997) considera que a origem da estrutura coronelista estava nos grupos de parentela, e o fundamento dessa estrutura fundamentalmente rural estava na posse de bens, de fortuna. “A fortuna é um dos meios principais de se fazer benefícios. No Brasil, as vias de acesso à fortuna foram principalmente, a herança, o casamento e o comércio” (QUEIROZ, 1997, p. 168).

Queiroz (1976) destaca que o “coronel” utilizava todos os meios que estivesse ao seu alcance a fim de manter o seu poder. Entre os fatores que corroboravam para a manutenção do poder do “coronel” estavam o assistencialismo paternalista e clientelista patrocinado pela máquina administrativa do Estado. Se voltarmos os olhos para a República Velha ou “República dos Coronéis”, vemos a força das elites rurais, no que se refere ao mandonismo local e nacional. Nesse contexto, o “coronel” era o elo entre a população e o governo. Ele articulava-se a fim de dominar a estrutura

política e, nesse período, toda a ação de governo passava pela sua mão (QUEIROZ, 1976).

Um fenômeno que prova a longevidade da dinâmica coronelista na sociedade brasileira é o chamado coronelismo eletrônico. De acordo com Santos (2007), o coronelismo eletrônico é um sistema organizacional da recente estrutura brasileira de comunicações, que se baseia no compromisso recíproco entre poder nacional e poder local, configurando uma rede de influências entre o poder público e o poder privado dos chefes locais, proprietários de meios de comunicação.

Para Garcia (2006), esse novo tipo de coronelismo vem imperando, em nosso país, com grandes proprietários de empresas de comunicação apoiando candidatos específicos, divulgando ostensivamente sua candidatura dentro de seus veículos de comunicação. Com esse apoio, tais proprietários obtêm favoritismo em relação à concessão de canais televisivos ou de rádio, além de terem a preferência em momentos de inserção de anúncios pagos.

Lima e Lopes (2007) afirmam que emissoras de rádio e televisão são, em boa parte, mantidas pela publicidade oficial e estão articuladas com as redes nacionais dominantes, originando um tipo de poder não mais coercitivo, mas criador de consensos políticos que, embora não garantam, facilitam a eleição ou a reeleição de representantes em nível federal: deputados e senadores, que, por sua vez, permitem circularmente a permanência do coronelismo como sistema.

Santos (2007), Garcia (2006) e Lima e Lopes (2007) defendem que no coronelismo eletrônico, como no velho coronelismo, a moeda de troca continua sendo o voto, porém não mais baseado na posse da terra, mas, sim, no controle da informação e na conseqüente capacidade de influenciar na formação da opinião pública.

De acordo com Carvalho (2001), o “coronel” de hoje não vive num sistema coronelista que envolva os três níveis de governo, nem derruba governantes, tampouco tem seu poder baseado na posse da terra e no controle da população rural. Apesar disso, ele mantém algumas características típicas do antigo “coronel”, por exemplo: a arrogância e a prepotência no trato com os adversários; a não adaptação às regras de convivência democráticas;

a convicção de estar acima da lei; a incapacidade de distinguir o público do privado; o uso do poder para conseguir empregos, contratos, financiamentos, subsídios e outros favores para enriquecimento próprio e da parentela.

Assim como o antigo “coronel”, o atual conta com a conivência dos governos estaduais e do governo federal, prontos a comprar seu apoio para manter a base de sustentação, fazer aprovar leis e evitar investigações indesejáveis. Nesse sentido, o novo “coronel” é parte de um sistema clientelístico que penetra todo o tecido social brasileiro (CARVALHO, 2001).

Santos e Capparelli (2005) afirmam que os “coronéis” se adaptaram a uma nova realidade. Para os autores, o estabelecimento do voto secreto, no governo provisório de Vargas (1930-1934), não deu fim ao coronelismo político e, desse modo, o Brasil ainda vive uma deplorável situação, no ambiente dos pequenos municípios, em meio a vários tipos de denúncias, como corrupção e trabalho escravo.

Os determinantes do fenômeno de poder/mandonismo do coronelismo na sociedade rural brasileira, no período da República Velha, “estão na precária estrutura rural do país àquela época, e, no analfabetismo, no baixíssimo nível de educação das populações rurais” (MARTINS; MOURA; YAMASATO, 2008, p. 37). Para Martins, Moura e Yamasato (2008), essas são as explicações da forma singular de autoritarismo e corrupção, tão característica da sociedade brasileira em formação. Os autores levantam uma contradição ao afirmar que se por um lado a estrutura agrária das primeiras décadas do século passado explica a origem do fenômeno do coronelismo, por outro, não explica sua manutenção e sobrevivência.

O coronelismo tradicional e o eletrônico ocorrem como consequência, não apenas dos analfabetismos tradicional e funcional, do baixo nível educacional das populações mais pobres, mas também devido à longa tradição patriarcal ou autoritária da sociedade brasileira. O coronelismo eletrônico, embora não tenha relação direta com a estrutura agrária do “coronelismo tradicional” de Leal (2012), mantêm-se nas mesmas bases deste último.

O meio rural brasileiro passou por grandes mudanças, incluindo a cultural. Os movimentos de luta pela reforma agrária e a agricultura familiar são chaves de entrada para a explicação dessas mudanças no campo

brasileiro (SAUER, 2008), e goiano. O quadro do mundo rural brasileiro iluminado por Freyre (2006), Holanda (1995) Queiroz (1976), Leal (2012) e outros(as) corrobora a afirmação de que tanto o patriarcalismo, quanto o coronelismo são traços marcantes da conjuntura sociocultural e econômica do mundo rural, tanto brasileiro quanto goiano.

Coronelismo em Goiás

Segundo Teixeira Neto (2013), sem traumas, Goiás passou de um território de 1.000.000 km² para os atuais 340.111, 376 km². Essa perda de território ao norte se deu em 1989, com a criação do estado do Tocantins. A vasta extensão do território goiano dava

a sensação de viver em um território distante e isolado, tendo como paisagem a vegetação típica de campo-cerrado, tornava a fronteira goiana como ambiente privilegiado para a desumanização, descrita pelo escritor goiano Bernardo Élis. (CAMPOS; SILVA, 2013, p. 39).

O cenário agropastoril do campo-cerrado goiano foi ambiente fértil por onde se alastrou o germe da desumanização, da coisificação do outro, através do sistema coronelista. Para a compreensão do fenômeno coronelista em Goiás, há que se levar em conta sua estrutura agrária e sua localização geográfica. Além da precariedade dos meios de transporte e comunicação, soma-se outro fator para explicar o alastramento do *modus operandi* coronelista por terras goianas, que são os estatutos que regulamentaram a posse da terra, por exemplo, o Sistema Sesmarial (com vigência de aproximadamente 300 anos, sendo extinto em 1822) e, posteriormente, a Lei de Terras de 1850. O estatuto de 1893, em Goiás, favoreceu a legitimação das posses, a partir das necessidades de expansão de seus ocupantes (FERREIRA; MENDES, 2009).

Aguiar (2003) defende que a venda de terras em hasta pública favorecia as pessoas que oferecessem mais dinheiro por ela, em detrimento aos que já a ocupassem efetivamente. Quanto às posses, a lei determinava,

segundo Ferreira e Mendes (2009), que seriam legalizadas as posses mansas e pacíficas adquiridas por ocupação primária e registradas, segundo o Regulamento n. 1.318 (art. 15). A legitimação das posses ocorria somente quando não houvesse nenhuma oferta de compra por essa terra, sendo limitada a uma área correspondente a 6 km² (art. 15, § 1º), enquanto as terras devolutas, a serem vendidas, chegavam a 150 km², conforme o sistema de prioridades estabelecido.

O Estatuto de 1893 determinava o privilégio de inviolabilidade e indivisibilidade para os estabelecimentos rurais de tamanho inferior a 12 km², sob o título de patrimônio alimentício familiar. No entanto, várias propriedades foram legitimadas, apresentando apenas a metade dessa medida, considerada o limite. Dessa maneira, a lei favorecia a classe dominante, que poderia adquirir terras ou ampliar suas propriedades. Essa ocupação ocorria com a expulsão dos primeiros ocupantes da terra que nela moravam e trabalhavam (AGUIAR, 2003).

A política de terras em Goiás beneficiou a classe latifundiária que, em sua maior parte, havia obtido suas terras ilegalmente. A venda de terras, efetivada a partir do maior lance, prejudicou aqueles que já cultivavam a terra. Nesse sentido, as práticas advindas da Lei de Terras de 1850 impediram, em Goiás, o acesso legal à terra pelos pequenos produtores, em geral, o morador e o agregado. Em consequência, acentuou-se o desenvolvimento de um modelo concentracionista da propriedade fundiária, assentado na pecuária extensiva. O modelo de ocupação territorial, em Goiás, promoveu um grau de apossamento rural da região bem superior às médias brasileiras, conduzindo o território goiano a um processo de latifundiarização (FERREIRA; MENDES, 2009).

Na busca da realização de um levantamento sobre a realidade recente da reforma agrária goiana, Carvalho (2009) fez um estudo de caso do Assentamento Vale do Araguaia em Goiás. Um assentamento nasce quando o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), emite o título de posse da terra para trabalhadores rurais sem terra a fim de que a cultivem e promovam seu desenvolvimento econômico. Os assentamentos são apoiados por uma política de crédito própria, através do INCRA,

que financia a implantação dos lotes, com recursos para a construção da moradia, da manutenção da família no primeiro ano, financia o custeio da produção e disponibiliza crédito para investimento, com prazos e carências (ALBUQUERQUE; COELHO; VASCONCELOS, 2004).

O Assentamento Vale do Araguaia encontra-se às margens da Rodovia Estadual GO-194, localizado no município de Baliza, distante 4 km da sede municipal, 7 km de Torixoréu/MT, cerca de 60 km de Barra do Garças/MT e 390 km de Goiânia/GO. A concepção do referido Assentamento, segundo Carvalho (2009), busca promover um desenvolvimento que incorpore os aspectos econômicos, sociais e ambientais, além de proporcionar um ambiente que garanta aos assentados uma renda satisfatória, advindas de atividades agrícolas ou não agrícolas, viabilizando uma boa qualidade de vida às famílias.

O exercício da atividade produtiva, associada à produção de gêneros saudáveis e nutritivos, permite o bem-estar dos consumidores e produtores, resultando na conservação do solo, da água e dos recursos genéticos animais e vegetais. Em suma, busca-se a construção de um assentamento sustentável que viabilize a reprodução social das famílias, com base em atividades não ameaçadoras ao meio ambiente e que promova a melhoria na qualidade de vida dessas famílias, em todos os aspectos (CARVALHO, 2009). Sobre a importância da atividade produtiva sustentável, Sauer (2008, p. 51) afirma que

as lutas por terra, educação, trabalho, infraestrutura vêm incorporando outros elementos e valores que possibilitam, além da ampliação e consolidação da produção familiar, processos sustentáveis de desenvolvimento e melhoria nas condições de vida no meio rural brasileiro.

Nesse complexo quadro que caracteriza o mundo rural brasileiro e goiano da atualidade, o investimento do capital internacional na compra de terras para fomentar, por exemplo, a lavoura de cana-de-açúcar para produção do etanol é uma realidade. Para Pietrafesa e Pietrafesa (2013, p. 246-247), o investimento do capital internacional no campo brasileiro e goiano está

concentrando a propriedade da terra, utilizando formas de trabalho degradante, aumentando passivos ambientais. Esta cadeia produtiva nacional se oferece “pronta”, “produtiva”, “tecnologicamente eficiente” para grupos internacionais. [...] Aproximadamente 80% da cana plantada e processada nas indústrias são em áreas próprias, o que equivale dizer, que além de transferir tecnologias ao capital internacional, também passaríamos a eles grandes extensões de terra.

O modelo alternativo de desenvolvimento no campo, proposto pelos movimentos político-sociais agrários, inclui: a busca da inclusão social e redução da pobreza no campo; a luta por um aprofundamento da democracia e da participação dos(as) trabalhadores(as) do campo nas políticas sociais que os afetam diretamente; e a conservação de valores, práticas e símbolos das identidades rurais. “A conscientização ambiental do campesinato brasileiro se dá pelo acesso e uso responsável dos recursos naturais, bem como a preservação da biodiversidade” (GUIMARÃES, 2001, p. 55).

Conforme Guimarães (2001), para que de fato ocorra desenvolvimento, são necessárias mudanças efetivas na qualidade de vida dos sujeitos, que englobam os aspectos sociais, culturais e até espirituais, que vão muito além das dimensões mercantis. Embora o campo goiano esteja muito longe de um desenvolvimento social e humano ideal, e continue marcado pela hierarquização, pela dependência e pela pobreza posta à mostra no texto bernardiano, é inegável que o espaço rural brasileiro, assim como o goiano, passou por muitas transformações, avançando em termos de políticas agrárias e educacionais, impulsionadas pelo movimento de luta pela reforma agrária e a implantação de experiências de agricultura familiar.

As relações de poder, no sentido de “probabilidade de impor a própria vontade numa relação social, mesmo contra resistências, seja qual for o fundamento dessa probabilidade” (WEBER, 1999, p. 33), são inerentes ao contexto sociocultural rural patriarcalista-coronelista goiano, em que estão inseridos os personagens bernardianos dos três contos, pois trazem uma dinâmica de submissão dos pobres ao poder de outrem sobre suas vidas, marcadas pela hierarquia e pela desigualdade.

Esse outrem pode ser um “coronel” ou “capitão”, como no caso de Joana e Piano, ou as intempéries da natureza e a negligência do poder público influenciado pelos desmandos coronelistas, no caso de Nhola dos Anjos. De uma forma ou de outra, tanto Nhola dos Anjos quanto Joana e, principalmente, Piano têm suas vidas marcadas, inevitavelmente, pelos desmandos, pela dominação dos poderosos locais.

Francisco Itami Campos (2003), um dos maiores estudiosos do fenômeno do coronelismo em Goiás, afirma que o mesmo é um fenômeno político que se revela na dominação econômica, política e social exercida por um líder político (grande fazendeiro, dono de terras) sobre uma comunidade. Cruz (2014) destaca que, no território goiano, o coronelismo tem uma atuação diferenciada do restante do país. Em Goiás, a política coronelista torna-se “um bem organizado sistema de domínio em que um grupo na capital controla a política e a administração estaduais” (CAMPOS, 2003, p. 111). É esse grupo que reconhece em cada município um chefe local, o “coronel”, prestando-lhe pequenos favores em troca do controle das massas.

Ferreira e Mendes (2009) enfatizam que a política coronelista em Goiás envolvia os diversos níveis de poder (federal, estadual e municipal). O “coronel” colocava-se como mediador entre as instituições políticas e a população interiorana. Pessoa (1999) ressalta que, nesse período, o atraso era uma forma privilegiada de controle. De um modo geral, as características essenciais do coronelismo em Goiás se estruturavam no predomínio da vida rural sobre a urbana, na grande propriedade autossuficiente, na produção de subsistência, na falta de meios de comunicação e na dispersão e isolamento da população goiana.

Nesse contexto de pobreza e atraso, os políticos goianos, “coronéis”, foram acusados de impedir o progresso em Goiás. Para Campos (2003), o lema era “quanto pior, melhor”. O baixo desenvolvimento econômico e cultural era a garantia de posse e poder para os “coronéis” goianos. Esse atraso em Goiás deu-se não somente pela falta de recursos para financiar o desenvolvimento, mas principalmente,

pela consciente barreira ao progresso que os principais chefes políticos estaduais formaram é que Goiás se manteve pobre, isolado e atrasado,

durante todo o período, situação essa que era garantia da manutenção do mando e do domínio imposto ao Estado e sustentado graças ao controle de toda a engrenagem política. (CAMPOS, 2003, p. 65).

Segundo Ferreira e Mendes (2009), a ocupação/colonização de Goiás não teve como motivação apenas a exploração de ouro, mas também as atividades agrícolas, os criatórios e a arregimentação de mão de obra indígena. O processo de interiorização do povoamento do Brasil é marcado pelo desinteresse do Governo Imperial pelas áreas interioranas, como Goiás, devido à dificuldade das demarcações legais das sesmarias, pela dispersão da população, pela precariedade dos meios de transporte e de comunicação, e pela expansão da pecuária extensiva. Essas particularidades justificam as desigualdades no processo de ocupação de terras em Goiás e, principalmente, a grande concentração fundiária e o poder autoritário nas mãos dos “coronéis” goianos.

Para Campos e Silva (2013), o isolamento do território goiano do final do século XIX, até as primeiras décadas do século XX, criou uma realidade de arraiais e vilarejos decadentes, que contavam com uma população doente, onde eram frequentes as referências ao bócio. Esse contexto de dependência da população pobre contribuiu para o fortalecimento do poder dos “coronéis” em Goiás.

Em meados do século XIX [...] a maioria dos moradores/fazendeiros tinha estabelecido uma ocupação antiga e possuía, apenas, concessões feitas pelos antigos Governadores-Gerais, Capitães-Donatários, Provedores, dentre outros funcionários. Esses fazendeiros se apropriaram de áreas que não podiam cultivar o que resultou em uma vizinhança separada por três a cinco ou mais léguas de distância, tornando comum a presença de taperas e propriedades totalmente abandonadas, desrespeitando o princípio básico da ocupação – o aproveitamento do solo. (FERREIRA; MENDES, 2009, p. 7).

Eram muitas as dificuldades de exercer um controle efetivo sobre a apropriação/demarcação das propriedades rurais. Isso propiciou vários

abusos e distorções, como o tamanho excessivo dessas propriedades. A concentração de várias propriedades nas mãos de uma só pessoa, que requeria em seu nome, no de sua esposa, e no de seus filhos, em datas e lugares diferentes, além da compra e venda das terras doadas, herdadas ou apossadas, tornou-se um negócio muito lucrativo (FERREIRA; MENDES, 2009).

Para Pessoa (2005), no exercício de compreensão de qualquer aspecto da cultura goiana, (incluindo a prevalência do coronelismo), não se pode negligenciar a diversidade da influência dos diferentes fluxos migratórios, que afluíram ao território goiano, e que fizeram com que Goiás tivesse na sua história, nos seus costumes e nas suas crenças, a influência cultural de antigos habitantes de várias regiões brasileiras. Assim, o isolamento econômico em relação aos centros hegemônicos e a condição periférica não impediram o surgimento, em Goiás, de uma cultura plural, mestiça, no sentido de ser marcada por uma mistura de costumes, crenças, tradições e raças de várias regiões do Brasil e de outros países. Conforme afirmam Campos e Silva (2013, p. 44), esse processo de ocupação territorial em Goiás, ao longo do século XX, teve como característica constante

o impedimento do acesso a propriedade, traço evidenciado pelos recursos e meios usados pelos grupos dominantes. Para exercer esse impedimento, usava-se uma legislação impeditiva, com excessivas exigências burocráticas de requisição de terras, levantamentos e demarcações, dentre outros, além do alto preço do imóvel. Embora proibido pela legislação imperial (Lei de Terras de 1850), o apossamento era a forma mais comum de ocupação no estado desde o século XIX.

A dinâmica coronelista, que traz em seu bojo, além da concentração da terra, a concentração do poder político e econômico nas mãos dos “coronéis”, incidirá no agravamento da extrema pobreza, e na submissão do homem e da mulher rural em Goiás. A dominação coronelista oprime e afasta qualquer oportunidade de mudança e de crescimento para o camponês e a camponesa goiano(a).

As relações hierárquicas, engendradas pelo coronelismo, baseiam-se em tradições herdadas, e “na legitimidade daqueles que, em virtude

dessas tradições, representam a autoridade” (WEBER, 1999, p. 141). São essas relações hierárquicas que agravaram em muito a miserabilidade dos pobres do mundo rural bernardiano, retrato criativo do mundo rural goiano. Nesse mundo, identifica-se com clareza a tese clássica de Martins (1997) sobre os processos de desumanização do outro a partir das relações fundiárias. Vale lembrar que esses processos de desumanização “do outro”, iniciados na gênese rural da cultura goiana, permanecem, como traços da cultura patriarcalista-coronelista em Goiás, concretizados nas relações hierárquicas, na desigualdade social, na corrupção, no clientelismo e no uso da máquina pública em proveito próprio.

Em suma, a pobreza extrema do(a) trabalhador(a) rural leva-o(a) à dependência dos favores das elites rurais, dos “coronéis”, que são os mandatários locais tanto em termos políticos, quanto econômicos. Essa dependência é característica intrínseca ao modelo histórico-cultural da sociedade goiana. É essa pobreza, essa dependência e submissão do homem, da mulher pobre do campo, em relação à elite mandatária em Goiás, que Élis pinta em cores vivas em seu texto literário. Pinta as cores da tragédia da submissão total dos pobres do campo goiano à opressão dos “coronéis”.

Embora à época da produção dos três contos de Élis (início a meados do século XX), os pobres do campo goiano tivessem se organizado em lutas pela terra e de resistência ao coronelismo, por uma escolha do autor, essas lutas não são mencionadas em sua criação estética. Entre as lutas de resistência de maior destaque em Goiás estão as de Trombas e Formoso e de Santa Dica.

Segundo Esteves (2007), ocorreu na década de 1950, no meio-norte do estado de Goiás, nos povoados de Trombas e Formoso, uma série de confrontos entre camponeses, homens e mulheres pobres, e fazendeiros (“coronéis”) pelas terras devolutas da região. Diante da gravidade assumida pelos confrontos, o Estado enviou para o local um forte aparato policial que esteve prestes a invadir os povoados e dar fim à revolta. Uma intensa resistência foi organizada pelos(as) camponeses(as), numa luta travada tanto nas trincheiras nas matas, quanto nas trincheiras da imprensa. A união e a obstinada disposição com que os(as) lavradores(as) resistiram às sucessivas tentativas de expulsão, não apenas lhes conferiram a vitória

sobre os fazendeiros, mas também forçaram o Estado a reconhecê-los(as) como legítimos(as) donos(as) da terra e a entregar-lhes os títulos de posse.

O trecho que segue do Processo Criminal n. 651, instaurado pelo chefe de polícia do Estado de Goiás, Celso de Calmon Nogueira da Gama, no ano de 1925, contra Santa Dica, líder do maior movimento messiânico ocorrido em Goiás, mostra a repercussão desse movimento sociorreligioso e o olhar da elite da época.

Benedita Cipriano Gomes, mais conhecida por “Dica”, “Santa”, e como tal, tem reunido em torno de si grande multidão de pessoas da redondeza e de quase todos os pontos do nosso estado, até mesmo dos estados vizinhos. Essa multidão, e milhares de pessoas da pior classe, ali aglomeradas e fanatizadas pela suposta “santa”, têm praticado muitos abusos e extorsões, dentre as quais posso citar alguns que me recordo no momento e que me foram relatados por pessoas criteriosas. (GOMES FILHO, 2012, p. 69).

Essa “multidão de pessoas da pior classe” procurava, em Dica, segundo Gomes Filho (2012, p. 69), “a cura para todo tipo de males, do corpo, da alma, ou mesmo para resolução de questões cotidianas como dívidas, empregos, etc.”. Aqueles que não conseguiam ir pessoalmente ao reduto de Santa Dica, mandavam-lhe cartas com pedidos para que os “anjos”, através de Dica, atendessem-nos. O movimento de Santa Dica ocorreu em Lagolândia, atualmente cidade distrito do município de Pirenópolis/GO. Na época do movimento, era apenas um conjunto de fazendas, cuja região era conhecida por Lagoa.

Gomes Filho (2012) destaca que não só pobres e moribundos estiveram ou se fixaram no reduto de Dica. Diversos fazendeiros locais estiveram na Lagoa, interessadamente não se opondo ao movimento que ali ocorria até o ano de 1924. De acordo com Vasconcellos (1991, p. 114):

Durante o primeiro ano de curas e milagres de Santa Dica (1923-1924), não se conhece qualquer documento que fale da hostilidade contra o reduto e os feitos da santa, por parte da sociedade envolvente, ou mesmo dos grupos dominantes mais próximos.

O motivo da tolerância ao movimento durante todo o ano de 1923, quando as atividades religiosas já estavam ocorrendo, tanto por parte das elites locais, quanto por parte da imprensa católica e laica, parece indicar que o ano de 1923 “foi ainda marcado pelo estabelecimento dos rituais religiosos principais, e não pela contestação político-social que viria a seguir” (GOMES FILHO, 2012, p. 70).

Na ótica de Gomes Filho (2012), há diversas lacunas no que se refere aos conflitos por legitimidade política e religiosa vividos pelo movimento de Santa Dica, a começar pelo próprio processo de repressão religiosa exercida pela Igreja Católica (através dos Redentoristas), que, com o apoio do poder público, instauraram um processo de repressão, fruto dos ideais de “romanização” em Goiás, minando todo um contexto histórico específico, bem como relações de poder e interesses políticos, econômicos e religiosos que permearam esse processo de resistência.

Campos e Silva (2013) ressaltam que o território goiano traz, historicamente, a marca do autoritarismo, das relações sociais não democráticas, da concentração da posse da terra, que resulta na desumanização do outro. A dominação opressora dos poderosos “coronéis”, sobre os pequenos, sobre os pobres, formou todo um quadro político, sociocultural e econômico, que configurou os latifúndios e o coronelismo em Goiás. Sendo assim, o território goiano

não foi um lugar que permitiu a emergência dos valores próprios da democracia. Ao contrário, fortaleceu os processos relacionais nos domínios do latifúndio. Uma dominação exercida não só na posse da terra, mas também nas relações sociais. (CAMPOS; SILVA, 2013, 51-52).

Dessa forma, por sua configuração geográfica e histórica, Goiás era um estado isolado e periférico. Essa característica periférica permitiu que o coronelismo florescesse e alastrasse suas raízes pela história e pela cultura goianas. O “coronel”, em Goiás, era o “fazendeiro/comerciante mais abastado e chefe político incontestado do município, normalmente reconhecido como tal pelos dirigentes políticos estaduais” (CAMPOS, 2003, p. 48).

Pessoa (1999) destaca que a concentração da terra em Goiás concorre para a concentração do poder político nas mãos dos grandes proprietários de terra (“coronéis”) e para o conseqüente aumento da pobreza e da dependência da maioria da população rural. Essa dependência da população pobre do campo goiano em relação ao grande fazendeiro é assim descrita por Pessoa (1999, p. 36):

Só a grande fazenda dispunha de aparato para vender algum excedente, especialmente gado, conduzido por tropeiros para fora do estado. E para gerar esse excedente, a fazenda abrigava um pequeno exército de sitiantes, vaqueiros, camaradas, e jagunços vinculados ao proprietário não por um processo de assalariamento, mas por uma relação de dependência.

Enfatizando a dinâmica coronelista, Campos (2003) vê a condição periférica goiana, em relação aos grandes centros políticos e econômicos, como um fator que levará o estado a uma maior autonomia política e uma maior autogestão da política e da administração pública por parte dos chefes políticos estaduais (“os coronéis”), sem intervenção federal (CAMPOS, 2003).

Conforme Ferreira e Mendes (2009), até 1910, a agricultura goiana voltava-se às necessidades do autoconsumo local. O gado bovino representava uma das principais fontes de renda e o sul do estado contribuía com a exportação do fumo. O transporte de mercadorias em todo o sul de Goiás fazia-se em carros de bois e tropas de muares. À medida que ocorria a melhoria dos meios de transporte, dava-se a diversificação e o aumento da produção.

Em 1921, deu-se a retomada dos trabalhos de construção da Estrada de Ferro em Goiás. Bertran (1988) destaca que apenas os municípios de Catalão, Ipameri e Corumbáiba eram cortados pelos trilhos da Goiás Railway. Essa pequena área exportava arroz, boi gordo, charque, couro, suínos, toucinho, fumo e borracha.

Com a chegada da estrada de ferro, impulsionada pela economia cafeeira, acentuou-se a concentração de terras em Goiás. As terras próximas à ferrovia tiveram grande valorização econômica com a vitalização e

com a concentração do comércio nas áreas cortadas por ela. A disparidade econômica entre os que possuem terra e os que não possuem foi também acentuada. As relações capitalistas que transformam o trabalho humano em mercadoria chegaram ao campo e as relações sociais não eram mais de solidariedade entre vizinhos, mais de exploração da força de trabalho dos(as) camponeses(as) pobres, para o enriquecimento de fazendeiros e comerciantes (CAMPOS, 2003).

Desmandos administrativos, corrupção, desorganização, necessidade de vultosos investimentos e a crise econômica mundial no período pós-guerra reforçaram as dificuldades da presença dos caminhos de ferro em Goiás. Idas e vindas marcaram a implantação dessa via de transporte em terras goianas. A presença das estradas de ferro, no início do século XX, implicou em alterações na prevalência do quadro oligárquico local. Assim, é razoável a ideia de que a elite política goiana via no atraso um forte instrumento de dominação e, portanto, não envidava nenhum esforço político para a implantação dos trilhos no território goiano. Logo, a visão de progresso e de modernidade que as ferrovias inspiravam na sociedade contrapunha-se ao esforço pela continuidade do atraso, por parte dos “coronéis” goianos (ESTEVAM; CAMPOS JÚNIOR, 2012).

Segundo Campos (1987, p. 42),

os mais expressivos chefes políticos goianos foram responsabilizados pelo atraso do Estado e mesmo de obstar o prolongamento ferroviário, especialmente, até Goiás. Daí poder ser considerada esta diretriz uma estratégia política.

Borges (1990) ressalta que, não obstante a posição contrária dos “coronéis” à chegada dos trilhos em Goiás, uma nova força política surgia na região, com o discurso do novo e favorável aos interesses do capitalismo, defendendo a presença do transporte ferroviário em solo goiano. A implantação dos trilhos resultou do empenho político de uma classe dominante ligada a novos grupos oligárquicos que nasciam como força política no Estado, contando com o apoio do capital financeiro internacional. De acordo com Marinho (2007, p. 95),

em 1911, a Estrada de Ferro de Goiás inaugurou o seu primeiro trecho entre Araguari e a Estação Anhanguera em território goiano e, a partir de então, foi seguindo pelo sudeste do estado, interligando e semeando os seguintes municípios: Cumari e Goiandira (1913), Ipameri (1913), Catalão (1914), Roncador (1914), Pires do Rio (1922), Vianópolis (1924), Silvânia (1930) e Leopoldo de Bulhões (1931). Em 1935, a ferrovia atingiu a região do Mato grosso de Goiás, chegando à cidade de Anápolis e, finalmente, Goiânia em 1952.

A expansão da rede ferroviária passava pelo crivo da elite oligárquica goiana. Eram os “coronéis” que determinavam a direção dos trilhos. Os trilhos estrangularam-se por muito tempo no eixo Goiânia, Anápolis, Brasília. Teixeira (2013) elenca que somente nos últimos anos Goiás entrou num processo de retomada de sua inserção na malha ferroviária nacional, com o início da construção da Ferrovia Norte-Sul. A importância da estrada de ferro para o território goiano em meados da década de 1930:

a) foi a primeira via de transporte moderna; b) possibilitou o encurtamento do espaço-tempo entre as localidades; c) inseriu o estado de Goiás na rede urbana nacional, com trocas comerciais com a região Sudeste; d) rompeu o isolamento do estado frente a economia nacional; e) criou a lógica do avanço das fronteiras no Oeste. (TEIXEIRA, 2013, p. 18).

Com a chegada da ferrovia em Goiás, no início do século XX, por um lado, expande-se a produção agropecuária significativamente, através do acesso a novos padrões de tecnologia, e, por outro, as relações sociais no campo pouco se alteram, continuam baseadas nas relações servis do século XIX. Logo, a modernização da economia goiana, que tem como instrumento a ferrovia, faz-se presente, porém, acompanhada de indicadores de conservadorismo (ESTEVAM; CAMPOS JÚNIOR, 2012).

Conforme Campos (2003), por ser um estado agrário por excelência, Goiás depende de uma eficiente rede de transportes para a dinamização de sua economia. Sua produção de grãos precisa ser transportada para outros estados. É nesse momento que pesa a questão geográfica, diga-se do transporte e da comunicação, que colocava Goiás numa situação de isolamento em relação aos centros econômicos hegemônicos do país. Tal isolamento

contribuiu, sobremaneira, para o chamado “atraso” de Goiás. É esse quadro descrito por Campos (2003) que vai se constituir na base socioeconômica e política do coronelismo.

Embora historicamente tenham ocorrido movimentos de resistência ao coronelismo em Goiás, como Trombas e Formoso e Santa Dica, esses movimentos de resistência à opressão dos poderosos “coronéis” em Goiás não ecoam no texto bernardiano, que só traz a tragédia e a dor que atinge o mais profundo das entranhas da subjetividade humana, levando os pobres ao caos, à loucura e à morte. No universo de Élis, não há como resistir à tragédia. Os pobres não se organizam, nem resistem, mas se entregam e aceitam resignadamente a opressão da violência, do medo e da dor cotidiana.

Paira uma nuvem de tragédia sem escapatória sobre o universo rural de Élis. O tom opressor das relações de seu universo traduz a dinâmica hierárquica patriarcalista-coronelista, que não se extinguiu, ao contrário, persistiu transmutada e camuflada no clientelismo, na corrupção, na troca de favores entre desiguais e no tratamento privado das instituições públicas.

Quando um sujeito, homem ou mulher, de qualquer região brasileira, detentor(a) de uma posição de poder político e/ou econômico, burla as leis, a ética, e se coloca acima das instituições para impor seus interesses ou satisfazer seu ego, está se revivendo, de forma camuflada, a dinâmica das relações hierárquicas patriarcalistas, está se revivendo o *modus operandi* coronelista explícito na corrupção, na arrogância, no autoritarismo.

A análise histórico-sociológica da religião, do catolicismo rústico, da pobreza e da dominação características do universo rural goiano, e a investigação do modo de atuação do patriarcalismo-coronelismo, com destaque para a presença do coronelismo em Goiás, permitiram a criação de um quadro sucinto da cultura rural no Brasil e em Goiás.

Concebemos a cultura rural como espaço de “camuflagem” do fenômeno religioso e do florescimento de um coronelismo típico de Goiás, ambos expostos no universo literário dos três contos de Bernardo Élis, nos quais exercitamos a compreensão da gênese do *ethos* patriarcal da cultura goiana.

2

A literatura de Bernardo Élis

Fazemos aqui uma leitura científica da criação estético-literária de Bernardo Élis. No intuito de analisarmos o fenômeno religioso no processo de formação do *ethos* patriarcalista-coronelista da cultura goiana, é imprescindível um levantamento, ainda que breve, dos possíveis diálogos da literatura com a realidade empírica.

A literatura e a construção da realidade

Wolfgang Iser (2013) contribui com uma discussão esclarecedora sobre a relação da literatura com a realidade. Suas reflexões acerca da natureza ficcional dos textos literários, e da não ficcional de textos que se relacionam com a realidade, apontam para um questionamento da oposição entre ficção e realidade. Esta oposição, segundo o autor, faz parte do nosso saber tácito, isto é, estamos tão seguros a respeito dessa certeza que ela se torna evidente por si mesma. Porém, a certeza quanto à oposição entre ficção e realidade é irrefletida. O autor pergunta se os textos ficcionais são mesmo tão ficcionais, e se os textos não considerados assim são de fato isentos de ficção.

Vivemos circundados por poderes imateriais, a saber, as obras literárias. Produzidas há séculos pela humanidade por amor de si mesma. Lemos por deleite, elevação espiritual, ampliação dos próprios conhecimentos, ou por puro passatempo, sem que ninguém nos obrigue a fazê-lo

(com exceção das obrigações escolares). Os objetos literários são imateriais apenas pela metade, pois se encarnam em veículos que, por hábito, são de papel. Mas houve um tempo em que se incorporavam na voz, que recordava uma tradição oral, ou mesmo em pedra, e, hoje, discutimos o futuro dos *e-books* (ECO, 2003).

O mundo real é a matriz primordial e mediata da obra literária, mas a linguagem literária não se refere imediatamente a esse mundo, não o denota. Ela institui efetivamente uma realidade própria, um heterocosmo com estruturas e dimensões próprias. Velloso (1988, p. 260) defende que, embora a literatura não seja um “documento histórico”, a obra literária

não se indispõe com certos parâmetros da realidade objetiva. É por isso que a obra literária também pode oferecer um retrato de época. Ela recorre à história não na perspectiva de testemunho ocular ou repórter dos fatos, mas como intérprete. Capaz de recriar poeticamente a realidade. História como matéria inspiradora para a ficção, reinvenção da realidade.

A literatura não trata de uma deformação do real, mas, sim, da criação de uma realidade nova que mantém sempre uma relação significativa com o real objetivo (SILVA, 1976). Assim, a realidade histórica do mundo rural goiano é a fonte inspiradora da nova realidade criada pela ficção bernardiana. Para Oliveira (2008, p. 78),

a obra literária não é um ente imaginário, criado unicamente para entretenimento, mas a exposição consciente e instigante de um conteúdo que se liga, ideológica e instrumentalmente, a um período histórico e a uma organização social. Assim concebida, podemos ver na obra literária um simples documento relativo a um período histórico ou um elemento social como explicação da solução estética, enfim pensar numa dialética entre dois pontos de vista, onde o elemento social determina as escolhas estéticas, mas onde também o estudo da obra e das suas características estruturais permite melhor compreender a situação de uma sociedade.

Silva (1976, p. 446) destaca que a literatura “pode ser apreendida como mediatização dos acontecimentos, podendo ser concebida como

uma via de acesso às ideias e formas de ver e de se posicionar frente ao mundo”, tornando-se, desta maneira, disseminadora de valores e de projetos estético-políticos. A obra literária não aparece isolada no mundo, está nele perfeitamente inserida, num processo de dependência de valores sociais, políticos, filosóficos, religiosos, éticos, estéticos etc. Para o autor, a literatura singulariza-se por constituir de modo imanente sua própria situação comunicativa e constrói um discurso que institui uma verdade própria. A criação literária é indissociável do universo dos símbolos, onde o poder da palavra se presentifica.

Segundo Derrida (1995, p. 56), a “literatura tem o direito de dizer tudo” e goza de uma liberdade democrática sem limites. Essa autorização implica que o autor “não tem responsabilidade alguma sobre seu texto”. Na ótica de Hill (1998), como ficção, o texto literário constitui-se num discurso cuja característica principal é a imaginação, a ilusão. Ele ultrapassa as fronteiras do real, mas não pode ser confundido com a mentira.

Já Pound (1995) destaca que a verdade da literatura está no fato de falar sempre do essencial, do que ultrapassa a comunicação direta da linguagem. Para ele, literatura é uma linguagem carregada de significado e não faz questão de demonstrar seus significados, sua verdade.

De acordo com Barthes (1985, p. 103), nada é casual numa narrativa, tudo tem a sua função: “mesmo que um pormenor parecesse irredutivelmente insignificante, rebelde a qualquer função, ele acabaria por ter pelo menos o sentido do absurdo ou do inútil: tudo tem um sentido ou nada tem”.

Todorov (2011, p. 11) ressalta que a literatura “nos brinda com todos os temas humanos recorrentes na tradição erudita e popular”. Ela expressa historicamente uma autocompreensão da condição humana e suas formas de relação com o mundo nos mais diversos espaços histórico-temporais. No mundo do texto literário, é possível enxergar os recônditos externalizados do ser humano, da cultura e da sociedade, na descrição e na ação das personagens criadas pelos(as) autores(as). A literatura, por meio de uma inusitada combinação/jogo de palavras, expressa-se nos textos “sempre abertos a novas leituras” (BARCELLOS, 2010, p. 64).

Entre o mundo imaginário construído pela linguagem literária e o mundo real, histórico, por assim dizer, existem vínculos, a ficção literária não se desprende completamente da realidade empírica. Segundo Silva (2003, p. 427), isso não implica que o texto literário venha a ser compreendido “simplesmente como espelho da realidade”.

Na nossa perspectiva, a relação do texto literário com a realidade está marcada pela complexidade. A criação literária é ficção, é fruto da imaginação do(a) autor(a), entretanto pode ser também, em alguma medida, um reflexo, uma espécie de espelho do contexto sócio-histórico e cultural de produção da obra. Essa complexidade que marca a relação da literatura com a realidade acompanha-nos nessa leitura científica do texto literário de Bernardo Élis, desafiando-nos, assim, a lançar o olhar para o seio de uma linguagem que mais esconde do que mostra. No intuito de conhecer a obra, precisamos conhecer o autor e, por essa razão, focamos o olhar na biografia de Bernardo Élis, e em sua produção, situando-a na história da literatura goiana.

A literatura de Élis

Para Tristão de Athayde (1987), ninguém é mais provinciano que Élis, e nada é mais universal de que a trilogia de contos: *Ermos e gerais* (1944), *Caminhos e descaminhos* (1965), e *Veranico de janeiro* (1966). Nenhuma obra é mais total do que a obra bernardiana, que toca, ao mesmo tempo com sutileza e violência, na universalidade da dor e da precariedade da existência humana.

Bernardo Élis aparece entre os nomes de destaque da literatura produzida em Goiás, como: Cora Coralina, José J. Veiga, Carmo Bernardes, Bariani Ortêncio, Gilberto Mendonça Teles, Miguel Jorge, Hugo de Carvalho Ramos. Foi o único escritor goiano a ocupar uma cadeira na Academia Brasileira de Letras, eleito em 1975.

Bernardo Élis Fleury de Campos Curado foi advogado, professor, poeta, contista e romancista. Nasceu em Corumbá de Goiás, em 15 de

novembro de 1915 e faleceu em 30 de novembro de 1997, na mesma cidade. Filho do poeta Érico José Curado e de Marieta Fleury Curado, aos doze anos escreveu o primeiro conto, inspirado em “Assombramento”, de Afonso Arinos. Em 1928, mudou-se com a família para Goiás, onde fez o curso ginásial no Liceu. Ampliou suas leituras, principalmente de Machado de Assis, Eça de Queirós e de outros autores modernistas. Após a interrupção dos estudos por dois anos, em 1940, concluiu o curso clássico no Liceu de Goiânia. Em 1945, formou-se na Faculdade de Direito.

Élis foi cofundador, vice-diretor e professor do Centro de Estudos Brasileiros da Universidade Federal de Goiás, e professor de Literatura na Universidade Católica de Goiás (UCG) onde promoveu o 1º Congresso de Literatura em Goiás, em 1953. Entre 1970 e 1978, desempenhou as funções de Assessor Cultural junto ao Escritório de Representação do Estado de Goiás, no Rio de Janeiro, e reassumiu o cargo de professor na Universidade Federal de Goiás (UFG). De 1978 a 1985, foi Diretor Adjunto do Instituto Nacional do Livro (INL), em Brasília. Em 1986, foi nomeado para o Conselho Federal de Cultura, ao qual pertenceu até a extinção do órgão, em 1989.

Em 1934, escrevia poesias e colaborações de cunho modernista para jornais de Goiânia. Em 1939, transferiu-se para Goiânia, onde foi nomeado Secretário da Prefeitura Municipal. Em 1942, mudou-se para o Rio de Janeiro. Levou na bagagem um livro de poesias e outro de contos que pretendia publicar. Sem realizar seu intento, retornou a Goiás. Fundou a Revista Oeste e nela publicou o conto “Nhola dos Anjos e a cheia de Corumbá”.

Em 1944, Élis publicou o livro de contos *Ermos e Gerais*, que traz os contos: “Nhola dos Anjos e a cheia do Corumbá” e “A virgem santíssima do quarto de Joana”. Seguem-se posteriormente: a novela “As terras e as carabinas”, publicada como folhetim no extinto *Jornal Folha de Goyaz*, em 1951; seu único livro de poemas intitulado *Primeira chuva* (1955); o romance *O tronco* (1956), que se tornou filme em 1999, dirigido pelo cineasta João Batista de Andrade, e narra a disputa de poder entre coronéis do então Norte de Goiás, hoje Tocantins, no início do século XX; *Caminhos e Descaminhos*, de 1965, que se tornou um verdadeiro marco na obra do autor, por significar o retorno ao gênero conto; *Veranico de Janeiro*,

de 1966, que não apenas consolida esse retorno, mas, principalmente, traz a público narrativas antológicas, como a que fornece título ao livro, e o clássico "A enxada".

Em 1973, Élis publicou seu primeiro ensaio histórico, intitulado "Marechal Xavier Curado", dedicado ao militar goiano que teve participação decisiva na criação do Exército brasileiro. São de sua autoria ainda as obras *Caminhos dos gerais*, de 1975, e *André Louco*, de 1978, ambas mesclando a republicação de contos e novelas com textos inéditos. Ainda foram publicados *Os enigmas de Bartolomeu Antônio Cordovil*, de 1980, ensaio histórico retratando o povoamento do território goiano; *Apenas um violão*, novela de 1984, cujo tema é a construção de Goiânia; *Goiás em sol maior*, ensaio histórico sobre a formação econômica do estado de Goiás, de 1985; *Jeca-Jica-Jica Jeca*, seu único livro de crônicas, de 1986; o elogiado romance histórico *Chegou o governador*, de 1987, mesmo ano em que o governo do estado publicou a *Obra reunida de Bernardo Élis*. Sua única obra póstuma é o livro de contos infanto-juvenis *Onde canta a seriema*, de 2005.

Bernardo Élis recebeu vários prêmios literários: Prêmio José Lins do Rego (1965) e Prêmio Jabuti, da Câmara Brasileira do Livro (1966), pelo livro de contos *Veranico de Janeiro*; Prêmio Afonso Arinos, da Academia Brasileira de Letras, por seu livro *Caminhos e Descaminhos*; Prêmio Sesqui-centenário da Independência, pelo estudo biográfico de *Marechal Xavier Curado* (1972). Em 1987, recebeu Prêmio da Fundação Cultural de Brasília, pelo conjunto de sua obra.

Ermos e Gerais foi sua mais premiada obra. Os ermos e os gerais bernardianos representam regiões afastadas dos centros políticos de decisão, pois neles sobrepõe-se um tempo, que é tematizado em "histórias de heróis [heroínas] sem domínio do seu querer, alheados, apartados do mundo, do desejo" (MARCHEZAN, 2005, p. 17). Nos ermos e gerais, o destino do homem (da mulher) é conduzido ou pelo poder do coronelismo ou pelo poder do acaso, do imprevisível, do que paradoxalmente não se prende a um domínio lógico, mas que condiciona as situações e regula os comportamentos. Para Miguel Jorge (2005, p. 86),

Ermos e Gerais pontifica histórias de um sertão inóspito, fragmentado em seu tempo, e num espaço em que cabe um pedaço de chão, um rancho e um rio; o desenho desse cenário se completa com a riqueza do ambiente natural e a miséria humana, em todos os sentidos, um contraste que jamais será interrompido a não ser pela ação do próprio tempo, e em quadros isolados, de maneira que a ação dos personagens, do ponto de vista social, surge numa difusão cada vez mais intensa [...] enredada em linguagem que oscila entre o poético e o brutal, beirando a oralidade.

A literatura bernardiana não é de fácil “digestão”. O próprio Élis reconhecia em depoimento que a abordagem temática de sua obra expunha questões que, para muitos, eram preferíveis de se escamotear:

Minha literatura, então, era matéria difícil, porque focalizava problemas goianos tidos como indignos do fazer literário. Procurava sublinhar a humanidade do homem sem terra, mostrando a injustiça do latifúndio e da opressão feudal, responsáveis pelo atraso e pelos males sociais de que éramos vítimas. [...] Enfim, minha literatura metia o dedo nas chagas mais dolorosas de uma cultura regionalizada (ÉLIS *apud* CURADO, 2000, p. 99-100).

A formação intelectual de Bernardo Élis é realista, com uma conotação política voltada para os temas sociais, para a (in)justiça social, cujos reflexos se encontram “na natureza mesma dos temas aproveitados em seus contos, nos quais predominam os aspectos realistas, antiburgueses, ferindo os preconceitos e pondo à mostra a miséria da nossa gente rural” (TELES, 2003, p. 16).

Os três contos em destaque não são histórias risíveis, muito pelo contrário. Mas há contos de Élis que provocam o riso através do trágico, um exemplo, é o conto “A crueldade benéfica de Timbiú” (ÉLIS, 2005, p. 117). Campos (2008, p. 7), ao estudar a “risibilidade na contística de Bernardo Élis”, destaca que embora suas histórias sejam

repletas de agressividade e no seu conteúdo a violência brutal e a morte gratuita, entre outras coisas, querem expressar a difícil relação do ser humano. Esse fator tem contribuído bastante para o reconhecimento de Bernardo Élis pela crítica especializada como um autor que demonstra um engajamento

político e social. É preciso compreender que a obra desse escritor, que sem dúvida é marcada pela ideia do protesto, ao mesmo tempo em que discute um conteúdo fortemente trágico, sério, grave, [...] por outro lado, introduz os elementos do riso, como um mecanismo para equilibrar os sentimentos do leitor.

O texto de Bernardo Élis tem sua força na oralidade do sertão de Goiás, pois se vale de uma linguagem peculiar, só sua, relacionada com sua vivência. Almeida (1985, p. 54) afirma que o autor “abrasileirou o português literário, como todos os modernistas, salpicando-o, em abundância, de arcaísmos, dando-lhe toques de originalidade e beleza”.

Suas narrativas históricas valorizam mais os aspectos ficcionais, em detrimento dos reais. Todavia, na retomada dos fatos históricos para a construção de suas narrativas, segundo Jubé (1978), busca o trágico, a crise social e o mórbido, direcionando-se para as miúdas histórias e ações dos sujeitos. Vemos, em suas obras, o respeito pela linguagem, pelo ser humano que se retrata, em uma

visão humana autêntica [...] pelo encontro de uma solução linguística adequada; [...] um sentido humanizador [...] [que] pode funcionar como representação humanizada ou como representação desumanizada do homem das culturas rurais (CANDIDO, 1972, p. 808).

Sanz (2011) afirma que a paisagem humana e geográfica que Élis plasma em sua obra dá uma ideia da vida no mundo rural goiano do século passado (século XX).

Se ele é um ficcionista, os quadros que pinta não são meramente obra de sua imaginação, eles correspondem a um passado concreto, que é o passado da sociedade goiana, que ainda hoje é marcadamente de tradição rural. (SANZ, 2011, p. 187).

O autor ressalta ainda que, no passado, a vida goiana girava em torno de uma armadura econômica e cultural ligada à terra.

Mais que os estudos acadêmicos que debulharam a história do coronelismo, nesse passado, foi a pena do literato sagaz que nos ofereceu o

melhor quadro de compreensão para essa forma de vida e de cultura. Élis produz, por meio dos óculos de sua criatividade artística, uma leitura de efeito desconcertante e absorvente da sociedade e cultura goianas, graças à sua verdade e contundência.

Santos (2011) destaca que o impacto provocado pelo universo literário de Élis é inegável, tanto para os leitores nascidos em Goiás, quanto para os de outros lugares, brasileiros ou não. Para os primeiros, há uma profunda identificação e empatia, deparados com a constatação de uma realidade familiar, mesmo para quem sempre viveu na cidade, como que se deparasse com um espelho que mostra a própria identidade e a memória coletiva, por menos agradável que essa imagem pareça. Para os segundos, existe o reconhecimento da tragédia humana com a densidade e o alcance que apenas a literatura com caracteres universais é capaz de provocar.

Élis aprofunda-se na crítica social, nas condições de violência, na exploração latifundiária num “espaço tipo fim-de-mundo”. Suas criaturas esquecidas e marginalizadas lutam por sua condição humana, num círculo fechado de regras próprias, ética e moralmente diferenciadas do universo urbano e tecnológico. Esse “fim-de-mundo está marcado pela mais absoluta estratificação das relações humanas, quase sempre animalizadas” (HOHLFELDT, 1990, p. 25).

A literatura de Élis traz a marca da persistência da temática rural, que é o dominador da experiência existencial de suas personagens, acionando uma “linguagem áspera e violenta”. Através de “hipérboles expressionistas”, Élis “intensifica o abandono em que se encontra a gente do sertão goiano, exposta à violência e aos (des)mandos dos mais poderosos” (GOMES, 1971, p. 80). Marchezan (2005, p. 29) destaca que a sua criação literária “prende-se, sem dúvida, a uma região, a dos ermos generalistas de Goiás, enquadrando e caracterizando culturalmente fragmentos histórico-geográficos interioranos de Goiás”.

Na obra *Antologia do Conto Goiano I: dos anos dez aos sessenta* (2005), organizada pelas professoras Darcy França Denófrío e Vera Maria Tietzmann Silva, os contos de Élis selecionados foram: “Nhola dos Anjos e a cheia do

Corumbá”, “Ontem, como hoje, como amanhã, como depois” e “A enxada”. Os contos bernardianos selecionados para comporem essa antologia “atestam a manutenção da tendência à valorização do meio e da linguagem rural, assim como a preferência por desfechos trágicos” (DENÓFRIO, SILVA, 2005, p. 13).

Literariamente, Élis situa-se na considerada fase consciente do subdesenvolvimento, ou seja, pós-1930, onde o regionalismo por meio do “realismo social atingiu o patamar de obras significativas” (CANDIDO, 1989, p. 161). A tragédia e a denúncia social são elementos constantes em suas narrativas. As tragédias são acontecimentos marcantes, que remetem a um julgamento moral, e o próprio autor não se furta, em alguns momentos de sua obra, em fazer tal julgamento. No romance *O tronco*, baseado numa história real, Élis responsabiliza os “coronéis” pela tragédia do Duro, e escreve: “ofereço este livro aos humildes vaqueiros, jagunços, soldados, homens, mulheres e meninos sertanejos mortos nas lutas dos coronéis e que não tiveram sequer sepultura” (ÉLIS, 2008, p. 5).

Teles (1983, p. 47) o enquadra no “neo-realismo brasileiro caracterizado pelas intenções ideológicas, de comprometimento na reforma social”. Nas palavras do próprio Élis, citado por Yatsuda e Carneiro (1997, p. 69), o seu objetivo como ficcionista foi sempre “aproveitar o coloquial regional goiano, bem como a paisagem natural, como verismo realista”. Almeida (1985, p. 48) ressalta o realismo que, em sua narração, Bernardo Élis enfatiza “evocando a terra, o homem [a mulher], suas misérias, suas maldades, ao mesmo tempo em que aguça a sensibilidade do leitor, fazendo-o acompanhar, em todos os lances, a vida de seus personagens”.

Embora Élis parta de uma perspectiva urbana e fale a partir da cidade, da classe média, sua literatura pode ser associada a uma “identificação máxima com o universo da cultura rústica” (CANDIDO, 1989, p. 20). Essa identificação reduz a distância entre o autor e os personagens retratados. O homem do universo rural, segundo Candido (1989, p. 20), deixa de ser um “ente separado e estranho contemplado pelo homem culto, o que humanizaria o leitor, nivelando autor, personagem e leitor”, participantes de uma mesma “experiência humana profunda” fornecida pelo autor e sua visão da realidade.

O estilo literário de Élis é marcado por metáforas que criam “a imagem e a simbolização que tornam os contos bernardianos diferentes e ricos” (TELES, 1979, p. 9). Para Torchi (2006, p. 3), a atmosfera de seus contos “é sustentada por um fundo sonoro que concorre para plasmar o ambiente do sertão, explicitamente ou em sugestivas metáforas fônicas”. Sobre o fundo sonoro, Riedel (1997, p. 133) ilustra:

Fundo sonoro que distende a solidão sertaneja, reorganizada pelas onomatopéias e outros jogos fônicos (aliterações, coliterações, quiasmas...). O ermo que alargado com o trilili dos grilos, com o sufocar da saparia e o grololô da enxurrada crescida na grotta, onde indagorinha as saracuras apitavam.

Para Marchezan (2005, p. 17), os ermos e os gerais bernardianos encarnam regiões afastadas dos centros políticos de decisão, sobrepondo neles um tempo que é tematizado em “histórias de heróis [e heroínas] sem domínio do seu querer, alheados, apartados do mundo, do desejo”. Nos ermos e gerais, o destino do homem [e da mulher] é conduzido pelo poder do “coronel” ou pelo poder do acaso, do imprevisível, do que paradoxalmente não se prende a um domínio lógico, mas que condiciona as situações e regula os comportamentos.

Teles (2003, p. 18) ressalta que Bernardo Élis descreve uma atmosfera “de medo, de ignorância, de miséria” que só fazem acrescentar o sentido mais profundo de sua realidade literária, que não é nem descrição, nem reflexo da sociedade, mas “uma parte dela: a sua parte mais inquieta e sombria, seu grito de angústia”. Teles (2003, p. 11) afirma que Élis

pôs aos olhos do público brasileiro as cenas mais duras e reais vividas em nosso Estado (Goiás) numa linguagem própria, revelando em cada um de seus contos as afirmações de seu talento. Acabou por encontrar na prosa o elemento com que melhor se identificou para a recriação artística da realidade goiana. [...]. Paisagista admirável Bernardo Élis redescobriu as possibilidades artísticas das nossas cidadezinhas do interior, da nossa gente do campo.

Nos comentários, à época do lançamento do livro *Ermos e Gerais* (1944), o escritor Mário de Andrade observou que Bernardo Élis tem “o dom

de impor na gente, de evidenciar sua realidade, pouco importando se esta sua ‘realidade’ seja ou não, o real da vida” (MARCHEZAN, 2005, p. 16, grifo do autor). Athayde (1987, p. 2) acrescenta que a obra de Bernardo Élis é

de verdade social impressionante e uma criação linguística de uma beleza e originalidade absolutamente singulares. O estudo do seu estilo já está em ponto de merecer uma análise linguística científica, tal a sutileza de sua oralidade. Pois trata-se da oralidade estilística em uma de suas manifestações mais ricas e felizes. É fusão rara entre o falar culto e o falar popular.

A criação dos seus personagens comprova sua percepção de sociedade, como homem de seu tempo. Por meio da percepção sobre a realidade da qual proveio, do inconformismo social e da angústia, Élis construiu personagens “refletidos pela herança do hibridismo cultural e étnico em um contexto de país e estado periféricos”, conforme destaca Santos (2011, p. 100). O autor afirma também que as molas propulsoras da interação entre o social e o estético na obra de Élis estão na recuperação e na valorização da realidade goiana originária, com forte carga de crítica social, além de uma relação respeitosa com a linguagem dos personagens retratados no ambiente rural, o que lhe confere uma maior proximidade com seus personagens. Élis tem empatia com o sofrimento do homem (e da mulher) que habitam o mundo rural goiano. O sofrimento dos pobres, dos pequenos, apresentado em seus contos, causa identificação no(a) leitor(a), proporcionando um desejo crescente de conhecer e seguir a narrativa (SANTOS, 2011).

Para Candido (1976, p. 14), em Élis, “o fator social é invocado para explicar a estrutura da obra e o seu teor de ideias, fornecendo elementos para determinar a sua validade e o seu efeito sobre nós”. Ele produz, por meio dos óculos de sua criatividade artística, uma leitura de efeito desconcertante e absorvente da sociedade e cultura goianas, graças à sua verdade e contundência.

Embora sua produção literária seja considerada pelos críticos como regionalista, ela é também universal, pela retratação da tragédia humana, um tema atemporal e universal. Um exemplo dessa universalidade encontramos nos pontos de toque entre os personagens bernardianos dos três contos

estudados e a obra clássica *Ratos e Homens*, ganhadora do Prêmio Nobel de Literatura, de 1962, de autoria do norte americano John Steinbeck.

Os personagens dos três contos de Élis e da obra de Steinbeck são “exemplares dos mais universais sentimentos humanos: a luta pela dignidade humana, a dificuldade das relações de afeto frente à crueldade do mundo e da vida e a solidão, na sua acepção mais ampla” (STEINBECK, 2013, p. 5). Os textos em questão, lidam com a universalidade da pobreza, tanto a social quanto a pobreza das relações humanas. Encontramos similaridades nos textos de Élis e de Steinbeck no que concerne a “observação social de cunho realista, das camadas de trabalhadores de classe baixa, às vezes miseráveis, mantidos no limbo do sistema econômico” (STEINBECK, 2013, p. 5).

Élis se ocupa de personagens que vivem num trágico mundo rural ambientado em Goiás, ao passo que Steinbeck retrata paupérrimos trabalhadores rurais, colhedores de frutas, que vivem no estado americano da Califórnia, e que durante a grande recessão econômica dos anos 1930, vivem num estado de vulnerabilidade econômica e alimentar que se assemelha em muito às condições de vida dos personagens bernardianos. Embora ambientados em universos distintos, tanto os personagens de Élis quanto os de Steinbeck ganham pouco mais que comida e moradia por seu trabalho.

Outra grande obra que remete ao universo rural e de alguma forma dialoga com o universo de Élis, mais para se afastar do que para se aproximar dele, é *Levantado do chão*, de José Saramago. Nessa obra, o autor trata da vida dos trabalhadores rurais da região de Alentejo, em Portugal, e denuncia a exploração, o desemprego e a miséria que abate os(as) trabalhadores(as) rurais dessa região. Saramago pontua, na obra, um quarto de século da história de Portugal passada no século XX.

Diferentemente dos(as) trabalhadores(as), dos personagens submissos e alienados dos três contos de Élis, os personagens de *Levantado do chão* vão, aos poucos, adquirindo consciência política através do aprendizado da luta pelo direito ao trabalho e pela posse útil da terra. *Levantado do chão* é um texto que inova na escrita, na linguagem e na estrutura narrativa e, por isso, tem sido comparado a textos magnos da literatura latino-americana, como os de Guimarães Rosa e Gabriel Garcia Márquez. De acordo com Saramago (2010, p. 1),

Levantado do chão fala de trabalhadores. Aprendamos um pouco, isso e o resto, o próprio orgulho também, com aqueles que do chão se levantam e a ele tornam, porque do chão só devemos querer o alimento e aceitar a sepultura, nunca a resignação.

Saramago (2010, p. 368) afirma que “um escritor é um homem que como os outros: sonha”. E o desejo de Saramago, ao terminar o livro *Levantado do chão*, foi o de poder dizer: “Isto é o Alentejo”. A exemplo de Saramago, Élis também poderia ter dito: “Isto é Goiás”, ao terminar sua trilogia de contos: *Ermos e Gerais* (1944), *Caminhos e Descaminhos* (1965), e *Veranico de Janeiro* (1966). Élis sonhava com um mundo diferente ao construir narrativas com claro tom de denúncia das injustiças, da desumanização imposta pela dinâmica patriarcalista-coronelista em Goiás.

Voltamos ao universo de Nhola dos Anjos, Joana e Piano, para destacar que, para além da “submissão e alienação” desses personagens, percebemos forte matiz de tragédia em suas vidas. Eles estão fortemente marcados pela tragédia como “mal sem razão, a desgraça sem lógica, a culpa sem crime” (NEVES, 2006, p. 18). Teles (1974, p. 34) destaca que a prosa de Élis volta-se “para os problemas do homem [e da mulher] rural, perdido[a] nas mais distantes localidades do interior” goiano. O texto de Élis trata de um sertão goiano que parece remexer a terra pela palavra e “demover o que há de terrivelmente humano (e desumano) no avesso da linguagem. Ele cria uma atmosfera particular, com código próprio como se tivesse de conhecer muito a vida rural, antiga, restrita e familiar do sertão de Goiás” (GONÇALVES, 2006, p. 127).

Cruz (2014) destaca que a obra de Élis nos possibilita a construção de uma ideia sobre o que foi a sociedade goiana da primeira metade do século XX. Almeida (1985, p. 52) ressalta que a preocupação de Élis com os homens e com as mulheres de seu tempo é tão forte que alguns estudiosos de sua obra afirmam que ela se constitui, na verdade, num “documento social fecundo, uma vez que: traz a realidade embuçada pelo aspecto de ficção, encontrando eco não só na caracterização psicológica das personagens como na rudeza dos fatos que elas vivem”.

Nas áreas rurais de Goiás, articula-se uma religiosidade e uma cultura próprias que se expressam no catolicismo rústico, no patriarcalismo, no coronelismo. Para a compreensão do contexto do texto de Élis, é essencial lançar um olhar panorâmico para Goiás no período histórico retratado nos contos.

Goiás no “tempo” dos três contos de Élis

Na hermenêutica de um texto literário, a dimensão histórico-cultural da produção da obra é imprescindível para compreender as motivações intrínsecas a ela. Portanto, é importante conhecer a realidade de Goiás entre os anos 1940 e 1970, pois “é justamente esta concepção da obra como organismo que permite, no seu estudo, levar em conta e variar o jogo dos fatores que a condicionam e motivam” (CANDIDO, 1976, p. 15).

A literatura de Bernardo Élis surge no início do século XX. Porém, antes de focarmos a história goiana do século XX, entendemos ser importante um “passar de olhos” pelos antecedentes históricos que engendraram a hegemonia da dinâmica patriarcalista-coronelista em Goiás. As relações humanas deterioradas do mundo rural bernardiano são reflexas das relações humanas e sociais da sociedade rural goiana. Essas relações se dão a partir da cristalização histórica do modo de atuação patriarcalista-coronelista, base sociocultural das relações humanas retratadas por Élis.

O processo histórico goiano é aqui um trajeto analítico aplicado à narrativa bernardiana como fator explicativo para configuração do *ethos* da cultura goiana. Esta cultura tem sua origem a partir de um cenário de mineração do interior semi-inexplorado de um Brasil cuja colonização inicia-se via ciclo do ouro no século XVIII.

Palacin (1994, p. 139) utiliza o termo “derrotismo moral” em relação à queda da produção do ouro no final do século XVIII e início do XIX, “um sentimento de fracasso e derrota, de inevitabilidade dos males e da incongruência de qualquer esforço para superá-lo”. Esse sentimento de “derrota” e “inevitabilidade dos males”, descrito por Palacin (1994), provavelmente a partir dos escritos de Saint-Hilaire (1975), está muito presente no universo dos contos de Élis que foram analisados.

Ainda segundo Palacin (1994), por sua configuração territorial distante do litoral do país, o território goiano foi explorado pelos bandeirantes na busca por gado e índios no século XVII. Formaram-se os primeiros povoados em Goiás, por meio do improvisado e da precariedade da região de ouro de aluvião, e de uma população desapegada ao lugar. As construções simples e rudes, feitas de adobe, testemunharam o crescimento de uma sociedade típica de colonização lusa, em solo tropical do interior brasileiro, fruto da vinda de muitos paulistas e mineiros, além de africanos e índios escravizados que contribuíram para formar a cultura local.

Santos (2011) ressalta que Goiás vai, aos poucos, ter seu território povoado de gente, em sua maioria, mestiça, fruto da fusão de colonos com escravas e índias (havia uma quase ausência de mulheres brancas). Essa população iletrada está acostumada ao trabalho árduo do garimpo, ao calor e à fome, em virtude da proibição régia de se plantar roças em áreas de mineração. A realidade exposta nos três contos de Élis é tributária dessa realidade cultural e social iniciada com o processo de ocupação e colonização do Brasil e de Goiás. Ao explicar Goiás, Teixeira Neto (2008, p. 3) destaca que

por aqui a roça e o boi são mais que símbolos emblemáticos, porque, mais que em outras regiões do Brasil, [em Goiás], foi no campo que as coisas funcionaram”. A agricultura e a pecuária eram as atividades econômicas que ligavam Goiás ao sudeste do país. As atividades econômicas interligavam os lugares [do sertão com os grandes centros urbanos].

A ocupação do território goiano durante o século XIX, como espaço de fronteira, foi consequência da Lei de Terras de 1850. Nesse momento, o interesse de grandes fazendeiros, “coronéis”, chocava-se com o dos posseiros que relutavam em sujeitar-se à condição de semiescravos. Assim, os chamados “espaços vazios” eram ocupados sob o amparo da lei e da violência, como explicitam Linhares e Silva (1999, p. 62):

Os grandes senhores, principalmente de gado, vindos do litoral, conseguiam registrar em cartório amplas áreas de terra, já que não se reconheciam as posses tradicionais e as formas de ocupações comunitárias, conseguindo em seguida, através de incrível violência, expropriar camponeses e índios.

Trata de questão semelhante Borges (1990, p. 54):

Pressionados pelas tensões sociais criadas com a expropriação de antigos posseiros e fazendeiros pela marcha do café e pela elevação do preço da terra, paulistas e mineiros, depois de ocuparem o Norte de Minas e o Triângulo Mineiro, penetraram em território goiano à procura de terras para a agropecuária, a preço acessível, sendo esta migração o resultado lógico do alargamento da fronteira agrícola rumo ao interior do país.

As matas virgens, as terras roxas ou pretas do Mato Grosso Goiano, apresentavam-se como novo espaço de fronteira aberta para os olhos ávidos dos imigrantes. A partir da década de 1940, ocorreram grandes transformações em Goiás, como as novas vias de penetração abertas no sul do estado, as iniciativas de regulamentação de terras devolutas e a política de incorporação de novas áreas (COELHO; BARREIRA, 2006).

As áreas de matas em Goiás estavam, geralmente, associadas aos solos de maior fertilidade do território goiano, o que provocou, desde sua ocupação, a retirada da vegetação natural. As áreas de cerrados e pastagens naturais foram responsáveis por mais de 55% da ocupação rural em Goiás. Se comparado à média brasileira, os aspectos geoambientais, apresentados pelo estado goiano, promoveram o baixo uso das propriedades para fins propriamente agrícolas. A ocupação e o uso do solo fizeram-se, principalmente, pela atividade pecuária (FERREIRA; MENDES, 2009).

Em relação à agricultura, as grandes mudanças deram-se principalmente “no Mato Grosso de Goiás, com preferência para as áreas de matas que, depois de derrubadas, passaram a serem utilizadas para a agricultura que buscou vincular-se ao mercado do centro-sul” (SPÓSITO, 1988, p. 19). Destaca-se, nesse período, a chegada da ferrovia, na década de 1910, como explica Marinho (2007, p. 32), não só como um marco das transformações econômicas em Goiás, mas também, “como um dos eventos fundacionais, uma das matrizes explicativas da identidade goiana”. Segundo o autor, a ferrovia alimentou e materializou a transição da cultura tradicional para a modernidade.

Gomes (2009) discorda de Marinho (2007) em alguns aspectos, pois aquele acredita que o discurso da chegada do moderno e da negação do “atraso histórico de Goiás” existia muito antes. Bartolomeu Bueno da Silva,

o Anhanguera, e as bandeiras paulistas já objetivavam civilizar o sertão goiano, muito anteriormente à chegada da ferrovia. O discurso modernizante realmente veio a se concretizar com a criação de Goiânia, firmando-se lentamente alguns anos depois da construção da capital. Portanto, a ideia de se fundar uma identidade goiana tendo uma referência modernizadora é mais antiga do que imaginamos (GOMES, 2010).

Com o movimento tenentista, na década de 1920, e Getúlio Vargas no poder, na década de 1930, alguns fatores marcam a produção do território brasileiro e, conseqüentemente, do território goiano, como por exemplo, a Marcha para o Oeste, inspirada na conquista territorial norte-americana. A Marcha para o Oeste significava a ocupação do sertão inóspito, assim como à época das bandeiras trazia novamente a ideia de “civilizar o sertão” com a ocupação dos espaços vazios (CASTRO, 2008).

Borges (2010) afirma que a Marcha para Oeste foi um marco na construção da identidade goiana, juntamente com a posterior transferência da capital do Estado, que se muda da Cidade de Goiás ou Goiás Velho para Goiânia. Esses dois acontecimentos tinham por intuito materializar a modernidade em Goiás. Era a ocupação a qualquer custo e a qualquer meio, soterrando antigas concepções e valores.

Nessa conjuntura, as relações políticas entre Getúlio Vargas e Pedro Ludovico são estreitadas, concretizando o ideal da construção de Goiânia. A antiga Vila Boa, vista como sinônimo de atraso, representada pela família Caiado, e outras famílias tradicionais como Bulhões, Fleury Curado, Alencastro Veiga e Veiga Jardim, é substituída por Goiânia, que passa a simbolizar o moderno (BORGES, 2010).

Conforme Marinho (2007), essas transformações precisam ser analisadas como reflexo de uma conjuntura mais ampla. A “revolução” getulista de 1930 refletiu em Goiás. A presença da forte industrialização no país, com os ideais de urbanização, o populismo e a política “estadonovista” de Vargas faziam desse momento em Goiás uma busca de superação de um passado de declínio e “as representações de decadência e atraso foram substituídas pela modernidade, entendida como progresso” (MARINHO, 2007, p. 94).

Esse processo modernizante chegou à agricultura goiana a partir da década de 1950, de acordo com Estevam (1998, p. 143): “a partir de 1950

embora timidamente iniciou-se um processo de mecanização na agricultura goiana”. Apesar de os(as) camponeses(as) goianos(as) terem se organizado no Movimento de Trombas e Formoso para resistir na produção de subsistência no campo, o processo de mecanização da agricultura seguiu seu ritmo.

O financiamento rural foi um poderoso instrumento de modernização da agricultura goiana ao possibilitar incorporação de maquinário e insumos ao processo produtivo. As políticas de incentivo ao crédito rural foram intensas na década de 1970. A modernização da agricultura inseriu-se no sudoeste goiano com força total também pelo incentivo das políticas públicas e, principalmente, pela chegada da Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (EMBRAPA). Essas políticas incentivaram o aumento da produção agrícola com o apoio do Estado, com incentivos fiscais, mas sem um caráter social abrangente (ESTEVAM, 1998).

Segundo Peixinho (2002), o novo modelo tecnológico de ocupação do cerrado visava incorporar novas áreas ao setor produtivo com culturas destinadas à exportação, como a soja, o milho, e outros gêneros de grãos. Borges (2010, p. 99) ressalta que a população local não se beneficia dessa produção, uma vez que ela só oferece mão de obra barata. A vinda de multinacionais norte-americanas para o sudoeste goiano passou a ditar modos de vida com a chegada de caminhonetes, *jet skis*, e os lanches rápidos nos *pit-dogs*. O estilo de vida norte-americano passou a ser adotado pela população goiana e a elite passou a recriar festas, modos de vestir, de calçar, de falar. A criação do discurso identitário do Goiás agrário se difundiu na mídia e reforçou a ideia do goiano *cowboy* e o estado passou a ser considerado o berço cultural do sertanejo-pop na música.

Estevam (1998) destaca que todo processo de mudanças econômicas e culturais que se deram em Goiás, a partir do início do século XX, envolveu a chegada dos trilhos da ferrovia e a Marcha para o Oeste. Esse período foi marcado por disputas políticas e econômicas entre os “coronéis” que se sentiam prejudicados pelas alterações na estrutura política e econômica do Estado. Isso acarretou mudanças no *status quo* da elite oligárquica coronelista goiana. Como já destacado, os “coronéis” atuaram fortemente para deter a chegada da ferrovia em Goiás. Ao mesmo tempo, outros grupos políticos e econômicos lutavam pela vinda dessa

ferrovia, pois seriam beneficiados pela inserção de parte do território goiano numa economia de mercado.

Em relação à Marcha para o Oeste, Lenharo (1986, p. 56) ressalta a intenção imperialista de Vargas ao buscar a interiorização do Brasil, “perseguindo a confecção da imagem da Nação em movimento [...] impunha-se eliminar os vácuos demográficos e fazer com que as fronteiras econômicas coincidissem com as fronteiras políticas”. O objetivo político de Vargas estava explícito. Ele buscava “promover a unificação nacional” e, assim, conforme Pereira (2002, p. 32), “viabilizar, segundo as suas próprias palavras, o imperialismo brasileiro, através da expansão demográfica e econômica dentro do próprio território”.

Inserido nesse processo, Goiás constituía-se como área de fronteira relativamente próxima de São Paulo e caracterizava-se, juntamente com o Mato Grosso, como o segundo grande vazio nacional depois da Amazônia. O entrelaçamento mercantil acelerou-se e intensificou-se com o processo de integração nacional, e o estado obteve significativos benefícios em função das políticas governamentais, principalmente dos governos de Getúlio Vargas e Juscelino Kubitschek (ESTEVAM, 1998).

De acordo com Campos (2003, p. 37), nas duas primeiras décadas do século XX, tínhamos um estado pouco habitado, tendo a maior parte da população concentrada no campo: “Não se pode falar em urbanização, já que, em 1920, não havia uma única cidade com vinte mil habitantes”. Cruz (2014, p. 105) afirma que, nesse período, as cidades que existiam se “assemelhavam a vilas e, como tal, apresentavam as características que lhe são peculiares: monotonia, proximidade entre os moradores, não preocupação com o ritmo de trabalho, facilidade de controle pelo grupo dominante”.

As relações socioeconômicas, durante as primeiras décadas do século XX, não sofreram alterações consideráveis. Nos grandes estabelecimentos rurais, a relação entre o fazendeiro e seus dependentes continuou sem mudanças em termos econômicos, ou em estilo de vida. Por outro lado, de acordo com a antiga conformação tradicional expressa na ausência de pagamento monetário, trabalhar para alguém significava estabelecer laços

pessoais de confiança que impediam tensões ou modificações na estrutura produtiva (ESTEVAM, CAMPOS JÚNIOR, 2012).

O contexto sócio-histórico de Goiás do século XVII ao XX, brevemente discutido até aqui, repercute na criação estético-literária de Bernardo Élis. Assim, as aproximações entre a literatura de Élis e a história goiana “advêm do universo das representações humanas, provenientes da ficção ou de fontes documentais que desembocam em uma mesma capacidade humana para representar a realidade” (CANDIDO, 1976, p. 11).

O cenário mental do mundo rural identificado por Bernardo Élis, conforme Candido (1976, p. 12), é eficaz dada à forma como os elementos sociais auxiliam na “economia interna da obra trazendo uma assimilação deles, de maneira a construir sua formulação estética”. O “áspero, trágico, e cortante” mundo rural criado pela ficção bernardiana dialoga permanentemente com a história e com a cultura goiana.

Diálogos da literatura de Élis com a cultura rural goiana

Na visão de Saint-Hilaire (1975), o homem (a mulher) do sertão goiano é triste:

um sentimento de fracasso e de derrota, de inevitabilidade dos males e da incongruência de qualquer esforço para superá-los. Traduzia-se isto num estado permanente de apatia, de resignação muito próxima da desesperança. E a tradução exterior desta atitude: a tristeza (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 161).

Essa tristeza, “esse sentimento de fracasso e inevitabilidade dos males”, descrita por Saint-Hilaire (1975), está muito presente no universo dos contos de Élis que foram objeto de nossa análise. Nhola dos Anjos, Joana e Piano são tristes, não têm esperanças ou sonhos ou, se os têm, estes são esmagados pela dor, pela tragédia. São tristes não porque estejam deprimidos, mas, sim, pelas agruras e pela desolação que lhes são impostas por suas condições de vida; não conseguem escapar do destino inexoravelmente traçado por seu criador, o autor. É angustiante acompanhar essas três trajetórias de vida, três destinos marcados pela tragédia,

em que os personagens não encontram saídas para a pobreza e para a dominação do patriarcalismo-coronelismo que transforma suas vidas numa penúria constante. O único refúgio, o fino fio de esperança, está no pedido de proteção aos(às) santos(as).

Duas características marcam as relações sociais e pessoais no campo goiano: a dominação dos pobres pelos ricos e a solidariedade entre os pobres. Os três contos analisados trazem essas duas características. Trazem, também, a falta de solidariedade, caracterizada na omissão/dominação dos mandatários políticos locais, uma vez que os “coronéis” deixam Nhola dos Anjos e sua família e tantas outras famílias ribeirinhas abandonadas à própria sorte.

No universo de Joana o patriarcalismo-coronelismo, ressoa na dominação masculina. A personagem não tem ninguém, não tem família nem amigos(as), que possam criar uma rede de solidariedade, de proteção para si, que se vê à mercê de relações patriarcalistas-coronelistas, que a esmagam, a aniquilam como ser humano.

No universo de Piano, por sua vez, as palavras dominação e solidariedade ganham especial significado: tanto na dominação aviltante do coronelismo sobre sua vida, quanto na sua solidariedade com os que, na sua visão, sofrem mais do que ele. Por exemplo, o personagem Homero ferreiro perdeu-se no alcoolismo e abandonou o trabalho e a família. Mesmo em adversidade, Piano volta-se para ele com fraterna compaixão.

O fosso econômico, entre a riqueza dos donos de terra e a extrema pobreza dos(as) trabalhadores(as) rurais, é exposto em vivas cores na literatura de Élis. Para Pound (1995), a grande literatura é uma linguagem carregada de sentido até ao mais elevado grau possível. Essa linguagem está aberta à expressão das possibilidades do mundo. São inúmeras as possibilidades de construção de narrativas a partir da associação de elementos extraídos do real, compreendido aqui como algo prévio ao texto.

Nesse sentido, o catolicismo rústico e o patriarcalismo-coronelismo característicos da cultura rural goiana, retratada na literatura bernardiana, são também algo prévio ao texto. São elementos da realidade goiana da qual Élis se apropria para criar sua narrativa fictícia. Na literatura de Élis,

o real e o fictício fundem-se para pôr à mostra a complexidade e as mazelas da cultura rural goiana.

Por compartilharem o mesmo universo cultural, os três personagens têm suas vidas, de uma forma ou de outra, tocadas pelo catolicismo rústico, pelo patriarcalismo-coronelismo e pela tragédia. Joana está à mercê de uma dominação tão profunda, que acaba por aniquilar sua vida. Nhola dos Anjos, por não estar de alguma forma atrelada aos interesses da política coronelista, vê-se abandonada pelo poder público. Já Piano é a vítima mais categórica das arbitrariedades e da desumanização do *modus operandi* coronelista na cultura rural goiana.

Élis expõe, em seu texto, não a sociedade com que sonha, mas descreve minuciosamente a que não aceita. Retrata uma realidade cultural iniciada no período colonial, e nos revela a longevidade dessa realidade sociocultural em Goiás, sua persistência através das relações degradadas de seus personagens (SANTOS, 2011).

O universo dos contos bernardianos tem uma forte presença do cotidiano de famílias rurais. Os três contos são histórias de famílias. Tanto Nhola dos Anjos como Piano vivem relações familiares afetuosas e complexas, no sentido de que, para ambos, a família é refúgio e dor: no caso de Nhola, por não poder salvar o filho e o neto, e acabar sendo sacrificada, morta, pelo próprio filho; Piano, por sua vez, por não poder sustentar a mulher e o filho deficiente; Joana parece sentir angústia e dor deixadas pelo “vazio” da ausência protetora de uma família. Em relação à família camponesa tradicional, Brandão (1992, p. 108) destaca que

é importante lembrar que simbolicamente ela se reveste de um perfil de sacralidade muito intenso. Não apenas porque ela é o lugar onde os conhecimentos rústicos da fé e as normas do *ethos* e da ética camponesa devem ser transmitidos e vigiados com rigor. É também porque se entende – algo que a vinda para a cidade atenua muito – que a família humana é uma espécie de réplica da sagrada família.

Giddens (2005) define a família como um grupo de pessoas diretamente unidas por conexões parentais, cujos membros adultos assumem

o cuidado das crianças. Os laços de parentesco podem ser estabelecidos tanto por casamento, como por linhas de descendência que conectam parentes consanguíneos (mães, pais, irmãos, prole).

Jamais encontramos na história, na ótica de Prado (1984), uma sociedade que tenha vivido à margem de alguma noção de família. A família não é um fenômeno natural. É uma instituição social, que varia no decorrer da história, apresentando formas e finalidades diversas de acordo com o lugar, a época ou o grupo social que esteja sendo observado.

Prado (1984) ressalta ainda que a família tem um papel determinante no desenvolvimento da sociabilidade, da afetividade e do bem estar físico dos sujeitos, sobretudo durante a infância e a adolescência. Os laços de sangue (ou adoção) permanecem como uma referência fundamental na vida do sujeito moderno.

Reiteramos que ao nos referirmos à literatura de Bernardo Élis, ao mundo rural de Élis, na verdade, estamos referindo-nos a apenas três contos: “Nhola dos Anjos e a cheia do Corumbá”, “A virgem santíssima do quarto de Joana” e “A enxada”.

Os personagens bernardianos vivem suas experiências religiosas num universo trágico marcado pela hegemonia do traço patriarcalista-coronelista. Há uma inter-relação entre religião e patriarcalismo-coronelismo, que são dimensões que se entrecruzam permanentemente (LE MOS, 2012), no universo rural de Élis.

Religião e patriarcalismo na literatura de Bernardo Élis

Aqui, trazemos para mais perto, quase ao alcance do toque, os três personagens de Élis, objetos de nossa análise. Destacamos a vida e morte ribeirinha de Nhola dos Anjos. Adentramos o universo medroso e silencioso de Joana, vítima imolada do patriarcalismo-coronelismo goiano. Pisamos no universo macabro de Piano, vítima trágica do sistema patriarcalista-coronelista hegemônico nas áreas rurais goianas no início do século XX.

Nhola dos Anjos, Joana e Piano habitam um mundo trágico, sem beleza, sem liberdade, sem felicidade. Vivem num contexto rural, patriarcalista-coronelista, tocado pela opressão e pela tragicidade. É um mundo rural caótico, marcado pela fatalidade. Esse mundo, erigido pela veemência da narrativa bernardiana, “retrata a realidade do mundo rural goiano em toda sua complexidade” (CARVALHO, 2009, p. 118).

Na nossa ótica, o universo de Nhola dos Anjos, Joana e Piano está embebido pela religiosidade popular manifesta no catolicismo rústico e pelo conjunto de ideias, práticas e estruturas sociais de dominação patriarcalistas-coronelistas, mas nenhum deles têm consciência de sua condição de dominado(a), pois não questionam sua condição de vida e aceitam sua posição social submissa, degradante. Enquanto isso, a religião, o catolicismo rústico, favorece a aceitação das coisas como são.

A descrição da relação dos personagens bernardianos com a religião reforça a dimensão da religião como um sistema de símbolos que “orienta e qualifica o comportamento externo e atitudes profundas dando sentido

para a vida: um motivo para viver e um modelo para a vida” (SANCHIS, 2008, p. 78). Como o faz a cultura, a religião maneja categorias que atingem a subjetividade do sujeito, orientando seu comportamento, conforme afirma Sanchis (2008).

Por atingir a subjetividade do sujeito, a experiência religiosa é das experiências mais profundas do ser humano. No caos de submissão, dor e desespero que marcam o universo dos três personagens, a religião, a relação com os(as) santos(as) parecem ser das poucas coisas positivas e que fazem algum sentido em suas vidas. No que se refere à religião, da boca dos personagens bernardianos quando eles falam (no caso de Joana, o desafio é interpretar seu silêncio), só saem pedidos de proteção e de ajuda aos(às) santos(as) para aguentar e para enfrentar com coragem o sofrimento; nunca para lhes dar ânimo ou força para lutar por uma mudança na situação de suas vidas.

A leitura da religião e do patriarcalismo-coronelismo no mundo rural de Élis tem sempre que levar em conta seu aspecto ficcional, sem esquecer, no entanto, que esse mundo está colado à realidade sócio-histórica do universo rural goiano. É importante lembrar que fazemos mais uma leitura, na busca de mais uma perspectiva, pois graças a sua subjetividade, o texto literário, em específico, o de Bernardo Élis, está aberto a uma infinidade de olhares. Assim, tratamos de lançar um olhar, um caminho de análise de Nhola dos Anjos, Joana e Piano, donos de um riquíssimo universo interior.

Começamos por Nhola dos Anjos, personagem que tem sua vida marcada pela água de um rio, pela teimosia de se agarrar à vida e proteger os que ama. Bandeira (2014, p. 82) ressalta que, na história da família Dos Anjos, Élis busca “representar o cerrado e suas vivências por meio do realismo literário que expõe a relação entre o ser humano e a natureza”. Na história de Nhola dos Anjos, Élis reverencia a força da natureza, ao colocar a chuva e o rio como elementos centrais da narrativa. E reverencia também a força da mulher num contexto patriarcal, marcado pela violência da natureza.

Nhola dos Anjos: a força feminina ante o caos

Nhola dos Anjos é uma mulher, uma mãe ribeirinha forte e corajosa. O conto “Nhola dos Anjos e a cheia do Corumbá” é uma narrativa poderosa e envolvente. Élis utiliza-se de metáforas criativas para tornar vívidas as sensações de pavor dos personagens subitamente engolidos pela água e pela escuridão da noite (GANCHO, 2001). O conto mostra com crueza a resignação e a força de uma família extremamente pobre, ante as condições de vida impostas pelo abandono do poder público, e pelas intempéries da natureza. A espera e a extrema pobreza dão ritmo à vida de Nhola dos Anjos e sua família.

Nhola, mulher ribeirinha, já idosa, tem uma grave deficiência física que afeta sua mobilidade, o que lhe gera muitos problemas. Nhola dos Anjos traz a marca da “feiura”, levando-se em conta os padrões estéticos de beleza, de busca da eterna juventude e da necessidade social de estetização, de embelezamento, que caracterizam a realidade em que vivemos (MOREIRA, 2014).

Nhola dos Anjos é uma mulher sem nenhum atrativo, sem beleza, sem importância. É uma mulher idosa, pobre, deficiente, excluída, que dificilmente seria notada por alguém que passasse por ela, pois é uma mulher invisível socialmente. Ao dotar essa mulher de tamanha coragem e força interior na luta contra o sofrimento, Élis a aproxima de uma heroína. Essa proximidade com a nobreza e o altruísmo, que caracteriza heróis e heroínas, contrasta com a falta de consciência dos direitos que ela e sua família têm a uma vida mais digna e confortável.

Para Saffioti (2009), a consciência desempenha papel fundamental na esfera social, pois ela permite a pré-ideação das atividades e até, pelo menos parcialmente, a previsão de seus resultados. A consciência constitui o elemento próprio, específico do ser social. É por sua existência que a esfera social se distingue das demais. “O ser social, dotado de consciência, é responsável pelas transformações da sociedade” (SAFFIOTI, 2009, p. 9).

Élis traça o perfil das condições de vida miseráveis da família Dos Anjos, uma família ribeirinha que, por falta de opção, ou por acomodação, mesmo conhecendo os perigos, vive à beira do Rio Corumbá, que está entre os principais rios de Goiás ao lado do Rio Paranaíba, do Rio Araguaia, do Rio das Almas, entre outros (GOIÁS, 2003).

A relação de Nhola dos Anjos com as águas do Rio Corumbá evoca uma reflexão sobre o instinto animal de sobrevivência do ser humano. O desfecho do conto é surpreendente e impactante. Morte, tristeza e arrependimento compõem o epílogo horripilante da tragédia que abate Nhola dos Anjos e sua família. Embora tenha sido escrito na década de 1940, seu tema continua atual, pois tanto a ausência de políticas públicas onde elas deveriam existir quanto a miséria e as enchentes continuam presentes no cotidiano da vida brasileira e goiana.

Nhola dos Anjos vive toda sua vida às margens tanto do rio, quanto da sociedade. Vive com o filho Quelemente e o neto (o menino), num rancho precário às margens do Rio Corumbá. Onde moram é uma região de constantes cheias marcada pelo perigo de morte por afogamento. Para Nhola, o risco de afogamento é mais iminente devido a sua grave deficiência física nas pernas, que a impossibilita de andar e, logicamente, de nadar.

Além disso, Nhola dos Anjos e sua família enfrentam cotidianamente, o risco de contrair doenças como a malária, por exemplo. A promessa de mudança, de sair daquela situação de penúria e risco de vida, passou de geração em geração, sem se concretizar:

– Este ano se Deus ajudá, nois se muda. Há 40 anos a velha Nhola vinha ouvindo aquela conversa fiada. A princípio fora seu marido: – Nois precisa de mudá, praquê senão a água leva nois. Ele morreu de maleita e os outros continuaram no lugar. Depois era o filho que falava assim, mas nunca se mudara. Casara-se ali: tivera um filho; a mulher dele, nora de Nhola morreu de maleita. E ainda continuaram no mesmo lugar a velha Nhola, o filho Quelemente e o neto, um biruzinho sempre perrengado (ÉLIS, 2003, p. 27-28).

A expressão “Se Deus ajudá”, que sai da boca dos personagens de Élis, corriqueiramente utilizada pelos(as) brasileiros(as) e goianos(as), segundo Sanchis (2008), revela a religião como um sistema simbólico que organiza o mundo do sujeito e que contribui para a imposição camuflada dos princípios de estruturação da percepção do mundo social (BOURDIEU, 1998). No universo da família dos Anjos, a religião é o catolicismo rústico, esse influi na percepção que a família tem do mundo social, de que as condições socioeconômicas e de moradia dessa paupérrima família ribeirinha

vão melhorar, e eles vão se mudar para um lugar melhor, “se Deus ajudá”. Assim, Nhola dos Anjos e a família passam ano após ano, geração após geração, esperando.

No contexto sociocultural de Nhola dos Anjos, a religião, além de exercer a função de consoladora, de dissipadora de medos, respondendo de maneira plausível as perguntas acerca do sentido da vida (LUHMANN, 2007), parece-nos também exercer a função de reforçadora da apatia e da falta de ânimo para lutar por mudanças nas condições de vida postas.

O mundo rural bernardiano está impregnado pela dominação ardisiosa do patriarcalismo e pela violência institucionalizada, como expressão do coronelismo que comanda as forças policiais. A dinâmica coronelista engloba, além do uso direto da força física pelos representantes da lei, uma violência moral advinda do uso arbitrário do poder econômico e político.

No universo de Nhola dos Anjos, a violência é uma moeda de duas faces, pois, de um lado, está o abandono do poder público, enquanto, de outro, encontram-se as condições de vida e moradia que expõem Nhola dos Anjos e sua família a intempéries, à força destruidora da natureza. A violência de uma enchente, de uma cheia do Corumbá está cruelmente exposta na pujança, na brutalidade da linguagem de Élis ao descrever o afogamento, que resulta na morte trágica de Nhola dos Anjos e sua família.

Quelemente notou que aquele esforço da velha estava fazendo a embarcação perder a estabilidade. Ela já estava quase abaixo das águas. A velha não podia subir. Não podia. Era a morte que chegava, abraçando Quelemente com o manto líquido das águas sem fim. Quelemente segurou-se bem aos buritis e atirou um coice valente na cara aflissurada da velha Nhola. Ela afundou-se para tornar a aparecer, presa ainda à borda da jangada, os olhos fuzilando numa expressão de incompreensão e terror espantado. Novo coice melhor aplicado e um tufo d’água espirrou no escuro. Aquele último coice, entretanto, desequilibrou a jangada, que fugiu das mãos de Quelemente, desamparando-o no meio do rio. (ÉLIS, 2003, p. 31).

Na atitude desesperada de Quelemente está a dor impossível de ter que escolher entre a vida de sua mãe e de seu filho. Aqui, a violência da natureza junta-se à miserabilidade da vida de todo um grupo populacional, que é o

das famílias ribeirinhas, que convivem, muitas vezes, uma vida inteira, com a calamidade, com o pesadelo das enchentes. O dilema moral enfrentado por Quelemente traz embutida a impossibilidade de um desfecho feliz, uma vez que precisa escolher entre a vida de um filho indefeso e a da própria mãe.

O amor de um filho pela mãe é incomensurável, assim como o de um pai por um filho. Essa dilacerante e impensável escolha traz à tona a dimensão da tragédia humana universal, da inexorabilidade da dor e da morte para as quais o ser humano não tem saída. Mas traz também o aspecto da precariedade das condições de vida geradas pela omissão dos “coronéis” goianos, mandatários políticos locais, ante a situação de abandono das famílias ribeirinhas do universo rural goiano. É uma situação fruto também da alienação do excluído, do dominado que não tem consciência do seu direito a uma vida mais segura e decente.

O conto é todo escrito na terceira pessoa com a linguagem do sertão goiano. Nhola é uma matriarca, que é uma palavra de acepção latina que significa dura, forte (MORICONI, 2001). Nhola dos Anjos é uma mulher forte, a personagem mais forte entre os três personagens principais dos três contos. Joana e Piano não têm a sua força, pois ambos sucumbem e enlouquecem ante a dor e o desespero que acometem suas existências.

Nhola dos Anjos é a mãe, a matriarca, a protetora da família. O “Anjo”, em seu nome, remete a proteção, ao anjo protetor. Como tantas mulheres, ela é o sustentáculo da família. “Uma casa não se apoia no chão, mas numa mulher”, ditado popular mexicano, é uma verdade incontestável em seu universo ribeirinho. No entanto, mesmo construída com toda essa simbologia de força e proteção, a personagem não consegue proteger nem salvar sua família, ou a si mesma, da fúria das águas do Rio Corumbá. O desfecho de sua história não permite ao(a) leitor(a) uma certeza absoluta do que aconteceu consigo, deixando subentender que, assim como ela, toda família morre tragada pelas águas da cheia do Corumbá.

Nesse conto, Élis vale-se da simbologia da água como força destruidora, fim de todas as coisas, uma “força maior que a vida”, que, no caso de Nhola, era uma vida frágil em constante risco. Élis revela as péssimas condições de vida do povo ribeirinho, abandonado pelo poder público, à própria sorte. Nesse sentido,

o crônico descompasso entre o povoamento e a presença do Estado pode ser muito bem verificado nas páginas dos mestres de nossa literatura regional, como, por exemplo, Hugo de Carvalho Ramos, Bernardo Élis, Carmo Bernardes e Bariani Ortêncio. (PESSOA, 2005, p. 33).

Nhola dos Anjos e sua família vivem às margens de um rio, no sertão goiano, e são testemunhas silenciosas desse descompasso do povoamento do território goiano e da presença das políticas de Estado descrito por Pessoa (2005). Para a família Dos Anjos, assim como para outras famílias ribeirinhas, a água é o sustento e a sobrevivência, mas também pode ser medo e constante sobressalto. No mundo ribeirinho de Élis, ao mesmo tempo em que a água possibilita a vida, ainda que uma vida miserável e frágil, ela também a destrói com sua força, como quando

a parede do rancho começou a desmoronar. Os torrões de barro do pau a pique se desprendiam dos amarelos de embiras e caíam água com um barulho brincalhão – tibungue – tibungue. De repente, foi-se todo o pano de parede. As águas agitadas vieram banhar as pernas inúteis de mãe Nhola (ÉLIS, 2003, p. 29).

A água, no universo de Nhola dos Anjos, traz o simbolismo do caos, da tragédia, da morte. Por outro lado, nas religiões, a água pode também ser símbolo de vida, de purificação. Como exemplo desse simbolismo positivo, no Cristianismo, a água é símbolo de vida, de (re)nascimento pelo batismo. O simbolismo da água é universal e “não foi abolido nem desarticulado pelas interpretações históricas (judaico-cristãs) do simbolismo batismal [...]. A História não conseguiu modificar radicalmente a estrutura de um simbolismo arcaico” (ELIADE, 1992, p. 68).

No mundo ribeirinho de Nhola dos Anjos, a água da chuva é razão de apreensão. A aproximação de uma chuva torrencial leva Nhola à realização de um rito mágico pedindo proteção. No universo rural, onde habitam Nhola dos Anjos e sua família, o Cristianismo, expresso no catolicismo rústico, convive respeitosamente com práticas mágicas, com simpatias, com benzeduras, isto é, com os vários ritos das religiões afro e indígenas.

Essa convivência maleável, respeitosa, do catolicismo rústico com ritos de diferentes práticas religiosas, é corroborada por Sanchis (2008). Ele destaca que, no Brasil, a identidade católica está marcada pela fluidez e pela porosidade. Essa porosidade pode ser notada quando começa a chover e Nhola pede ao neto para sair e verificar se o Rio Corumbá já estava enchendo. É nesse momento que ela pede ao neto para fazer uma simpatia para parar de chover.

– Fio, fais um zóio de boi lá fora pra nós.

O menino saiu do rancho com um baixeiro na cabeça, e no terreiro, debaixo da chuva miúda e continuada, enfincou o calcanhar na lama, rodou sobre ele o pé riscando com o dedão uma circunferência no chão mole – outra e mais outra. Três círculos entrelaçados, cujos centros formavam um triângulo equilátero. Isso era simpatia para fazer estiar. (ÉLIS, 2003, p. 26).

A simpatia para parar de chover está invocando forças mágicas através do rito. Segundo Cazeneuve (1978), o rito distingue-se pelo caráter particular de sua pretendida eficácia e pelo papel importante que a repetição nele representa. Um conjunto ritual, no qual se encontram os ritos elementares (tabus, purificações, preces etc.) é a atualização de um mito. Para o primitivo, o sentimento daquilo que ameaçava a ordem era a angústia, mas, ao mesmo tempo, a percepção de um desconhecido, de um irreduzível, de uma realidade que era outra coisa. É o sentido do sobrenatural, do numinoso que, segundo Otto (1985), conduz ao rito.

Na busca de fixar a condição humana num sistema estável, cercanda-a de regras, recorre-se aos ritos que têm o papel de afastar deste sistema tudo que simboliza sua imperfeição e de dar à condição humana outro fundamento, para além dela própria, que a fazem participar de uma realidade transcendente (CAZENUEVE, 1978).

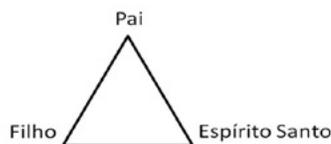
Segundo Rivière (1996, p. 75), o rito anula o tempo que desliza por um “retorno ao começo”. Ao criar algo fora do tempo, permite evitar os riscos do caos. Ele estrutura o tempo também pela repetição. A repetição de alguns atos simbólicos tem como função reduzir a ambiguidade inerente à condensação das significações operadas pelo símbolo. Por fim,

conduz sempre à estruturação e integração em uma representação unificada e ordenada do mundo.

Ao desenhar com o calcanhar no chão argiloso, três círculos cujos centros formam um triângulo equilátero, o menino (neto de Nhola dos Anjos) está realizando um rito mágico. Nhola dos Anjos recorre à magia na busca de proteção contra a fúria das águas da tempestade que se aproxima. Essa prática mágica escapa ao catolicismo. O ato mágico “constitui, em si próprio, a realização de sua finalidade” (MALINOWSKI, 1990, 79). Para Weber (1991, p. 249), a magia é uma maneira primitiva de influenciar “poderes suprassensíveis”. A magia é uma busca ancestral de manipular o sagrado.

Para Malinowski (1990, p. 79), a “magia é uma arte prática constituída por um conjunto de atos independentes [...], é confiança em relação à dúvida, é a personificação da esperança”. Ao usar o calcanhar para desenhar na lama um triângulo equilátero, a pedido de Nhola dos Anjos, seu neto aciona forças mágicas, que trazem esperança de proteção contra um mal desconhecido, imprevisível e assustador que é a tempestade que se aproxima. Nesse triângulo equilátero desenhado, presentifica-se, simbolicamente, o ato mágico pedindo proteção contra o mal, e também a tradição cristã de representar a santíssima trindade:

Figura 1 – Triângulo equilátero representando a santíssima trindade



Fonte: Elaborada pelas autoras.

O vórtice para cima do triângulo equilátero remete ao símbolo da potência do masculino, da força, do poder do pai. Também podemos enxergar outra configuração hierárquica do triângulo equilátero na história de Nhola dos Anjos que seria assim:

De maneira simbólica, Élis inverte a lógica do masculino na posição de maior poder e destaque, inverte a hierarquia da cultura patriarcal, ao colocar o feminino, retratado por uma mãe frágil e deficiente, em destaque. Em seu texto, uma mulher pobre, idosa e portadora de deficiência simboliza a força feminina do cuidado, do acolhimento, da proteção. Élis utiliza-se da frágil-força de uma mulher pobre e deficiente para apontar para a tragédia da morte sem sentido, e para a sutileza das relações que mantêm a vida, destacando o papel das mulheres no cuidado e na proteção da vida.

Figura 2 – Triângulo equilátero, com Nhola dos Anjos na posição de maior destaque



Fonte: Elaborada pelas autoras.

Nhola dos Anjos não é uma matriarca que domina e oprime, mas uma mulher, uma mãe forte, que comanda e organiza a vida familiar, na medida do possível, em meio ao caos cotidiano de penúria em que vive. Ao inverter a hierarquia do triângulo (Figura 2), Élis dá visibilidade a uma mulher doente, idosa, pobre, analfabeta, que vive na obscuridade, que vive num contexto cultural marcado pelo patriarcalismo-coronelismo, pelo machismo, enfim, pela força da tradição do mando masculino que oprime a mulher, especialmente a mulher pobre.

Mesmo ante a todas as dificuldades enfrentadas por Nhola, que culminam num desfecho trágico, entendemos que Élis, de alguma forma, empodera essa mulher invisível socialmente, mas não lhe concede o poder patriarcalista-coronelista do mando, da violência, da dominação. O poder de Nhola dos Anjos reside na força da persistência da vida, na força da mãe. Sua força está na luta pela vida, no cuidado, no carinho por quem ama, no amor sem medida pelo filho, pelo neto, e até por Chulinho, o cachorro da família.

O cuidado e o amor que promovem a vida são os pilares que sustentam a força dessa mãe idosa, pobre e frágil fisicamente, porém, forte de espírito.

Mas na tragédia de Élis, ela não consegue fugir de seu destino e acaba assassinada pelo próprio filho no turbilhão das águas do Corumbá. Assim, a frágil força de Nhola pode ser vista como um contraponto ao domínio patriarcalista-coronelista, ao domínio masculino que, no universo rural de Élis, traz a marca da violência e da morte sem sentido, sem explicação.

É essa mulher tão fragilmente forte que Élis escolhe para destacar a força da mulher, da mãe, a força da vida ante uma realidade de morte. Élis evidencia e dá importância a essa mulher anônima, pobre, que não se entrega e luta até o fim por sua família, sucumbe como uma guerreira que se agarra ao último fio de esperança, na luta pela sobrevivência, na luta pela vida. Enfim, é essa lutadora do acolhimento, do carinho, que Élis ressalta na sua criação literária (Figura 2).

Em que pese a força de Nhola ante os desafios da vida, ante a precariedade da vida ribeirinha retratada no universo rural bernardiano, a água símbolo da morte é mais forte. A história da família de Nhola remete à precariedade das condições de vida das famílias ribeirinhas extremamente pobres, que passam toda a vida esperando que um dia a vida melhore. Nesse conto, Élis põe à mostra a realidade das famílias ribeirinhas abandonadas pelo poder público, para denunciar uma realidade em que a vida é tão assustadoramente frágil, que pode sucumbir em questão de minutos.

A busca do mórbido, do trágico, mas verossímil, na literatura bernardiana, está atterradoramente presente no universo de Nhola dos Anjos, onde a água, que remete à vida, é também a causa do caos e da morte sem sentido. Durante uma cheia do Rio Corumbá, Quelemente afoga a própria mãe, tentando em vão salvar o filho, que se perde na escuridão. No desfecho do conto, Élis deixa a entender que ao compreender que matou sua própria mãe, e que seu filho se afogou nas águas do rio, é tamanho o desespero de Quelemente, que ele se suicida, afogando-se também nas águas do Rio Corumbá.

Como destacado na Figura 3, o Rio Corumbá atravessa o estado de Goiás, dirigindo-se para sudeste, e deságua no Rio Paranaíba. O Corumbá nasce no sopé da Serra dos Pirineus, que, com uma altitude de 1.200 metros, está localizada em Cocalzinho de Goiás. O Rio Corumbá tem uma extensão 567,5 km (GOIÁS, 2003).

Figura 3 – Mapa com a localização do Rio Corumbá



Fonte: Macamp (2009).

Figura 4 – Rio Corumbá no ano de 2013



Fonte: Rio... (2013).

O Rio Corumbá⁷ faz parte da Bacia do Paranaíba. As condições climáticas desta bacia asseguram certa homogeneidade do clima característico de toda a região centro-oeste. O período chuvoso estende-se de novembro a março, com o trimestre mais úmido correspondendo aos meses de janeiro,

⁷ No Rio Corumbá, localizado na cidade de Corumbá de Goiás, encontra-se o Salto de Corumbá, uma queda d'água com 80 metros de altura que se transformou numa atração turística, num *resort* que promove turismo de natureza popular e de aventura, além de oferecer pacotes com educação ambiental a grupos de todos os níveis escolares, e a grupos corporativos (LIMA, 2011).

fevereiro e março. O período seco é representado pelos meses de junho, julho e agosto, enquanto os meses de maio e setembro são considerados os de transição entre as estações seca e úmida. O regime de chuvas na região deve-se quase que exclusivamente ao sistema de circulação atmosférica com pouca influência do relevo sobre as tendências gerais determinadas pelos fatores dinâmicos (GOIÁS, 2003). O Rio Corumbá era uma fonte de alegria e de prazer na infância e adolescência de Élis, sendo fonte de inspiração para sua criação literária:

De tudo, [...], o melhor que havia em Corumbá era o rio, Rio Corumbá chamado, amigo e generoso, correndo sobre lajedos e brancas areias, despenhando das fraldas dos Pirineus as águas frias e muito limpas.

Mês sem erre, nesse, era proibido lavar o corpo no rio (ÉLIS, 1979, p. 9).

É esse rio a única verdade de Nhola dos Anjos e sua família, que tem o curso de suas vidas enraizado no curso desse rio. Conforme Chevalier e Gheerbrant (2000, p. 782), “o simbolismo do rio e o fluir de suas águas é, ao mesmo tempo, morte e renovação. O curso das águas é a corrente da vida e da morte”.

A água no universo de Nhola dos Anjos: fonte de vida e sofrimento

Euclides da Cunha, no clássico *Os sertões*, publicado pela primeira vez em 1902, afirma que “os rios que se derivam pelas suas vertentes nascem de algum modo no mar. Rolam as águas num sentido oposto à costa. Entranham-se no interior, correndo em cheio para os sertões” (CUNHA, 2007, p. 35).

No sertão das águas de Nhola dos Anjos, o rio é fonte de sustento e também de dor e morte. A vida ribeirinha é frágil, e pode sucumbir em questão de minutos, tragada pelas forças da natureza, pela força destruidora das águas de uma enchente. As famílias rurais ribeirinhas têm suas vidas condicionadas à generosidade e à fúria das águas.

O universo ribeirinho da família Dos Anjos traz a marca da persistência, da resistência da vida, ainda que frágil, na luta contra as intempéries da natureza, agravadas pela pobreza e pelo abandono. No trágico

mundo ribeirinho em que vivem Nhola e sua família, a tenacidade, a força e a coragem são em vão ante a força aniquiladora das águas.

Ao buscar trabalhos de pesquisa sobre a realidade das famílias ribeirinhas do Centro-Oeste, encontramos estudos sobre a realidade das famílias ribeirinhas do Mato Grosso e Mato Grosso do Sul. Constatamos que a realidade das famílias ribeirinhas não é só sofrimento. Num estudo sobre as brincadeiras das crianças ribeirinhas do Mato Grosso do Sul, Friedmann (2012) afirma que no Porto da Manga em Corumbá/MS, há, na beira dos rios, na maioria das casas, uma espécie de pontezinha, onde se lava roupa. A maioria dos moradores a chama de “batedor”, mas as crianças chamam-na de tibancada. É ali que elas brincam de trampolim e se divertem mergulhando nas águas do rio.

Há aspectos em comum na realidade vivida pelas famílias ribeirinhas do Rio Cuiabá, no Mato Grosso, com a realidade das famílias ribeirinhas goianas, como a de Nhola dos Anjos. Segundo Guarim (2005), a população ribeirinha do Mato Grosso, constitui-se de pequenos produtores. São comunidades de famílias, que vivem distantes dos núcleos populacionais, que desenvolveram modos de vida marcados pela dependência dos ciclos naturais, seca e cheia, e que possuem um conhecimento profundo dos ciclos biológicos e dos recursos naturais. Sobre esses modo de vida, Guarim (2005, p. 9) afirma que há

uma preocupação geral em torno da sustentabilidade de comunidades locais em termos sociais, ambientais e econômicos. As atividades humanas parecem ser as causas mais comuns atingindo as comunidades ribeirinhas, isto porque a excessiva pesca predatória e o turismo desorganizado têm levado à alteração de hábitat e à perda da biodiversidade. Algumas das alterações ambientais têm sido consideradas como sendo induzidas pelos homens, por exemplo, a poluição dos rios, o desbarrancamento de suas margens, as queimadas, a diminuição da pesca etc.

As condições de vida dos ribeirinhos do Rio Cuiabá apontam dificuldades de acesso às políticas públicas, determinando problemas referentes à educação, saúde, meio ambiente etc. No dia a dia, os ribeirinhos dedicam-se

às atividades de subsistência com o cultivo de milho, arroz e mandioca, e a pesca. Assim, as comunidades ribeirinhas instaladas às margens do Rio Cuiabá, ou de quaisquer outros rios, dependem e mantêm estreitas relações com esses rios, que são fontes de vida para essas comunidades, por gerações (GUARIM, 2005, p. 15).

São as comunidades locais que usam e preservam a diversidade biológica, constituindo-se como guardiãs da riqueza biológica deste planeta. É o seu saber e os seus direitos que precisam ser fortalecidos se quisermos que a preservação da biodiversidade seja real e profunda. Esse fortalecimento tem de ser feito por meio da ação local, da ação nacional e da ação global (SHIVA, 2003).

De acordo com Marcatto (2002), os problemas ambientais se manifestam em nível local. São os residentes de um determinado local, ao mesmo tempo, causadores e vítimas dos problemas ambientais. São também os que mais têm condições de diagnosticar a situação, pois convivem diariamente com os problemas e são os maiores interessados em resolvê-los. Os seres humanos instalados às margens dos rios desenvolvem, na ótica de Guarim (2005), uma estreita relação com o ambiente, que se manifesta numa intensa interação em relação ao solo, à água, à fauna e à flora que caracterizam a condição sociocultural dessas comunidades tradicionais.

A questão da água, inclusive para consumo, está colocada, e o Estado de Goiás não foge à regra geral do país, apresentando um estágio de degradação ambiental tão intenso de seus recursos hídricos, que o abastecimento público de diversas cidades – inclusive Goiânia, capital do Estado – já está sendo ameaçado, principalmente no período de estiagem (GOIÁS, 2003).

No contexto do texto de Élis, o acesso à água não se constitui num problema. Não podemos dizer o mesmo a respeito do acesso à educação, à saúde e à segurança pública. Élis traz o escatológico como expressão do repúdio à condição miserável de existência do homem e da mulher rural, emparedados pelas arbitrariedades e vontades dos “coronéis” e pela omissão das políticas dos poderes públicos. Os três contos analisados são marcados por

um tom de desesperança pela impossibilidade de mudança da condição degradada de vida, (desses homens e mulheres), ambientada em meio à

natureza que ora é testemunha passiva de seu desespero sem solução, ora é a causa dele. (GOMES, 1971, p. 80).

Nesse cenário, Élis pinta um quadro dantesco dos efeitos da chuva forte e incessante sobre o rancho da família de Nhola dos Anjos:

A chuva caía meticulosamente, sem pressa de cessar. A palha do rancho po-rejava água, fedia a podre, derrubando dentro da casa uma infinidade de bichos que a sua podridão gerava. Ratos, sapos, baratas, grilos, aranhas, – o diabo refugiava-se ali dentro, fugindo a inundação que ia galgando a perambeira⁸ do marrote⁹. (ÉLIS, 2005, p. 6).

A chuva é universalmente o símbolo das influências celestes recebidas pela terra. Ela é o “agente fecundador do solo. Daí os inúmeros ritos agrários com vistas a chamar a chuva” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2000, p. 236). Nhola dos Anjos e sua família esperavam, ano após ano, uma vida mais digna, segura e farta. No mundo ribeirinho da família dos Anjos, as águas não são calmas e claras, não são águas que trazem o frescor da primavera (BACHELARD, 2002), são águas turvas, violentas que provocam medo e desespero.

No mundo da família Dos Anjos, a água é símbolo da manutenção do sofrimento, da falta de esperança para os pobres. Os poderosos, os “coronéis” e as intempéries da natureza transformam a vida dos pobres, dos pequenos, no mundo rural bernardiano descrito nos três contos, num misto trágico de caos, desespero e sofrimento para o qual não há escapatória possível. As águas da chuva, que agitam o Corumbá, em cuja margem está enraizada a família de Nhola dos Anjos, são nada mais que metáforas, utilizadas por Élis, para denotar a insegurança e o sofrimento que rondam cotidianamente a vida dos pobres, dos pequenos, no mundo rural goiano no início do século XX.

A força de Nhola dos Anjos diante da vida opõe-se à fragilidade de Joana, uma mulher sem voz, sem ânimo. Nhola simboliza a força feminina

⁸ Serra íngreme de difícil acesso, “lugar feio”, descida, precipício.

⁹ Porco novo, pequeno, ainda não castrado.

que brota da fragilidade física. Essa força interna faz com que a corajosa mãe tenha voz de comando ante o caos da chuva, da inundação, e com que tente, com todas as forças, proteger o neto e o filho. A força e a coragem de Nhola dos Anjos emanam de sua relação com os(as) santos(as) católicos(as), e do cuidado, do amor pela família. Quando as águas da enchente entram no rancho e vem

banhar as pernas inúteis de mãe Nhola:

– Nossa Senhora d’Abadia do Muquem!

– Meu Divino Padre Eterno!

O menino chorava aos berros, tratando de subir pelos ombros da estuporada e alcançar o teto. (ÉLIS, 2003, p. 28).

No momento do desespero, a religião aciona aspectos profundos da subjetividade da personagem que pede forças e proteção aos(as) santos(as) de sua devoção. É nesses momentos cruciais da vida, momentos de grande dor, de risco de morte, que vêm à tona nossa verdadeira essência. São neles que vem à tona quem realmente somos e em que e/ou quem acreditamos. Além de Nossa Senhora, Nhola evoca o próprio Deus, na figura do Divino Pai (Padre) Eterno, que na religiosidade popular é mais um santo.

Principalmente nas situações em que a realidade da vida cotidiana é posta em dúvida, a religião integra o ser humano em um *nomos* compreensivo (BERGER, 1985). Para Durkheim (2006), a religião “nos dá força, nos ajuda a viver”. A religião parece ser a única fonte de tênue esperança e segurança para a personagem. Porém, no caso de Nhola dos Anjos, a religião não está realmente ajudando a viver, pois entendemos que ela incide na acomodação da personagem ante as condições de vida degradantes a que está exposta no dia-a-dia.

Como já mencionado anteriormente, entendemos a religião, nessa investigação, como “um sistema de símbolos” (GEERTZ, 1989, p. 104) estruturado, cuja estrutura corresponde à estrutura social (BOURDIEU, 1998), em que está inserida a prática religiosa. No caso, interessam-nos as práticas religiosas inseridas no universo da cultura rural goiana.

Nesse universo, buscamos compreender a presença da religião como “síntese do *ethos* de um povo” (GEERTZ, 1989, p. 103) – neste caso, do povo goiano.

A religião delimita o campo do que pode ser discutido e questionado em oposição ao que está fora de discussão (BOURDIEU, 1998). Assim, a religião, o catolicismo rústico, legitima as abomináveis relações hierarquizadas e desumanas características do patriarcalismo-coronelismo no mundo rural de Élis, relações essas que refletem a realidade sociocultural da população rural de Goiás do início a meados do século XX.

Sob a perspectiva weberiana, os sujeitos sociais praticam religião para “viver mais e melhor” (WEBER, 1991). Intuímos que os personagens dos três contos estudados acionam a religião, no caso, o catolicismo rústico, não porque querem ter uma vida diferente da que têm. Inferimos que devido às trágicas condições de sua existência, eles só pedem socorro aos(as) santos(as) por não desejarem morrer, ou seja, o fazem somente porque querem continuar vivendo, não importando que seja nas mesmas condições de vida.

Assim, saímos do mundo ribeirinho de Nhola dos Anjos, questionando o alcance do papel da religião na produção e perpetuação de determinada situação social. Além disso, constatamos que o papel da religião, no trágico mundo rural de Élis, não é o de “dar força para viver”, como afirma Durkheim (2006), mas o de reforçar a submissão e a acomodação das categorias sociais marginalizadas.

Joana e a virgem

Adentramos aqui o mundo de Joana, personagem extremamente silenciosa, vítima de constante assédio e intimidação, fragilizada pela dominação masculina intrínseca ao patriarcalismo-coronelismo, sistema sociopolítico opressor dos pobres, especialmente das mulheres pobres. No universo de Joana, nosso desafio é encontrar pistas da relação dessa moça pobre, desamparada, sem fala, sem esperança, com o sagrado, com a religião, enfim, com a vida.

Pensar a religião no mundo de Joana significa questionar sua influência na constituição dos sujeitos sociais, no que tange todos os aspectos de

sua subjetividade, incluindo a sua sexualidade. Significa refletir sobre a tradição cristã, em sua capacidade normativa, inserida no processo de produção e cristalização de mitos, e de reforço na perpetuação da cultura patriarcal.

No decorrer da história de Joana, percebe-se o tom de total submissão da personagem diante dos rumos que os outros dão a sua vida. Sua vida é uma sucessão de desapontamentos, dores e contínua desesperança. A personagem protagonista engravida de Dedé, filho do Coronel Rufo, que lhe promete casamento. Mas para evitar um escândalo, a moça (na época com dezesseis anos) vê-se obrigada pelo Coronel Rufo e Dona Fausta, sua mulher, a se casar com o cozeiro alcoólatra. Bento era um homem pelo qual Joana não sentia nenhum carinho, ao contrário, sentia asco e medo (sempre escutou que o cozeiro comia criancinhas). A família do Coronel não queria o filho envolvido com uma “perdida”. Na palavra “perdida”, posta por Élis, na boca do Coronel Rufo, esconde-se uma imagem da mulher como um ser venenoso, traiçoeiro, que, segundo Delumeau (1989), foi herdada de uma longínqua tradição embutida na moral judaico-cristã em que

a mulher era acusada pelo outro sexo de ter introduzido sobre a terra o pecado, a infelicidade e a morte. Pandora grega ou Eva judaica ela cometera o pecado original ao abrir a caixa que continha todos os males ou ao comer do fruto proibido. O homem procurava uma responsável pelo sofrimento, o fracasso, o desaparecimento do paraíso terrestre e encontrou a mulher. Como não desconfiar de um ser cujo maior perigo consistia num sorriso? A caverna sexual tornava-se, assim, uma fossa viscosa do inferno. (DELUMEAU, 1989, p. 314).

Na visão do Coronel Rufo, Joana encarna essa imagem de mulher traiçoeira e “venenosa”, que poderia desonrar a imagem do filho e de sua família. Com base na biografia de Joana, sua relação com a virgem santíssima não parece ser uma relação que lhe desse algum alento ou ânimo para lutar por si, nem para tomar as rédeas de sua vida em suas mãos. Parece-nos, então, uma relação marcada pela culpa, reforçada pela insistência do Coronel Rufo e Dona Fausta para que Joana pedisse perdão à virgem. Lemos (2013) destaca que, na doutrina oficial católica, a virgem era sobrenatural;

ela não teve que lutar contra a tentação da carne. E Schott (1996, p. 84) explica que “dado que a santificação do nascimento virginal contrastava com a experiência de mulheres reais, o culto de Maria não elevou a posição das mulheres, mas deu mais bases para a sua subordinação.”

Na análise da relação de Joana com a virgem, encontramos um rito antigo de extrema popularidade entre católicos(as): a reza do terço. O rito do terço pode ser realizado individual ou coletivamente. Para se rezar o terço, utiliza-se o rosário, uma espécie de cordão de contas. A palavra rosário remete à coroa de rosas da virgem Maria. Durante o rito do terço, recita-se a oração da “Ave-Maria” e de “Santa-Maria”, e meditam-se os mistérios da fé católica, que são divididos em quatro grupos de cinco, denominados “terço”. O terço, ainda hoje, é rezado por uma maioria de mulheres. Ao término do rito do terço, reza-se com fervor uma oração denominada popularmente como “Salve Rainha”. Essa é uma oração popular que retrata bem a visão de mundo da mulher e do homem do universo rural. Por essa razão, verificamos que ela também diz bastante a respeito da visão de mundo de Joana, de sua relação com a virgem, com a vida. Dada a sua importância na análise da religião no universo de Joana, transcrevemos essa oração na íntegra:

Salve, rainha, mãe de misericórdia,
 Vida, doçura, esperança nossa, salve.
 A vós bradamos, os degredados filhos de Eva;
 A vós suplicamos, gemendo e chorando neste vale de lágrimas.
 Eia, pois, advogada nossa, esses vossos olhos misericordiosos
 A nós volvei e, depois deste desterro,
 Mostrai-nos Jesus, bendito fruto do vosso ventre,
 Ó clemente, ó piedosa, ó doce sempre Virgem Maria.
 Rogai por nós, Santa Mãe de Deus,
 Para que sejamos dignos das promessas de Cristo.¹⁰

10 A autoria dessa oração é atribuída ao monge Hermano Contracto, que a teria escrito por volta de 1050 d.C. O monge tinha vários e graves problemas de saúde, levava uma vida de grande sofrimento. Nesse período histórico, a Europa passava por calamidades naturais, epidemias, miséria, fome e sofria a ameaça contínua de invasão, saques e mortes por parte dos povos nômades do leste. (ORIGEM..., 2018).

Essa oração de antiquíssima tradição do catolicismo rústico chama atenção por seu tom de aceitação passiva da dor, de resignação ante ao sofrimento. Nota-se que a oração faz menção aos degredados filhos de Eva, implicitamente, atribuindo o degredo, a expulsão, o exílio do paraíso, o sofrimento e o pecado à mulher, à Eva, sem fazer qualquer menção a Adão.

A vida é sofrimento, um vale de lágrimas. Por essa razão, resta-nos suplicar, gemendo e chorando, à virgem, à “advogada piedosa e doce”, “a esperança nossa” de que depois do desterro, do sofrimento, noutra lugar, noutra vida cumpra-se a promessa de salvação, e de uma vida sem sofrimentos, sem dores. Aqui, nesta vida, não há saída para o sofrimento. Assim, deduzimos que, na visão de Joana, a vida é um beco sem saída. Só lhe resta silenciar-se, calar-se e aceitar a vida como ela é.

Para analisar o silêncio de Joana, recorremos ao pensamento de Foucault (2002), que assinala a localização dos efeitos da prática discursiva sobre a identidade dos sujeitos, tornando a esfera discursiva uma pista do *ethos* de determinada comunidade em determinado tempo e lugar.

Ao pensarmos na esfera discursiva como pista do *ethos*, constatamos que o silêncio de uma personagem sem discurso, sem fala, como Joana, é uma pista da condição feminina no mundo patriarcalista-coronelista. Joana seria uma caricatura da mulher submissa, sem voz, tão combatida pelo movimento feminista iniciado nos anos 1960. Ela é sempre uma marionete nas mãos de outrem. O medo, bem como sua falta de vontade própria, arrasta-a para a escuridão e a solidão de uma dor psicológica quase indescritível, porém, viva na prosa de Élis, que cria palavras-lâmina que ferem Joana e o(a) leitor(a), e se incrustam no corpo dela e lhe sugam a vida.

Joana não fala, não luta, não demonstra nenhuma resistência, permite-se ser levada pelo contexto sociocultural em que vive, acomodando-se à condição de cônjuge submissa, em um casamento imposto à revelia de sua vontade. Ela vive um casamento sem afeto, sem amor, configurando-se em uma mera convenção social – condição comum às mulheres na sociedade patriarcal.

A condição de Joana pode ser esclarecida pelo pensamento de Lemos (2013, p. 201), que destaca a imbricação da religião com o patriarcado, afirmando que a religião

apresenta-se como um elemento estruturante do patriarcado, tanto pela sua forma patriarcal de organização formal quanto pela longa construção teológica sobre os lugares do masculino e do feminino nas relações sociais e religiosas.

Essa imbricação da religião com o patriarcado, destacada por Lemos (2013), perpassa a condição de submissão de Joana às ordens do Coronel Rufo. Grávida de Dedé, ela deve ficar calada e se casar com o coveiro e, ainda, “pedir perdão pra Nossa Senhora!” (ÉLIS, 2005, p. 160). A religião e o patriarcado legitimam o controle da sexualidade, dos corpos e da autonomia feminina, estabelecendo papéis sexuais e sociais nos quais o masculino tem vantagens e prerrogativas (LEMOS, 2013).

A religião é utilizada pelo Coronel Rufo para justificar seus interesses, seu poder sobre Joana. Graças a sua capacidade de legitimação do arbitrário, a religião pode ser acionada para legitimar as propriedades materiais ou simbólicas associadas a uma posição determinada na estrutura social (BOURDIEU, 1998). É exatamente isso que faz a religião na vida de Joana. Ela legitima sua posição submissa e a posição de mando arbitrário do Coronel Rufo. A análise de gênero, “aliada à concepção da religião como sistema simbólico estruturado e estruturante, nos permite perceber que a construção do patriarcado tem uma longa e estreita relação com as (in)formações religiosas presentes na tradição judaico-cristã” (LEMOS, 2013, p. 203).

Assim, Joana vive numa cultura marcada pela religiosidade popular, pelo catolicismo rústico, numa sociedade patriarcal, marcada pela dominação do homem sobre a mulher. Segundo Lemos (2013), esse poder de mando masculino tem sua origem em normas, mas em normas não estatuídas, sagradas pela tradição. Embora as pessoas submissas obedeçam às normas, Weber (1999, p. 33, grifo do autor) afirma que

sempre prevalece na consciência dos submetidos, sobre todas as demais ideias, o fato de que este potentado concreto é o “senhor”; e na medida em que seu poder não está limitado pela tradição ou por poderes concorrentes, ele o exerce de forma ilimitada e arbitrária, e, sobretudo, sem compromisso com regras.

Conforme destaca Scott (1991), o patriarcado não designa somente o poder do pai, mas o poder dos homens, ou do masculino, como categoria social. Nesse sentido, Joana é o estereótipo do jugo masculino sobre a vida da mulher. É um exemplo contundente do quão maléfica e devastadora pode ser a dinâmica da dominação patriarcal sobre a vida da mulher.

Joana sente um medo que a paralisa. Esse medo é algo real, como por exemplo, ter medo de um assalto, ao passarmos por uma rua escura à noite. Mas, ao mesmo tempo, é um medo subjetivo reforçado pela cultura patriarcalista-coronelista. Joana tem medo do “coronel”, do cozeiro, da vida. No imaginário do medo, que sufoca sua existência, a sua relação com a virgem e com a religião teria papel reforçador do torpor em que se encontra a personagem? Sua relação com a virgem é um escape do medo, um espaço de refúgio e acolhimento para a sofrida personagem?

Joana é acusada pelo Coronel Rufo e Dona Fausta de ser uma pecadora ingrata. Dona Fausta cobra os gastos com a moça (esquecendo-se que nunca lhe pagou um centavo por seu trabalho) e a acusa de estar mentindo e prejudicando a reputação do filho.

– Ô Joana que ingratição!

– Assim que paga o trabalho que já deu à gente, não é? Os tratos, as roupas, a comida...

– Depois, minha filha, é pecado levantar falso desse jeito no pobre Dedé. (ÉLIS, 2005, p. 159).

A religião, o catolicismo rústico, parece reforçar o medo e a culpa de Joana. Durante toda a vida, ela foi levada a acreditar que possuía uma dívida para com a família do coronel por ter sido acolhida ainda criança. Nunca foi tratada como filha, mas, sim, como uma espécie de escrava doméstica que jamais foi remunerada por seu trabalho. Quando lhes convém, o Coronel Rufo e Dona Fausta acionam a religião para reforçar a submissão e a culpa de Joana. A religião é um recurso eficaz “para legitimar determinada posição na estrutura social” (BOURDIEU, 2010, p. 48). Assim, torna-se um artifício do Coronel e de Dona Fausta para legitimar a posição social submissa e subalterna de Joana no seu contexto de existência.

Joana tem verdadeiro pavor do coveiro. Pavor que se confirma quando o mesmo “come” um pedaço da perna de seu filho com Dedé. Mesmo com um medo, que beira o pânico, ela se casa com o coveiro. Por quê? Seria simplesmente medo de enfrentar o Coronel Rufo, ou a resposta para essa pergunta é bem mais complexa, como podemos perceber no seguinte trecho:

de trás da curva de sua memória a imagem do coveiro saltou da tocaia como uma onça-pintada. Aquela imagem áspera e brutal recordou-lhe sua chegada à cidade. Era pequenina. Por qualquer estrepolia diziam que iam chamar o coveiro para pegá-la.

– “O coveiro come menino no sumitério”, – contava a preta que lavava roupa para a casa do coronel.

– “O coveiro bateu um dia na minha porta, essa menina. Tinha um picuá xujo na mão e pediu preu assá uma carne prele. Quando eu abri o picuá, chiii! Tava uma coxa de anjinho dentro. (ÉLIS, 2005, p. 161).

As relações de gênero no universo de Joana são marcadas pela submissão feminina à dominação patriarcal. Embora Dona Fausta não compartilhe da submissão e do medo de Joana, ela não escapa totalmente das amarras da dominação de gênero que caracterizam a cultura patriarcal, a cultura rural goiana. Para Freitas (1997), a gênese de atitudes autoritárias do homem em relação à mulher, verificadas nos meios rural e urbano contemporâneos, pode ser entendida à luz dos esquemas de dominação que caracterizaram o patriarcalismo tradicional brasileiro. Na história de Joana, Élis põe à mostra os esquemas de dominação desse patriarcalismo tradicional, por meio da dominação masculina, que intensifica o menosprezo e a coisificação, especialmente, da mulher pobre:

A virgem santíssima que Joana tinha no quarto, em casa do coronel estava pregada assim na parede.

O doutor (Dedé) a reconheceu. Estava um pouco suja de titica de mosquito, mas bem identificável.

Olhou então para a defunta e invés dela viu foi uma moça novinha, com carne iluminada de luxúria nuinha nos seus braços.

Podia ser dez e cinco de um dia lindo, intensamente iluminado de sol. (ÉLIS, 2005, p. 169).

Na melancólica cena descrita acima, Dedé reconhece a imagem da virgem que Joana trouxe consigo da fazenda de seu pai. Em resposta ao porquê de Joana desistir de si mesma e se casar, sem resistência, com o co-veiro, destacamos a religião, o catolicismo rústico e o patriarcalismo-coronelismo, como fatores de peso no desfecho trágico da vida da personagem.

A relação de Joana com a imagem da virgem santíssima, colada na parede de seu quarto, é emblemática para análise do lugar da religião na vida dessa personagem densa, extremamente silenciosa e sofrida. Sua devoção à virgem “remete à memória de tradições religiosas ancestrais que imprimem lembranças enraizadas naqueles que viveram ou vivem essas práticas” (SANTOS, 2014, p. 185).

No texto bernardiano, vemos claramente a religião ser acionada pelo Coronel e sua mulher Dona Fausta para humilhar e intimidar Joana. E quanto à Joana? Qual seria sua relação íntima com a religião? A religião¹¹, o catolicismo rústico, reforçaria seu silêncio e seu medo ou lhe daria forças para continuar vivendo, mesmo uma vida tão infeliz? A intimidação de Joana perante a indiferença da virgem pode ser percebida no trecho: “Perto de sua cama, na parede, estava a virgem santíssima de folhinha, – muito bondosa, docemente risonha. A virgem testemunhara tudo com aquele mesmo semblante de misericórdia e de bondade.” (ÉLIS, 2005, p. 160).

A tradição e a memória têm papel preponderante na transmissão dos valores tanto religiosos quanto patriarcais de uma geração para outra. Para Le Goff (2008, p. 469), a “memória é um elemento essencial do que se costuma chamar identidade, individual ou coletiva”. A memória é um conjunto de funções psíquicas atualizadas por impressões passadas. Santos (2014, p. 186) ressalta que a memória dá “consistência e sentido ao tempo”, indiferentemente da época ou do local em que se vive.

11 Como já destacado anteriormente, a religião tanto pode ser instrumento ideológico de opressão quanto pode impulsionar e dar ânimo para a luta por direitos, por libertação da opressão. Lowy (2000) destaca o duplo caráter da religião, que pode ser legitimadora da ordem estabelecida, mas também pode ter um papel crítico, um potencial revolucionário, como no caso da Teologia da Libertação no Brasil, na América Latina.

A narrativa e a memória do catolicismo rústico são orais, uma vez que tradicionalmente essa religião não conta com o registro de documentos oficiais, sendo sua fonte a tradição oral (SANTOS, 2014). Dessa forma, a religião que Joana pratica foi apreendida oralmente de uma tradição milenar trazida pelos portugueses pobres à época da colonização brasileira. No universo rural bernardiano, incluindo o universo da personagem Joana, encontramos

a memória cristalizada nas práticas religiosas mergulhadas na devoção aos[as] santos[as], que remetem a cultos e festividades que têm suas tradições ressignificadas a cada geração, adaptadas a novas realidades, a novos tempos, a novas leituras, aprofundando, porém, a tradição perpetuada, mesmo com modificações, justamente pela narrativa e pela memória (SANTOS, 2014, p. 186).

Moreira (2007, p. 14) destaca que a religião “provê os sujeitos de complexos significados e símbolos suficientes para que eles orientem suas vidas”. O catolicismo rústico orienta a atitude submissa de Joana diante da vida ou a submissão de Joana é intrínseca ao seu temperamento combinado ao contexto sociocultural e a sua biografia? Qual o significado da imagem da virgem santíssima para a moça? É um modelo de mulher que ela deveria imitar, sendo bondosa, humilde, meiga, submissa? A imagem da virgem santíssima não seria para Joana uma lembrança constante de que ela é uma pecadora ou a virgem é a mãe bondosa, carinhosa e amorosa que ela nunca teve? Que símbolos religiosos são acionados por Joana, quando ela olha para a imagem da virgem santíssima na folhinha (calendário) grudada na parede de seu quarto? Ao “recorrer aos símbolos religiosos, o ser humano busca uma garantia cósmica de compreender o mundo” (GEERTZ, 1989, p.113). O que Joana busca na sua relação com a virgem na parede: busca compreender sua miserável existência, ou busca perdão?

Joana parece não dar conta da vida. Ela é vítima de uma complexa engrenagem cultural, sociopolítica e econômica que faz funcionar o patriarcalismo-coronelismo com sua dinâmica opressora que submete não só a ela, mas toda população pobre do meio rural goiano. O catolicismo

rústico parece ter pouca influência no desfecho trágico da vida de Joana. Ela não tem escapatória, uma vez que foi gestada, e “dada à luz” por Élis, já com seu destino traçado: a religião não a ajuda em nada; a virgem não pode fazer nada; a tragédia é inevitável; como Nhola dos Anjos e Piano, Joana não tem chance; está fadada à dor, à morte, ao trágico, ao caos, à loucura socialmente produzida para a qual não há saída.

Assim, em seu mundo, torna-se inevitável a universal, ancestral, e atemporal tragédia que é uma condição intrínseca ao gênero humano, para a qual não há explicação, nem solução. Não há como creditar ao patriarcalismo-coronelismo ou ao capitalismo que um ser humano (o coveiro Bento) possa “comer” a carne da perna de uma criança de colo. Nesse cenário de caos e loucura, a religião, no máximo, dá aos personagens alguma frágil e vã esperança. Um dado essencial para o entendimento do universo de Joana é a dominação masculina.

Joana e a dominação masculina

Joana é uma “marionete” nas mãos de outros, que comandam sua vontade, seu desejo, seu corpo, seus sonhos. É a expressão máxima da entrega total à dominação, que aniquila o corpo, o ânimo, a vida. Sobre essa dominação, Weber (2009, p. 139) afirma que

nem toda dominação se serve de meios econômicos. E ainda muito menos tem fins econômicos. Mas toda dominação de uma pluralidade de pessoas requer normalmente (não invariavelmente) um quadro de pessoas (quadro administrativo), isto é, a probabilidade (normalmente) confiável de que haja uma ação dirigida especialmente à execução de disposições gerais e ordens concretas, por parte pode estar vinculado à obediência ao senhor (ou aos senhores) por costume ou de modo puramente afetivo, ou por interesses materiais ou por motivos ideais (racionais referentes a valores). A natureza desses motivos determina em amplo grau o tipo de dominação. Motivos puramente materiais e racionais referentes para fins da vinculação entre senhor e quadro administrativo significam, aqui, bem como em todos os demais casos, uma relação relativamente instável. [...] Normalmente, juntam-se a esses fatores outro elemento: a crença na legitimidade.

O pensamento patriarcal tradicional envolve as proposições que toam o poder do pai na família, como origem e modelo de todas as relações de poder e autoridade. Esse modelo parece ter vigido desde a época da Idade Média chegando à modernidade. O discurso ideológico e político que anunciava o declínio do patriarcado, ao final do século XVIII, baseou-se na ideia de que não havia mais os direitos de um pai sobre as mulheres na sociedade civil. No entanto, uma vez mantido o direito natural conjugal dos homens sobre as mulheres, como se cada homem tivesse o direito natural de poder sobre a esposa, há um patriarcado moderno (NARVAZ; KOLLER, 2006). A dominação masculina é um fenômeno

situado aquém da consciência, o que exclui a possibilidade de se pensar em cumplicidade feminina com homens no que tange ao recurso à violência para a realização do projeto masculino de dominação-exploração das mulheres. Como o poder masculino atravessa todas as relações sociais, transforma-se em algo objetivo, traduzindo-se em estruturas hierarquizadas, em objetos, em senso comum. (SAFFIOTI, 2001, p. 119).

Assim, as relações familiares organizadas pelo patriarcado atravessam o tempo e perduram na atualidade, mesclando valores contemporâneos e tradicionais na definição dos papéis dentro da instituição familiar (GUIMARÃES, 2013). Camurça (2007, p. 20) elenca quatro mecanismos pelos quais o sistema de dominação patriarcal se reproduz, se reinventa e perdura:

- 1) A prática da violência contra as mulheres para subjugar-las; 2) O controle sobre o seu corpo; 3) A manutenção das mulheres em situação de dependência econômica; e, 4) A manutenção, no âmbito do sistema político e das práticas sociais, de interdições à participação política das mulheres.

A Igreja Católica, ou seja, o catolicismo institucionalizado, teve participação na construção do modelo de mulher frágil, dependente e submissa, e do homem como provedor da família e destinado ao espaço público. A Igreja reforça os dogmas e a ideologia machista para assegurar a moral e o matrimônio. Safiotti (1987, p. 34) ressalta que “a ideologia machista,

que considera o homem um ser superior à mulher, não entra apenas na cabeça dos homens. Também as mulheres, majoritariamente, acreditam nestas ideias e as transmitem aos filhos”.

Essa subordinação feminina evidencia uma visão moralista em que o homem pertence ao convívio social e ao prazer sexual, no âmbito privado e público. E à mulher cabe ou cabia “a responsabilidade de cuidar dos afazeres domésticos, da educação dos filhos, funções estritamente femininas e relativas ao âmbito privado” (SAFIOTTI, 1987, p. 32). Scott (1991) destaca que são princípios básicos da mentalidade patriarcalista que as atividades masculinas tenham maior valor que as femininas; e a sexualidade, o corpo e a autonomia feminina estejam legitimamente controlados pelos homens.

Esse controle é uma forma subjetiva de violência. Violência subjetiva que transforma diferenças em desigualdades hierárquicas com o fim de dominar, explorar e oprimir. A ação violenta trata o ser dominado como objeto e não como sujeito, o qual é silenciado e se torna dependente e passivo. Nesse sentido, o ser dominado perde sua autonomia, ou seja, sua liberdade, entendida como “capacidade de autodeterminação para pensar, querer, sentir e agir” (CHAUI, 1985, p. 36).

Chauí (1985) traça um “retrato vivo” da condição de vida de Joana. A personagem pode ser considerada um tipo-ideal que se encaixa como uma luva no conceito de dominação masculina elaborado por Chauí (1985). Joana perdeu sua autonomia (se é que algum dia a teve), e foi transformada, por um conjunto de vulnerabilidades, num ser totalmente dominado, num “objeto” dependente, passivo, silenciado, sem capacidade de pensar, querer, sentir e agir por si mesma. Joana sofre uma violência subjetiva, estrutural e naturalizada.

A violência contra as mulheres resulta de uma ideologia que define a condição feminina como inferior à condição masculina. As diferenças são transformadas em desigualdades hierárquicas através de discursos masculinos sobre a mulher, os quais incidem especificamente sobre o corpo da mulher. Os discursos masculinos não só falam de “fora” sobre as mulheres, mas, sobretudo, tratam de uma fala cuja condição de possibilidade é o silêncio das mulheres (CHAUI, 1985).

Joana vive o silenciamento, mencionado por Chauí (1985), e sente na pele o controle do seu corpo, da sua sexualidade, da sua liberdade através do discurso do Coronel Rufo. A moça sentia verdadeiro asco pelo coveiro Bento, mas não tem força, tampouco valentia para contrariar as ordens do coronel. “– Você tem que casar, mas é com o coveiro e fique quieta, ouviu fique quieta. Se não te mostro. Pegue a falar nisso procê ver” (ÉLIS, 2005, p. 158). Joana não tem ânimo, nem esperança, para lutar por si mesma. Sem forças para se libertar da relação doentia, na qual se viu obrigada a entrar, acaba por se conformar, e, em consequência, engravida do coveiro. A fealdade da realidade do universo de Joana é dolorosamente exposta, quando ela, já quase sem vida, põe o seio na boca de seu filho com Dedé, morto em seus braços: “Joana estava agachada num canto da sala de chão úmido, com o cadáver de uma criança nos braços. Ambos sujos de sangue. A criança roxa, escangotada, em cuja boca aberta a mulher metia a pelanca dos peitos murchos.” (ÉLIS, 2005, p. 155).

Joana foi uma criança órfã e, ainda criança, foi morar na casa do Coronel Rufo. Por seus trabalhos domésticos recebia, em troca, somente roupa e comida. Em sua condição de uma espécie de escrava doméstica da família do Coronel sofria humilhação e assédio. Quando adolescente, tornou-se objeto de prazer sexual para Dedé. No que se refere à sexualidade, à intimidade, grandes transformações afetaram as relações de gênero. Sobre esse tema, Lemos (2010, p. 158) ressalta que

a emergência da mulher como sujeito no plano da intimidade e a possibilidade aberta a homens e mulheres de transformarem o campo privado em esfera democratizada e reflexiva fazem da intimidade uma extensão necessária e crucial de realização das possibilidades emancipatórias que emergem no bojo da modernidade.

Para Lemos (2010), as transformações na intimidade, a desvinculação entre sexualidade e reprodução teriam “desestabilizado um sistema institucional de repressão” (GIDDENS, 1993, p. 196), principalmente sobre a mulher. As relações de gênero que se estabelecem no mundo patriarcalista-coronelistas bernardiano, em Goiás, são coercitivas e opressivas, especialmente para as mulheres pobres, como é o caso de Joana.

A reação do coronel e de sua mulher, ao descobrir que a moça que exploraram durante dezesseis anos, estava grávida de seu filho, além de um inequívoco preconceito social de classe, é também uma amostra da dominação, da opressão cristalizada, naturalizada, nas relações socioculturais do mundo rural bernardiano.

Essa opressão e esse assédio são aspectos que estão naturalizados nos discursos dos poderosos, sejam homens ou mulheres. Nesse sentido, a religião entra como mais um componente dessa opressão naturalizada nas relações, pois é acionada na esfera discursiva, não somente pelo Coronel Rufo, mas também por Dona Fausta, como um recurso de intimidação para que Joana se cale e obedeça:

Dona Fausta continuou: – Já que você está com a alma suja deste pecado feio, procure ao menos não ofender tanto a Deus com ingratidão, com falso, com mentira. Além de perdida – deu um tapa em sua própria boca temendo pagar língua, – Deus me perdoe a soberba! Além de perdida, mentirosa, ingrata!

– Saia daí. Vá pedir perdão pra Nossa Senhora! – arrematou o valente coronel. (ÉLIS, 2005, p. 160).

O discurso de Dona Fausta e do Coronel Rufo está impregnado pela doutrina oficial católica, uma vez que traz a ideia de pecado, de ofensa a Deus. Joana é uma pecadora e deve pedir perdão por seu pecado a Nossa Senhora. Qual foi o pecado de Joana? Engravidar do filho de Dona Fausta e do Coronel Rufo? A submissão, a apatia de Joana ante o arbítrio e a intimidação da dominação patriarcal, exercida por uma mulher, na figura de Dona Fausta, deixa claro que “a ideologia machista, que considera o homem um ser superior à mulher, não entra apenas na cabeça dos homens” mas também das mulheres (SAFIOTTI, 1987, p. 34).

A submissão total da personagem à dominação patriarcalista-coronelista, tem suas raízes, por um lado, no modo como sempre foi tratada desde criança, como um ser inferior, criada para servir a família do Coronel, e, por outro, no seu não acesso à educação e à escolarização. Contudo, a resposta não parece ser tão simples. Como já assinalamos, uma série de fatores concorre para a submissão e a apatia de Joana

diante da vida. Joana está vulnerável a um conjunto de violências, tanto físicas, quanto simbólicas, que atingem sua subjetividade e a fragmentam e desumanizam.

O reencontro de Dedé, agora médico, com Joana, morta com o filho dos dois em seus braços, é um exemplo contundente da dominação masculina descrita por Safiotti (2001, p. 119) como “um fenômeno situado aquém da consciência, o que exclui a possibilidade de se pensar em cumplicidade feminina”. Essa definição da dominação masculina elaborada por Safiotti (2001) complexifica ainda mais o quadro explicativo das atitudes de Joana diante da vida. O que se sabe é que ela foi literalmente aniquilada pelas condições de vida que lhe foram impostas por um sistema cultural e sociopolítico que tira da mulher, especialmente da mulher pobre, toda e qualquer oportunidade de acesso à educação, ao crescimento, à esperança de mudar sua história de vida.

Enquanto ela definha até a morte, Dedé, agora um “doutor”, nem se lembra da moça. O comportamento de Dedé é o natural de um “coronel” e está no bojo de uma estrutura patriarcal de dominação masculina que naturaliza a coisificação da mulher. A cena a seguir descreve, com minúcias, a visão de inferioridade que a elite política e econômica (um médico e um delegado) tem dos pobres, especialmente das mulheres pobres no contexto rural patriarcal:

– Essa daí morreu, aliás, morreram.

O delegado contou que ela se casara com o coveiro e quem sabe não fora ele quem comera a perna do menino?

– Todos falavam que ele era louco por carne de anjinho – arrematou.

O doutor riu-se, superiormente displicente:

– Oh Deus! Até onde irá a ignorância de nosso povo!

Então o delegado achou também que isso era mesmo pura besteira. Ninguém comeria carne de anjinho nada. (ÉLIS, 2005, p. 169).

A atitude de Joana ante a vida é a atitude de quem se coloca como vítima. E a vitimização paralisa a ação, cala a voz. É o enfrentamento, a luta que traz mudanças. Os homens e as mulheres são frutos das circunstâncias,

mas com potencial de ação transformadora dessas circunstâncias (MARX, 2004). Saffioti (2001) ressalta que, em se tratando das questões de gênero, se a mulher assume uma posição “vitimista”, não há espaço para se ressignificarem as relações de poder. Em outros termos,

a postura vitimista é também essencialista social, uma vez que o gênero é o destino. Na concepção flexível [...] não há lugar para qualquer essencialismo, seja biológico ou social. Cabe frisar que a categoria histórica gênero não constitui uma camisa de força, não prescrevendo, por conseguinte, um destino inexorável. É lógico que o gênero traz em si um destino. Todavia, cada ser humano – homem ou mulher – desfruta de certa liberdade para escolher a trajetória a descrever. (SAFFIOTI, 2001, p. 125).

As mulheres que saíram de casa deram uma grande contribuição para criar “o embrião de uma consciência de gênero”, e este “[...] cadinho de identidade foi, nos limites do político e do social, do público e do privado, do religioso e do moral, um laboratório de experiências” (PERROT, 1994, p. 510), que desembocaram nos movimentos pelos direitos femininos no Ocidente. Numa análise do processo histórico das conquistas femininas e da superação da cultura patriarcal, Perrot (1994, p. 503) ressalta que

as mulheres souberam apoderar-se dos espaços que lhes eram deixados ou confiados para alargar a sua influência até às portas do poder. Tentaram também sair daí para terem, finalmente, lugar em toda parte. Sair fisicamente: deambular fora de casa, na rua, para penetrar em lugares proibidos [...]. Sair moralmente dos papéis que lhes foram atribuídos, ter opinião, passar da submissão à independência: o que pode acontecer tanto no público como no privado.

Entre os direitos reivindicados pelos movimentos feministas do século XX, está o direito de a mulher escolher seu próprio destino, escrever sua história. No modelo patriarcal tradicional da sociedade rural, à mulher cabem as incumbências domésticas, enquanto ao homem cabe a representação da fortaleza emocional e física. Nesse modelo de sociedade, cabe ao homem apresentar o veredicto final de qualquer decisão a ser tomada, incluindo as

decisões em relação à vida da mulher. Para Grisci (1994, p. 34), na “sociedade patriarcal, alicerçada na propriedade privada, a família e a superioridade masculina, além da natureza feminina que possibilita a reprodução, transformaram as mulheres em elementos de exploração e opressão”.

Caldas Filho (2004) destaca que o(a) sertanejo(a) do interior goiano é simples e pobre, além de ter pouca (quicá pouquíssima, ou mesmo nenhuma) instrução formal. Sobre o camponês e a camponesa são impostas grandes e pesadas narrativas, já cristalizadas culturalmente, de dominação, de superioridade não só masculina, mas também dos(as) ricos(as). Conforme Sarti (1992), a dominação patriarcal impregnou-se no tecido social brasileiro através de relações autoritárias do(a) branco(a) sobre o negro(a), do homem sobre a mulher, do(a) adulto(a) sobre a criança.

A liberdade do sujeito moderno conquistada, “a duras penas”, pelos movimentos emancipatórios do século XX, e as lutas sociais que perpassam a história do Ocidente contrastam com a ausência de direitos, de liberdade, de autonomia no mundo rural da ficção bernardiana. Ficção essa que tem uma ligação direta com a realidade cultural do mundo rural goiano. Nesse sentido, Dufour (2014, p. 14) destaca que

o homem [a mulher] de nosso tempo é o[a] que ganhou muito com as múltiplas liberações que ainda estorvavam os atos de seus antepassados, [...] ganhou muito com o fim das múltiplas inibições que pesavam sobre ele[ela] em suas relações entre os sexos.

O patriarcado inerente às religiões do Pai agravou pesadamente as relações com o outro: tanto o do outro sexo, quanto o da outra geração. Nós quase nos livramos disso. Entretanto, ao se libertar das pesadas soteriologias, o sujeito moderno teve um “preço a pagar por assim ter-se deixado encantar e acorrentar pela mercadoria” (DUFOUR, 2014, p. 14).

Cabe-nos refletir até que ponto é possível ser livre vivendo num estado de extrema pauperização, abaixo da linha da pobreza, em constante vulnerabilidade alimentar, como é o caso de Nhola dos Anjos, Piano e Joana, esta última principalmente quando passa a morar com Bento.

Ao nos depararmos com pouquíssima ou quase nenhuma influência do capital e da mercadoria na vida desses personagens, refletimos, nesse contexto, não sobre o fetiche da mercadoria, ou o consumismo alienante, mas, sim, sobre as consequências de estar totalmente não apenas alheio à sedução, ao encanto da mercadoria como também radicalmente, excluído(a), marginalizado(a) do capital.

Sobre o estado mental de Joana, poderíamos inferir que a extrema pobreza, a falta de perspectiva de uma mudança positiva em sua vida, somada a sua baixa autoestima, além da utilização da religião, do catolicismo, pelo Coronel Rufo e Dona Fausta, como uma ferramenta de assédio e de intimidação, tenham contribuído para que a personagem aceitasse sem protesto seu destino. Em nenhuma circunstância da narrativa, Joana luta para ser sujeito de sua história ou para ser livre e fazer suas próprias escolhas. Em alguns momentos da narrativa, encontramos a voz interior de Joana, na voz do autor, demonstrando certa indignação e rebeldia ante a realidade que lhe foi imposta:

Sentia-se indignada de apresentar-se como mãe do filho de Dedé. Achava que o filho de Dedé não lhe perdoaria jamais ao haver-se prostituído ao ponto de conceber um filho também do coveiro. E isso a humilhava e revoltava. Era um sentimento complicado, cheio de submissões humildes e de rebeldias impotentes. (ÉLIS, 2005, p. 165).

Joana era uma menina de dezesseis anos, quando engravidou de Dedé, e se viu no pesadelo de um casamento marcado pela indiferença, pelo asco, pelo horror. A gravidez e o casamento forçado marcam profundamente sua vida e a tornaram uma mulher sem vontade própria. Das pouquíssimas vezes em que a personagem fala, é num protesto débil, diante das calúnias injustas lançadas contra ela. Quando o Coronel Rufo esbraveja que o coveiro Bento a teria engravidado, e que iria preparar seu casamento, Joana empalidece e responde:

– Não, sinhó, não foi o coveiro não. Deus me livre! Depois Dedé falou que vinha casá ca gente.

Bastou aquele nome para o velho ficar medonho: – Tá pono culpa no meu filho, cachorra! Essas cadela são desse jeito. Arranjam pança e vão pôr culpa em gente de casa. Cê besta meu filho vai casando com criadinha? Não se enxerga?

– Mas ele prometeu. (ÉLIS, 2005, p. 158, grifos nossos).

Essas frases são algumas das únicas pronunciadas pela personagem em toda a narrativa. Ou seja, ela é literalmente uma personagem, uma mulher sem voz, sem fala, aprisionada em um silêncio profundo. Cassirer (1992) destaca que a fala e a linguagem são dimensões viscerais da vida humana. É através do pensamento e da linguagem que o ser humano dialoga com a natureza e busca, de todas as formas, resistir à influência destruidora do tempo, produzindo representações, ideias e esquemas culturais. Sobre a importância da linguagem Cassirer (1992, p. 34) afirma que

é impossível ao ser humano viver num ambiente eminentemente físico. A linguagem, a arte, o mito, a religião constituem um universo de símbolos através dos quais este estabelece meios que o ajudam a conhecer o mundo e a si mesmo. É desta forma que ele tende a eliminar as contradições que emanam do real. Como nenhuma contradição nas leis sociais pode ficar sem solução, a resolução se faz pelo simbólico.

O plano simbólico é uma das formas de que dispõe o ser humano para se desvencilhar da sua grande vulnerabilidade diante da natureza, diante da História. Grande vulnerabilidade é a marca de Joana. Ela não tem forças para se impor, para responder às humilhações de que é vítima. Não consegue ser dona de si, ter vontade própria. Nunca teve uma família que a amasse e valorizasse, sempre foi tratada como um ser inferior, sendo criada e educada para obedecer a ordens. Esse traço submisso do comportamento de Joana reforça a presença da dinâmica da dominação tradicional traduzida na “obediência a uma ordem de determinado conteúdo” (WEBER, 1991, p. 33). É isso que ela faz durante toda sua breve vida: deixa-se dominar e obedece às ordens que lhe são impostas. A personagem sofre cotidianamente uma violência doméstica velada.

Saffioti (2001, p. 120) afirma que violência doméstica não é o mesmo que violência intrafamiliar. A intrafamiliar recai exclusivamente sobre membros da família nuclear ou extensa, não se restringindo, portanto, ao território físico do domicílio. Por outro lado, o termo “violência doméstica” abrange vítimas não parentes consanguíneos ou afins. Estão, nesse caso, empregadas domésticas e que ainda possuem uma forte presença entre as vítimas de violência sexual cometida por seus patrões, vivendo parcial ou integralmente no domicílio no qual o agressor é o pai, na família.

Joana é uma espécie de escrava doméstica que vive no domicílio dos agressores, Coronel Rufo, Dona Fausta e Dedé. A violência doméstica é muito mais uma violência “intrínseca à própria dominação”, nos moldes de Bourdieu (1998). Joana sofre uma violência velada, simbólica, subjetiva, verbal. Destacando a complexidade da questão da violência de gênero, Saffioti (2001, p. 131) explicita que

estudos sobre violência de gênero, em suas várias modalidades, demonstraram que nem vítimas nem agressores são necessariamente psicopatas. São baixíssimos os percentuais de agressores com passagem pela Psiquiatria e menor ainda os de doentes mentais. Os meios de comunicação e estudiosas(os) menos avisadas(os) do fenômeno tendem a patologizar, preferencialmente, os agressores. Embora já se haja tentado, numerosas vezes, traçar o perfil psicológico de vítimas e de agressores, jamais se lavrou este tento. Ou este perfil não existe ou a Psicologia ainda não desenvolveu técnicas capazes de captá-lo.

A ordem patriarcal de gênero não opera sozinha, ela constitui o caldo de cultura no qual tem lugar a violência de gênero, a argamassa que edifica desigualdades várias, inclusive entre homens e mulheres (SAFFIOTI, 2001). Essa “ordem patriarcal de gênero”, de que trata Saffioti (2001), marca o universo de Joana, contribuindo para que ela seja uma mulher aprisionada em sua inércia diante da vida. Ser livre e, a partir dessa liberdade, decidir os rumos de sua vida não chega nem a ser um sonho para a personagem, pois ela não tem sonhos, apenas medo. Teve suas mais ingênuas esperanças de felicidade, destruídas pela realidade de se ver grávida e abandonada pelo pai de seu filho, situação muito comum

e vivida por tantas mulheres. Não bastasse o sofrimento de estar grávida e abandonada, Joana ainda é obrigada a entrar num casamento que torna sua vida um pesadelo.

Joana não conseguia dormir, pensando no casamento com o cozeiro. Agarrava-se, no entanto, loucamente à esperança de que Dedé haveria de voltar mesmo e desmancharia tudo, casando com ela.

– Ele havia até jurado... (ÉLIS, 2005, p. 160).

Joana, um dia, teve sonhos de ser feliz, de ter uma vida confortável, e de ter uma família, “esta que nunca teve” com Dedé. Mas a trama de sua vida, sua atitude submissa, torna-a uma mulher amargurada, à mercê da dominação absoluta de uma estrutura sociocultural e econômica e de sujeitos que a transformam num farrapo humano.

Piano e a enxada: hipérbole trágica do coronelismo em Goiás

Deixamos o universo de Joana, para “pisarmos no chão” de Piano, outro riquíssimo personagem bernardiano, que vive num universo tão exasperadoramente opressor que lhe tira toda a humanidade, e o reduz a uma condição animal, no sentido da domesticação, da obediência cega. Piano é, de tal forma, desrespeitado, violentado, que acaba por se aproximar de um estado de anomia, conforme descrito por Berger (1985).

Torchi (2006) afirma que “A enxada” é considerada pela crítica como uma das principais produções literárias de Élis, em virtude da confluência das técnicas de realização estilística com a temática social. Teixeira (2014, p. 4) destaca que se trata de um longo conto, que narra “a trágica história de Piano, trabalhador rural negro, pobre, portador de bócio, casado com uma deficiente física, pai de um deficiente mental, em busca de uma enxada”.

“A enxada”, segundo Gonçalves (2006, p. 128), “é um exemplar da história regionalista de autoritarismo violento, ocorrida, como tantas outras, no interior de Goiás”. Para exemplificar a força desse texto de Élis e seu tom de denúncia social, em relação à questão fundiária no Brasil e em Goiás, destacamos que em 1978, em plena Ditadura Militar, quando ainda

vigorava o AI-5, a censura proibiu a exibição do programa “Caso Especial”, da TV Globo, baseado nesse conto (MARCHEZAN, 2005). Essa proibição demonstra a capacidade que as ideias veiculadas por uma criação literária têm de inferir sobre a realidade social.

A pujança desse texto de Bernardo Élis toca na ferida aberta da concentração da terra, da riqueza e do poder no Brasil e em Goiás. Esse quadro de injustiça social é trazido à tona de modo chocante pela produção estética de Élis, que leva à degradação humana em níveis inimagináveis e traz a tragédia no seu significado prismático de horror e dor sem explicação, sobretudo, do sertanejo. É conhecida a sentença: “o sertanejo é, antes de tudo, um forte” (CUNHA, 2007, p. 47). Embora faça esse elogio à força interior do sertanejo, Euclides da Cunha enxerga o mesmo como um ser

desgracioso, desengonçado, torto. Hércules-Quasímodo, reflete no aspecto a fealdade típica dos fracos. O andar sem firmeza, sem aprumo, quase gigante e sinuoso, aparenta a translação de membros desarticulados. Agravam a postura normalmente abatida, num manifestar de displicência que lhe dá um caráter de humildade deprimente (CUNHA, 2007, p. 48).

A visão de Cunha (2007) sobre o sertanejo nordestino remete à descrição de Piano, feita por Élis (2003), de um homem “feio, sujo, maltrapilho” (ÉLIS, 2003, p. 73). “A enxada” é, dos três contos, o que expressa o desespero com maior força, em que a dinâmica páfida da marginalização, da exclusão, da opressão pela classe, pela raça, é exposta em todos as suas nuances.

Esse pode ser considerado um dos contos mais dilacerantes da literatura bernardiana. “A enxada” retrata “em vivas cores” a arbitrariedade das violências físicas e psíquicas sofridas por Piano, motivadas pela falta de uma simples enxada. As nefastas relações humanas naturalizadas pelo sistema coronelista e reproduzidas pela criatividade imaginativa de Élis, levam Piano ao limite da “coisificação” e “despersonalização” a que um ser humano pode ser reduzido (SANTOS, 2011, p. 96). Segundo Conrad (2008), a crença numa fonte sobrenatural do mal não é necessária, pois homens (mulheres) sozinhos(as) são capazes de toda e qualquer maldade. Essa afirmativa parece ser uma síntese da pungente e trágica história de Piano.

Para além do texto literário ficcional, “A enxada” é um documento histórico. Campos e Silva (2013) citam-no como uma rica fonte documental para o estudo dos processos relacionais envolvendo a dominação fundiária em Goiás e a sua carga de violência. Os autores destacam que, no território goiano,

características marcantes apontam para a desumanização no cenário de isolamento e distanciamento que caracterizam o território. Dessa forma, relações sociais, aqui caracterizadas na tipologia do coronel e do camponês evidenciam os encontros e desencontros da fronteira Goiás, (CAMPOS; SILVA, 2013, p. 52).

O diálogo de Piano com o Capitão Elpídio ilustra a desumanização, a carga de violência, nesse momento, velada, das relações entre “coronéis” e pequenos, pobres lavradores no território goiano. Notamos o desespero de Piano ante a impossibilidade de trabalhar na roça, por conta de sua condição econômica de extrema pobreza. Essa pobreza impossibilita o personagem de comprar uma simples enxada, considerada uma mercadoria, uma ferramenta de trabalho de baixo valor monetário, e de “fácil” acesso:

– Me perdoa a confiança, meu patrão, mas mecê fia a enxada da gente e na safra, Deus ajudando, agente paga com juro...

– Océ paga seu bedamerda! E Seu Elpídio ficou mais irado ainda. Te dou enxada e océ fica devendo a conta do delegado e a enxada pro riba. Não senhor. Vá plantar meu arroz já, já.

– Meu patrãozinho, mas plantar sem...

– Elpídio o atalhou: Vai se embora, nego. E se fugir te boto soldado no seu rastro. [...].

Supriano botou a mão na cabeça: – adonde achar ua enxada, meu Divino Padre Eterno! (ÉLIS, 2003, p. 76) .

No seu desespero, Piano verbaliza sua relação com o sagrado, e deposita suas esperanças em Deus. “Deus ajudando” é expressão corriqueira na boca de Piano, e soa, como seu último fio de esperança, um pedido angustiado

de socorro. Piano continua: “adonde achar ua enxada, meu Divino Padre Eterno!” (ÉLIS, 2003, p. 76). Todo o sofrimento imposto a Piano soa mais injusto, por ele ser um homem decente, honesto, e que, mesmo afligido por seu gravíssimo problema, “de vida ou morte”, solidariza-se com a dor do outro, sente compaixão pelo sofrimento de Homero ferreiro, que perdeu seu trabalho, sua família, e está na sarjeta por causa do alcoolismo. Ao conversar na cidade, Piano descobre que

Homero não trabalhava mais porque a cachaça não deixava. Dia e noite, o infeliz vivia caído pelas calçadas, enquanto as moscas passeavam em seus beijos descascados. Uma desgraça! [...] Que pena que ele bebesse daquela quantia! [...] A bem que devia de ter uma lei, devia de ter um delegado só para não deixar que gente de tanto talento que nem o Homero se perdesse na bebedeira. (ÉLIS, 2003, p. 82-83).

A solidariedade demonstrada por Piano para com a situação de Homero ferreiro, além de evidenciar seu bom caráter, é também indício da predominância de laços comunitários característicos da cultura rural na incipiente cidade descrita por Élis. Essa cidade ainda guarda características de um pequeno povoado, de uma comunidade rural onde todos se conhecem, e onde ainda impera um espírito de solidariedade entre os pobres.

Chama atenção a degradação da casa, do rancho de Piano, como espaço vital. A casa, o lar, o lugar da família, do aconchego, onde todo ser humano deveria se sentir seguro, protegido, no conto, pode ser tida como o lugar da deterioração do ser, ante uma aterradora e sufocante realidade de humilhação e desesperança. O rancho é o próprio corpo de Piano dilacerando-se, decompondo-se, afogando-se, ante a esmagadora realidade opressora do coronelismo, como ilustrado no trecho:

Num xixixi chiava a chuva fina na saroba que afogava o rancho. Insetos e vermes roíam e guinchavam pela palha do teto apodrecida pela chuva. Nos buracos do chão encharcado, escorregadio e podre, outros bichos também roíam, raspavam e zuniam. (ÉLIS, 2003, p. 89).

Na história de Piano, pode-se constatar o quão longe pode chegar o aviltamento de um ser humano, inserido num sistema sócio-político-cultural que chancela a quem tem poder o direito de tratar o outro como “coisa”, como um ser inferior, que só existe para lhe servir e fazer a sua vontade. “A enxada” traz a dimensão social da crueldade institucionalizada do coronelismo em Goiás, exemplificado na violência arbitrária das forças policiais sob o comando do Coronel Elpídio:

No estirão, quase descambando para o Cocal, Piano ouviu tropel de cavalos. Olhou para trás e viu dois cavaleiros. “Mas soldados por ali?” [...] Quando viu, foi as patas imensas dos cavalos pisando o barro juntinho com sua cara e já Piano sentia os safanões, socos, pescoções. [...] Tudo tão no sufragante! (ÉLIS, 2003, p. 84).

A insensibilidade das relações do mundo rural goiano é transportada para o mundo ficcional literário pela sensibilidade de Élis. Piano não tem saída. Depois de inúmeras e infrutíferas tentativas de conseguir uma enxada, depois de ter apanhado dos soldados, ele encontra-se com fome, todo dolorido. No caminho de volta para o rancho, lembra-se de que não conseguiu a enxada e essa lembrança “aumentou-lhe o mal-estar, trazendo a sensação de que o amarravam, o sojigavam, tapavam-lhe a suspiração, o estavam sufocando” (ÉLIS, 2003, p. 87). Essa é uma metáfora da sensação de opressão, de não ter saída do(a) trabalhador(a), do camponês e da camponesa pobre, ante o domínio arbitrário e violento do sistema coronelista em Goiás. A dominação local do “coronel” fica explícita na impossibilidade de Piano comprar uma enxada a crédito no comércio do povoado. Além disso, todos os(as) trabalhadores(as) rurais sob os quais o capitão tinha alguma influência tinham que lhe pedir “menagem”, “benção” e, assim, Capitão Elpídio perpetuava sua dominação:

Procurar negociante era pura bestagem. Elpídio estaria já de língua passada com todos eles para não venderem nada a prazo para os camaradas. Quem é que não conhecia o costume de Seu Elpídio? Era fazendeiro que exigia que todo mundo pedisse menagem para ele. Ele é que fornecia enxada, mantimento, roupa e remédio para os seus empregados. (ÉLIS, 2003, p. 77).

Élis trata com ironia a figura do padre, do sacerdote, no universo rural. O sacerdote, afirma Weber (2004), é um funcionário profissional de uma empresa permanente, regular e organizada, que, por meio da veneration, influencia os deuses. Segundo Oliveira (2008), no senso comum, o padre é uma figura para quem se apela mediante algum problema, é aquele que procura sempre aconselhar, ajudar, e não discrimina as pessoas.

Angustiado, Piano pede ajuda ao padre. O padre, então, delega o problema ao sacristão e pede que vá procurar a enxada para emprestar a Piano. O sacristão pouco interessado na situação daquele homem “sujo, maltrapilho” (ÉLIS, 2003, p. 73), volta, pouco tempo depois, e diz não ter encontrado a enxada. A situação fica por isso mesmo.

A atitude de Piano, em relação ao pouco caso e à falta de solidariedade do padre com sua situação é de humildade, de resignação, tanto que sentencia: “– É seu padre. O que não tem remédio já nasce remediado!”. Embora Piano expresse uma “revolta inútil”: “– Pelo amor de Deus, por que estão fazendo isso com a gente, ara?” (ÉLIS, 2003, p. 85), ante a situação *sui generis* de ter sua vida condicionada a uma enxada, não consegue reagir diante do autoritarismo, da tirania, da violência, da perversidade do Capitão Elpídio, posto como um representante fidedigno do coronelismo goiano.

O tom e as cores da história de Piano trazem a marca da desesperança e da resignação angustiante de um lavrador pobre ante a busca insólita por uma enxada, da qual depende sua vida. Busca essa de final trágico, mas esperado, comum nos ermos goianos onde vigorava o *modus operandi* coronelista. A mando do Capitão, Piano é torturado, leva uma surra dos soldados e fica dois dias na cadeia. No terceiro dia, é levado à presença do Capitão Elpídio, que sentencia:

– Rã-rã! Num falei procê que brincadeira com homem fede a defunto!

Fome, incompreensão, cansaço, dores nas munhecas que o sedento cortou fundo, ardume das lapadas de sabre no lombo, revolta inútil, temor de tantas ameaças e nenhum vislumbre de socorro – tramelaram a boca de Piano. Só Elpídio continuava forte como um governo.

– Agora negro fujão, é pegar o caminho da roça e plantar o arroz. Santa Luzia tá aí. (ÉLIS, 2003, p. 85).

O autoritarismo do Capitão Elpídio preserva seu *status quo*. O contexto de violência (seja ela física, ou psíquica), o assédio, a intimidação que paira sobre o universo de Piano, tem como fonte as relações hierárquicas oriundas da realidade sócio-político-cultural engendrada pelo exercício do poder pelos mandatários políticos locais, os “coronéis”. Nesse sentido, Bourdieu (1998, p. 25) destaca que o uso maximizado dos rendimentos simbólicos permite um maior grau de hierarquização em que

a lógica das relações simbólicas impõem-se aos sujeitos como um sistema de regras absolutamente necessárias em sua ordem, irredutíveis tanto às regras do jogo propriamente econômico quanto às intenções particulares dos sujeitos: as relações sociais não são jamais redutíveis a relações entre objetividades movidas pela busca de prestígio ou por qualquer outra “motivação” porque elas não realizam segundo uma lógica propensa a exprimi-las e, por este motivo, estas relações sociais têm mais realidade do que os sujeitos que a praticam.

Élis não imagina, não inventa o sistema coronelista, mas, ao contrário, apenas se inspira neste para narrar as desventuras de Piano em sua busca por uma enxada. O “coronel” tem nas mãos as forças de segurança. No caso de “A enxada”, os soldados, que são as forças policiais locais, obedecem às ordens do Capitão Elpídio, e são mais uma ferramenta de intimidação, de opressão violenta dos pequenos, dos pobres, dos desafetos do “coronel”.

O diálogo de Olaia com os soldados, em busca de Piano, para matá-lo, é um exemplo de como se dão as relações entre os representantes da segurança pública e os pobres no regime coronelista. E de como os pobres enxergam as forças de segurança locais, que, legalmente deveriam protegê-los, mas, ao invés disso, os humilham, violentam e matam a mando dos poderosos. Olaia segura com força o bentinho (colar), feito de lágrimas-de-nossa-senhora, no pescoço, pede proteção a Nossa Senhora, sua única esperança, e indica para os soldados a localização de Piano:

– Tá na roça, meu amo – informou Olaia, com uma mão apontando a roça [...]. Soldado para ela tinha parte com o Sujo. Era uma nação de gente que metia medo pela ruindade. Soldado não podia ser filho de Deus. Nem convidou para desaparecer. “Que Deus me livre de um trem desse entrar no meu rancho!”. (ÉLIS, 2003, p. 94).

A dominação coisificante dos pobres pelo uso da violência, da intimidação própria do sistema coronelista, é inspiração para a ficção bernardiana. O “coronel” (no caso, o capitão) é a figura emblemática que detém o poder, o mando, seja pelo “arranjo político, seja pela violência física ou pelo carisma exercido ante sua clientela, e a pobreza dessa clientela aumenta o domínio do coronel” (SANTOS, 2011, p. 92). Para Bourdieu (1998, p. 141), a dominação constitui, por si só, uma violência simbólica que

institui-se por meio da adesão que o dominado não pode deixar de conceder ao dominador (logo, à dominação), uma vez que ele não dispõe para pensá-lo ou pensar a si próprio, ou melhor, para pensar sua relação com ele, senão de instrumentos de conhecimento que ambos têm em comum e que, não sendo senão a forma incorporada da relação de dominação, mostram esta relação como natural; ou, em outros termos, que os esquemas que ele mobiliza para se perceber e se avaliar ou para perceber e avaliar o dominador são o produto da incorporação de classificações, assim naturalizadas, das quais seu ser social é o produto.

O universo patriarcalista-coronelista não só de Piano, mas também de Nholá dos Anos e Joana, “é povoado pela sujeira, pelo macabro, pelo escatológico, pela indignância, pela exaustão, pelo desespero, pela loucura, pela morte” (SANTOS, 2011, p. 96). A morte é denominador comum no desfecho das histórias dos três personagens, pois eles morrem de maneira trágica no final de suas histórias.

Além da morte, a violência, seja física ou simbólica, paira como uma nuvem negra sobre o universo de Piano. Safiotti (2001) destaca que a violência simbólica impregna corpo e alma das categorias sociais dominadas, fornecendo-lhes esquemas cognitivos. Nesse clima de violência, a religião é acionada na busca de proteção:

A porteira estrondava no batente e Piano dava aquele tranco no couro de boi adonde dormia. No escuro, Olaia fazia o pelo-sinal. A todo baque da porteira, Olaia se benzia: Se for o Cão desconjuro. Se for viajante, Senhora da Guia que te guie filho, filho de Deus! Hábito velho. (ÉLIS, 2003, p. 80).

A religião, o catolicismo popular rústico, é parte dos esquemas cognitivos que impregnam a alma de Piano e Olaia. Diante do medo, do desconhecido, Olaia recorre a uma tradição milenar do catolicismo, que é de se benzer, fazer o “pelo-sinal”, um gesto, um pequeno rito muito popular em que se recita essa curta oração de domínio público: “Pelo sinal da santa cruz, livrai-nos Deus Nosso Senhor de todos os nossos inimigos”. Que Deus a livre dos “inimigos” (a livre da violência, da dor, da morte), é isso que pede Olaia, com todas as forças, ao fazer o “pelo-sinal”.

Dos três personagens, Piano é o que sofre de maneira mais contundente, na própria carne, as arbitrariedades, a violência psíquica e física imposta pelo coronelismo. Sofre também com a violência da extrema pobreza, uma pobreza tamanha, que em tempos de fetiche da mercadoria e do consumismo exacerbado, beira o inverossímil. Difícil acreditar no estado de desumanização, de desespero, que um homem, um trabalhador rural, pode ser levado por causa de uma enxada. Piano é um arquétipo do quão hierarquizadas, deterioradas e trágicas são as relações humanas no mundo rural bernardiano, que refletem o contexto humano e social do mundo rural goiano do início a meados do século XX, e que se dão a partir da cristalização do patriarcalismo-coronelismo.

Segundo Magalhães (2002, p. 17), o processo de “coisificação”, de aniquilamento, é implacável e sem volta, pois a niilização deixa no ser humano traços inapagáveis, “o homem [a mulher] experimenta situações que suprimem a essência do ser, tornando-se, para sempre, prisioneiro do medo e da dependência”. Piano simboliza esse processo atroz de “coisificação” do trabalhador rural no sistema coronelista. O progressivo enfraquecimento da subjetividade de Piano traduz-se na sua incapacidade de diálogo, visto que ele reclama, mas ninguém ouve. Situação causada pelo

monopólio do poder, que impõe ao dominado o silêncio por meio da alienação da consciência (OLIVEIRA, 2008).

A linguagem, a fala, conforme afirma Barthes (1978), é um instrumento de poder. A submissão coisificante de Piano concretiza-se na opressão, na supressão, inclusive de sua fala, evidenciada no “cala boca” do Capitão Elpídio: “Mesmo naquele transe os lábios de Piano murmuraram... – Cala boca, só! Aqui quem fala é só eu. – Elpídio reafirmou.” (ÉLIS, 2003, p. 86).

Segundo Oliveira (2008, p. 75), Piano não decide sobre a própria força de trabalho e essa condição o insere num sistema de reificação, de aniquilamento de sua ação no mundo. Embrutecido pela opressão, a consciência do sujeito é progressivamente embotada. “Só então percebeu que estava molhadinho, tiritando de frio. Quanto tempo teria ficado estendido no chão, ao pé do jatobazeiro, debaixo da chuva? Estava aí uma coisa de que não podia fazer ideia.” (ÉLIS, 2003, p. 89). Até a experiência da dor desaparece, de modo que o indivíduo se torna incapaz de experimentar emoções verdadeiras, permanecendo indiferente ao mundo, entrando num estado de anomia.

No sertão goiano, retratado por Élis, não há escolas, nem acesso à saúde, e muito menos segurança. Nele, as forças da segurança pública, que deveriam proteger o povo, os pobres, são seus algozes. Piano foi morto pelos soldados que deveriam protegê-lo. Nesse universo opressor, a dominação dos pobres pelos poderosos locais é uma tradição naturalizada pelo sistema patriarcalista-coronelista, que se caracteriza pela utilização do poder de forma arbitrária e truculenta para submeter o outro a sua vontade.

A utilização do poder, da dominação, através da violência fútil e perversa que humilha e desumaniza o outro, parece estar naturalizada no “esquema de pensamento e sentimento” do Capitão Elpídio, dos soldados, e também de Piano. Sobre esse estado de dominação, Gnaccarini (1971, p. 26) destaca que

os personagens bernardianos parecem estagnados numa eterna situação de dependência e marginalização social, que caracteriza certos segmentos em

uma sociedade de classes. Essa marginalização é decorrência da dinâmica de classes em que o nosso modelo de capitalismo está baseado.

O sistema coronelista fez com que prevalecessem, em Goiás, relações hierárquicas marcadas pela dominação dos pobres, dos pequenos, pelos donos do poder, os “coronéis”, donos de terras, de fortuna herdada, ora conseguida via casamento, ora advinda do comércio. O poder dos “coronéis” era mantido, via de regra, por arranjos políticos e econômicos com seus pares ou inferiores. A força do texto bernardiano expõe a virulência do sistema coronelista na vida de homens e mulheres, na vida de trabalhadores(as) extremamente pobres que habitavam os ermos e gerais goianos.

Pobreza rural: recurso de dominação do coronelismo

O universo dos três contos, em especial a história de Piano, traz a marca da pobreza, da miserabilidade. Martins (1985, p. 106) afirma que “a categoria pobre tem uma definição ética e histórica que implica considerar não só os resultados da produção, mas também a acumulação da pobreza que dela resulta”, e acrescenta ainda que a categoria pobre

abrange todo tipo de pobreza – desde a miséria da fome, até a falta de justiça e direitos, a desigualdade, a opressão, a falta de liberdade. O comprometimento da fé pela degradação do homem [da mulher]. É diferente da situação de classe social que se define por uma categoria econômica, como o salário ou a propriedade, que por isso fica centrada na produção.

A pobreza como definida por Martins (1985) “salta aos olhos” nas condições de existência de Nhola dos Anjos, de Joana e, principalmente, Piano, pois, além de sofrerem com a miséria da fome, sofrem também com a falta de justiça e direitos. Os três personagens se inserem nesse quadro de pobreza no seu sentido amplo, pobreza que advém do sistema patriarcalista-coronelista que detém recursos estratégicos e violentos de poder pessoal e arbitrário.

Toda trama de “A enxada” gira em torno da esfera do trabalho e das condições mais sub-humanas de sobrevivência a que um ser humano pode estar exposto. Piano é um trabalhador rural expropriado de toda e qualquer espécie de posse. É reconhecido pela posição social de “camarada”, figura subalterna, que possui má fama de devedor (OLIVEIRA, 2008).

A pobreza de Piano insere-se num cenário de pobreza rural que, por sua vez, insere-se num contexto de preservação de estruturas pré-industriais extracapitalistas (GNACCARINI, 1971). A estagnação das camadas populares do mundo rural goiano tem suas raízes no isolamento de Goiás em relação aos centros econômicos hegemônicos do país. Isso criou uma visão de atraso do Estado, e contribuiu para o alastramento do coronelismo (CAMPOS, 2003), cuja lógica hierarquizada das relações políticas e socioculturais criou um quadro de aprofundamento da pauperização das populações rurais goianas.

A condição humana de Piano e de sua família, para Oliveira (2008), está constantemente exposta a tal sujeição e falta de oportunidades, que passa a incluir a forma mais básica de oportunidade, que é continuidade da vida. A eliminação das oportunidades é legitimada pelo poder simbólico do coronelismo que desmoraliza os sujeitos sociais sem posses e sem propriedades. As figuras masculinas de prestígio e poder no mundo rural, pelo uso da força simbólica e física, estabelecem uma relação de obediência e subserviência junto às populações rurais.

O mundo rural bernardiano é um espaço de pauperização dos pequenos, e de estruturação de relações pessoais marcadas pelo poder desigual e opressor. A forma extremamente desigual de distribuição de poder comanda também a distribuição das riquezas, e acaba produzindo uma massa de despossuídos de poder político e econômico. Nesse contexto, o “coronel” legitima seu poder em relações hierárquicas de submissão em termos políticos e, principalmente, econômicos (OLIVEIRA, 2008).

A extrema pobreza material, a deterioração das relações humanas e de trabalho, graças à dinâmica coronelista, dá a tônica da história de Piano. Sua pobreza é tamanha, que ele não consegue comprar uma enxada,

um simples instrumento de trabalho, de pouco valor monetário, que faz parte do cotidiano de qualquer lavrador. A enxada é utilizada corriqueiramente no preparo da terra para o plantio, ou na retirada das ervas daninhas que prejudicam o crescimento da plantação.

A pobreza e a indigência fazem com que uma enxada seja um objeto de desejo inalcançável para Piano, e sua história desenrola-se em torno de sua busca por uma enxada para preparar uma roça de arroz. Piano foi passado como uma espécie de escravo da tutela do delegado para o Capitão Elpídio, em troca do pagamento de uma dívida, que deveria ser paga por meio do plantio de uma roça de arroz. O impasse absurdo em torno do qual se desenrola todo o enredo do conto é o fato de Piano não ter e não conseguir obter uma enxada para lavrar a terra e fazer o plantio.

No universo rural bernardiano, a pobreza extrema é agravada pela degradação naturalizada das relações humanas. Piano precisa desesperadamente de uma enxada emprestada e, para consegui-la, vai à fazenda de um sitiante chamado Joaquim Faleiro, inimigo do Capitão Elpídio. Piano morava nas terras do Capitão e utilizaria a enxada emprestada para preparar a terra para a lavoura de arroz. O diálogo de Piano com Joaquim Faleiro é assim descrito:

Aí Seu Joaquim chegou da roça para o almoço e encontrou Piano para comer, mas ele enjeitou. Na sua lógica, [...] não aceitando o almoço, o sitiante naturalmente ficaria sem jeito de lhe negar o empréstimo da ferramenta [...]. – Seu Joaquim, num vê que eu estou lá com a roça no pique de planta e não tem enxada. Será que mecê tem alguma aí pra me emprestar? [...] De imediato Seu Joaquim se levantou e saiu, deixando Piano ali sem almoço e sem enxada. (ÉLIS, 2003, p. 73-74).

Para Gnaccarini (1971), a miséria material do homem e da mulher do campo tem como fatores explicativos a escassa mobilidade, as reduzi-díssimas oportunidades de trabalho, que se somam à falta de qualificação profissional, ao analfabetismo, às motivações restritas, e à ausência de apoio das instituições.

Piano é negro e pobre, é um trabalhador rural que mora nas terras do Capitão Elpídio, um dos mandatários locais. Na relação trabalhista estabelecida entre Piano e o Capitão Elpídio, o primeiro se enquadraria na condição de “camarada”, mas, na prática, ele é uma espécie de “trabalhador escravo” que oferta sua força de trabalho, em troca de comida, sem remuneração, e sem liberdade de ir e vir. Sua inacreditável saga, em busca de uma simples enxada, tem um desfecho aterrorizante:

Chegando na gruta, logo os soldados viram a roça. Piano já havia plantado o terreno baixo das margens do corgo, onde a terra era mais tenra, e agora estava plantando a encosta, onde o chão era mais duro. O camarada tocava os cotos sangrentos de mão na terra, fazia um buraco com um pedaço de pau, depunha dentro algumas sementes de arroz, tampava logo com os pés e principiava nova cova. [...] Os soldados aproximaram-se mais para se certificarem se aquele era mesmo o preto Supriano. Tão esquisito! Que diabo seria aquilo? Ai Piano os descobriu e, delicado como era, suspendeu o trabalho por um momento para salvá-los:

– Óia, ô Pode dizer pra Seu Elpídio que tá no finzinho, viu? Ah, que com a ajuda de Santa Luzia...

– E com fúria agora tafulhava o toco de mão no chão molhado, desimportando de rasgar as carnes e partir os ossos do punho, o taco do graveto virando um bagaço:

– em ante do mei-dia, Deus adjutorando... [...].

Aí o soldado abriu a túnica, tirou debaixo um bentinho sujo de baeta vermelha, beijou e fez pelo-sinal, manobrou o fuzil, levou o bruto à cara no rumo do camarada. (ÉLIS, 2003, p.95).

Nesse cenário atroz que culmina no assassinato de Piano, sua relação com o sagrado parece ser o que ainda faz algum sentido em sua vida. É “Santa Luzia” e “é Deus” quem vai salvá-lo daquele pesadelo e restituir a ordem natural das coisas, uma vez que terminará a roça e deixará o Capitão Elpídio satisfeito, e, por essa razão, tudo acabará bem e voltará ao normal. No entanto, o personagem, com ou sem enxada, continuará oprimido, submisso ao arbítrio e à truculência de relações hierárquicas de mando e servidão, naturalizadas pelo coronelismo, e seguirá com a sua (sub)vida.

A complexidade da presença do catolicismo rústico com sua força de organização do mundo dos sujeitos materializa-se na atitude do soldado, algoz de Piano, que antes de deferir seu tiro de morte, “tirou debaixo um bentinho sujo de baeta vermelha, beijou e fez pelo-sinal!” (ÉLIS, 2003, p.95). Esse gestual, esse rito rápido, feito pelo soldado, parece denotar seja seu medo de ir para o inferno, seja pedir perdão pelo que vai fazer. Mas um sujeito tão esquisito, preguiçoso, que não plantou a roça que o capitão mandou, merece morrer.

Oliveira (2008) destaca que após o desaparecimento de Piano, a narrativa, o mundo do conto, repentinamente, muda de foco, de cenário, de tema, de personagens. A manhã chuvosa e fantasmagórica pós-morte, cercada de escuridão e silêncio, encerra-se com um uivo de cão e com uma fala de Olaia: “ – credo!”. A partir daí, o mundo se recompõe, o foco é a festa do Divino na cidade: “que ‘engordava’ uma alegria forte abrindo risos nas bocas, muita conversa” (ÉLIS, 2003, p. 96). Onde está Piano? Ele está ausente como esteve a enxada em todo o conto.

Para finalizar, trazemos Campos e Silva (2013), para quem as questões fundiárias que caracterizaram o cenário de dominação e violência do conto “A enxada” tem sua gênese sobretudo no período da economia pecuarista e também nos anos que seguiram a expansão agrícola, e na valorização das propriedades em função do avanço da ferrovia e das rodovias em Goiás. Nesse contexto de dominação e violência, é que se engendra a tragédia rural de Piano, tragédia associada à dinâmica coronelista. Nesse contexto rural de assédio e opressão violenta dos pobres, Piano não escapa ao seu trágico destino.

Nas histórias de Piano, de Nhola dos Anjos e de Joana, Élis alerta para o aspecto terrível de tragédias que foram socialmente construídas. Em seu universo rural, a tragédia “leva ao triunfo dos maus, e ao fracasso que fatalmente estão condenados o justo e o inocente” (SCHOPENHAUER, 2005, p.56). Os personagens bernardianos, que dão voz aos pobres do campo goiano, nascem com o destino traçado pela dinâmica patriarcalista-coronelista, e, portanto, nesse contexto, não há como escapar da dor e da morte.

Considerações finais

Nas paisagens humanas e culturais dos três contos de Bernardo Élis, dos quais realizamos uma leitura crítica e científica da gênese do processo de formação da cultura goiana, além do germe do *ethos* patriarcal goiano, encontramos a dimensão atemporal e universal da tragédia. Nesses contos, a produção literária de Élis ultrapassa a fronteira do regional para se converter na junção do regional com o universal, num cenário em que a tragédia é um dado intrínseco à precariedade da condição humana ante a dor e a morte. A tragédia de Élis tem duas dimensões: a humana, universal do sofrimento, da finitude sem escapatória, sem solução; e a social, produzida pela dinâmica do *modus operandi* patriarcalista-coronelista em Goiás.

A tragédia no universo rural de Élis está na falta de saída para um destino já traçado, de dor e morte inevitáveis. Não adianta pedir socorro aos(às) santos(as), pois eles(as) não vão ouvir. A religião está no bojo do processo trágico vivido pelos personagens, e se traz alguma esperança, ela é muito frágil e se desfaz na névoa da tragédia. A religião é parte da “via-crúcis” sem fim em que vivem os personagens, que só termina com a morte. Nesse cenário, ela toma parte no sofrimento, na dor dos personagens. Assim, no cotidiano de Nholá dos Anjos, Joana e Piano, a religião não ajuda a viver; como afirma Durkheim (2006), ela não passa de “débil esperança”.

No universo rural de Élis, a religião tem uma contradição interna, um componente dialético, pois é, ao mesmo tempo, fonte de alguma esperança e também de alienação. Enxergamos na relação dos personagens com a religião a fonte de ínfima esperança, acompanhada de um forte componente de alienação e torpor, ainda que se leve em conta as condições socioculturais, econômicas e educacionais, além da falta de oportunidades que caracterizam seus universos.

Assim, no rural bernardiano, a religião é “ópio” (MARX, 2004), que aliena, causa torpor, paralisa, impede de lutar; ela não impulsiona, nem dá ânimo para que os personagens tomem “as rédeas” de suas vidas em

suas mãos, de forma a enfrentarem seus medos, intrinsecamente ligados à dominação e à violência do patriarcalismo-coronelismo, para mudar as circunstâncias de suas vidas.

Os gritos de socorro dos personagens, os pedidos de proteção aos(às) santos(as), perdem-se no turbilhão de dor e morte em que estão mergulhados. Perdem-se também em meio ao caos de sofrimento sem solução em que vivem, sufocando-os: Nhola dos Anjos, pela fúria das águas e pelo abandono; Joana, pela submissão total à dominação patriarcal; Piano, pela desumanização e pela escravidão imposta pelo coronelismo praticado em Goiás, que lhe causa a constante sensação “de que o amarravam, o sojigavam, tapavam-lhe a suspiração” (ÉLIS, 2003, p. 87).

O universo rural criado por Bernardo Élis carrega consigo as injustiças, as “feiuras” da realidade das áreas rurais goianas da primeira metade do século XX. Élis utiliza as cores da tragédia para revelar o desespero, a dor e a loucura, frutos de uma realidade cultural de opressão e morte. Enquanto isso, a religião, o catolicismo rústico, na condição de construção social coletiva, reflete as contradições, a desesperança e a tragédia que caracterizam esse mundo rural fictício, mas de uma verdade contundente.

A tragédia, nesses contos, encontra-se em seu sentido mais arcaico e visceral da pequenez, da fragilidade humana ante a inevitabilidade da dor e da morte, que está na essência do humano. Sua explicação ultrapassa o regional e o social para desembocar no universal, no eterno drama humano da dor sem motivo, sem explicação. Quando há alguma explicação, esta é parca, incompleta. Na tragédia de Élis, o humano sucumbe inevitavelmente à dor, à morte, pois não há escapatória, nem saída, tampouco solução. A religião não ajuda, pois não há esperança nem resistência possível. Os movimentos sociorreligiosos de organização e luta dos(as) trabalhadores(as) rurais goianos(as) contra a opressão coronelista, como Trombas e Formoso e Santa Dica, também não ajudam, pois estão ausentes.

Élis expõe a tragédia como fatalidade, caos, dor, morte sem sentido. A explicação para a tragédia de Nhola dos Anjos, Joana e Piano não se atém apenas ao contexto sociocultural de dominação patriarcalista-coronelista, uma vez que extrapola os limites desse contexto. Embora seja na

estrutura de dominação patriarcalista-coronelista, que encontramos parte da explicação da tragédia do rural bernardiano, ainda assim é parcial e unilateral. A explicação para o matricídio cometido por Quelemente, por exemplo, não se justifica apenas pelas condições culturais, sociais e econômicas. Não há explicação, senão na tragédia, que um filho possa dar “coices” (chutes) no rosto da própria mãe (ÉLIS, 2003, p. 31), e matá-la afogada, tentando salvar a si.

Não há explicação para o definhamento e a morte de Joana, uma mulher jovem, sem doença crônica ou terminal, somente pela ótica da estrutura patriarcalista de dominação masculina. Não há como creditar só ao patriarcalismo-coronelismo a dor, o desespero e a loucura que levam um lavrador como Piano a se autoinfringir uma dor inimaginável, a se automutilar, fazendo de suas mãos e braços uma “enxada” de “sangue, pele e ossos expostos”, com a qual lava a terra.

Esbarramos numa simplificação errônea se buscarmos explicar a tragédia exposta na criação estético-literária de Bernardo Élis somente no contexto socioeconômico e cultural patriarcalista-coronelista, pois a resposta que abrange toda complexidade de seu texto desemboca na tragédia da dor e da morte, como dramas humanos universais sem solução. Entretanto, embora a explicação baseada na estrutura patriarcalista-coronelista não dê conta da complexidade do universo literário bernardiano, essa estrutura é a base das injustiças, da concentração de terra e poder no mundo rural goiano.

A religião, o catolicismo rústico do universo rural de Élis passa longe do catolicismo alegre das festas dos(as) santos(as), da Folia de Reis, da traição (mutirões), que caracterizam a religiosidade rural. Passa longe da religião como fonte de força para se movimentar e se unir para resistir à opressão. As festas religiosas e outros rituais do catolicismo de origem rural, que são praticados há longuíssima data em Goiás, são valores da cultura rural, que continuam presentes no cotidiano dos(as) goiano(as). Esses valores religiosos de raízes rurais são traços marcantes do *ethos* do povo goiano.

O catolicismo fatalista, que remete o sofrimento à vontade de Deus, que impregna o universo rural bernardiano, não foi inventado por Élis;

ele está presente na gênese histórica da sociedade brasileira e goiana. Brandão (1992, p. 125) corrobora a força da presença do catolicismo no universo rural, ao afirmar que “nenhuma outra instituição da sociedade camponesa invade a cultura de falas, princípios e símbolos com igual poder do catolicismo popular”. Ainda segundo Brandão (2004, p. 32), “De tão longe eu venho vindo” é um verso de cantoria muito comum em alguns grupos de devotos em festas populares do catolicismo em Goiás. De muito longe, também, “vêm vindo” os símbolos, os gestos, os ritos do catolicismo rústico, praticados por mulheres e homens pobres do universo rural, como Nhola dos Anjos, Joana e Piano.

Esse catolicismo rural, rústico, em sua essência, continua vivo no *ethos* da cultura goiana como manifestação da religiosidade popular. São exemplos desse catolicismo de raiz rural ainda amplamente praticado em Goiás: a Folia de Reis que continua peregrinando em muitas cidades do interior goiano; a Congada; os ritos da Quaresma e da Semana Santa, que diminuíram de rigor e intensidade, mas ainda são praticados pelos(as) goianos(as), principalmente nas cidades do interior.

E, finalmente, as festas religiosas, grandes ou pequenas, têm sua origem ligada ao universo rural. A Festa do Divino Pai Eterno, em Trindade, e as inúmeras festas do(a) padroeiro(a), embora praticadas no mundo urbano, têm um componente de tradição que remete a uma herança rural. A romaria de carros de boi, que continuam se dirigindo a Trindade na época da festa, é um exemplo da continuidade e da ressignificação de tradições religiosas oriundas do mundo rural goiano.

A família é outro dado importante para a compreensão do universo dos personagens dos três contos. É pela família que Nhola dos Anjos sofre e pede ajuda à “Nossa Senhora d’Abadia do Muquém” e ao “Divino Padre Eterno”. É por ela que sua vida tem um final digno de uma tragédia grega. O vazio da presença de uma família parece ser um dos fatores da rendição, sem contestação, de Joana ao arbítrio do domínio patriarcalista-coronelistas em sua vida, anulando-se de tal maneira que, ao final, só resta seu cadáver com uma criança ao colo. É para plantar o alimento e obter o sustento da

família, mulher e filho portadores de deficiência, que Piano busca desesperadamente uma enxada, e se submete a inimagináveis atrocidades.

As personagens femininas, Nhola dos Anjos e Joana, a um primeiro olhar, têm perfis muito distantes, pois a primeira expressa força na fraqueza, é o símbolo da força feminina ante a dor, enquanto a segunda é a expressão da dominação absoluta da mulher ante o arbítrio patriarcalista-coronelista. Entretanto, ao atentamente olharmos essas duas mulheres, essas duas personagens, constatamos que suas vidas são tocadas em menor ou maior grau pela dominação desse arbítrio, alicerçada na tradição, na violência simbólica e opressora do poder econômico e político.

A violência concreta e simbólica é um dado crucial para entendimento do tipo de relação que se estabelece entre homens e mulheres e entre ricos e pobres no mundo rural bernardiano. A violência sob diferentes formas destroça o universo das duas personagens femininas (Nhola dos Anjos e Joana) e também do personagem masculino (Piano).

Nhola dos Anjos, à primeira vista, é a personagem menos afetada pela dominação patriarcalista-coronelista. Porém, ela sente essa dominação no corpo através da dependência física, econômica e afetiva de seu filho Quelemente. A dominação masculinana vida de Nhola dos Anjos é bem mais sutil, comparada à submissão radical de Joana, que se submete a tal dominação que lhe tira a liberdade de arbitrar sobre seu corpo, seu destino, e lhe arranca os sonhos, o amor próprio, levando-a ao aniquilamento total. Joana é um exemplo extremo de como a cultura de dominação patriarcal pode ser devastadora na vida das mulheres, especialmente as pobres.

O perfil dessas duas personagens mulheres tem ressonância na realidade. Embora ambas sejam fruto da criatividade inventiva de Élis, elas são símbolos de duas atitudes femininas, ou humanas, diante da vida: uma de força, coragem e enfrentamento; outra de submissão, apatia, e entrega total à vontade de outrem. Em termos de cultura patriarcal, o perfil e a atitude dessas duas mulheres apontam para a ambiguidade da realidade em relação às questões de gênero no Brasil e em Goiás.

As atitudes de enfrentamento e de submissão convivem num processo dialético e localizado de mudanças e permanências, ora marcado

pelo enfraquecimento dos valores patriarcais, ora marcado pelo seu enrijecimento. Tal processo é localizado porque há de se considerar variáveis como, por exemplo, a condição econômica da mulher e seu nível de escolaridade. Porém, certamente as mulheres mais pobres, sem acesso à educação, como Nhola dos Anjos e Joana, estão muito mais vulneráveis perante os valores patriarcais.

Dentre os três personagens que investigamos, enxergamos Piano como o de maior carga dramática. É em sua história que o coronelismo praticado em Goiás mostra sua maior carga de opressão e violência. Piano está à mercê de uma dominação desumanizante por parte de um poderoso senhor de terras, um “coronel”, que, como tantos outros poderosos senhores de terra em Goiás, utiliza-se da violência para perpetuar seu mando, seu domínio sobre os(as) trabalhadores(as) pobres.

Piano sofre em seu próprio corpo, em suas mãos e articulações desfiguradas, utilizadas como enxada na lavra da terra, a violência do sistema coronelista em Goiás da primeira metade do século XX. Resguardada a dimensão da tragédia bernardiana, são os procedimentos (a intimidação, a violência física, a opressão) da política coronelista em relação aos(as) trabalhadores(as) pobres do campo goiano os responsáveis pelo desfecho trágico da história de Piano.

Em Goiás, historicamente, o patriarcalismo-coronelismo instituiu, no mundo rural, processos relacionais fundados na dominação hierárquica violenta. Tal dominação foi facilitada pela extrema pobreza do(a) trabalhador(a) rural. O domínio dos “coronéis” goianos tem sua base fincada no poder econômico e político e também na tradição, na “legitimidade daqueles que, em virtude [...] da tradição, representam a autoridade” (WEBER, 1999, p. 141).

O mundo rural bernardiano encontra-se imbricado ao mundo rural goiano. O mesmo patriarcalismo-coronelismo que oprime, e a que foram submetidos os três personagens de Élis, violentou os(as) pobres, os(as) mais fracos(as) do campo goiano, na primeira metade do século XX, tirando-lhes oportunidades, sonhos, esperanças, negando-lhes o direito à educação, à saúde, à segurança e à emancipação.

Os valores patriarcalistas-coronelistas continuam vivos na sociedade goiana através do modelo opressor de exercício do poder político e econômico masculino, assim como na dominação de gênero, que continuam vivos e persistentes no *ethos* do povo goiano. O modelo de relação patriarcalista-coronelista que traz embutidos a dominação e o autoritarismo persiste de forma, ora mais, ora menos, resiliente na cultura goiana. O Goiás rural patriarcalista-coronelista, captado no texto ficcional de Élis, ressoa hoje no clientelismo, na corrupção e na dominação político-econômica dos mais pobres.

A dinâmica das relações sociais e políticas, típicas do mundo rural, cristalizou-se no *ethos* da cultura goiana e continua operando como sistema de controle político baseado na troca de favores, na cooptação, nas barganhas e nos apadrinhamentos entre sujeitos desiguais. Continua operando também na dominação masculina, no machismo, como uma tradição enraizada, uma herança cultural da dinâmica das relações do mundo rural goiano.

Nesse esforço metódico e teórico, no sentido de compreender a presença da religião e do patriarcalismo nas entrelinhas do texto de três contos produzidos por Bernardo Élis, texto visceralmente atado à cultura rural goiana, concluímos que a religião, o catolicismo rústico, o patriarcalismo e a política coronelista, postos à mostra no universo literário bernardiano, são uma herança da gênese rural da sociedade goiana que se impregnou no *ethos* da sua cultura. Portanto, em todo e qualquer exercício de compreensão do *ethos* do povo goiano, a religião e o patriarcalismo-coronelismo são dados essenciais.

O fato de o *ethos* da cultura goiana ser fruto de um longo processo sócio-histórico em constante devir faz da nossa busca por conceitos e definições da identidade e do *ethos* dos(as) goianos(as), no texto de Élis, uma busca em que o percurso vale tanto quanto a chegada. Assim, o percurso da pesquisa foi aos poucos possibilitando uma perspectiva mais clara do processo histórico que culminou na configuração da sociedade goiana como ela é hoje, nas primeiras décadas do século XXI.

E ao findarmos esta análise de três contos da literatura de Bernardo Élis, consideramos a produção literária bernardiana um “abismo” de dores e tragédias sem escapatória, mas que em grande parte foram produzidas

socialmente, e, também, uma espécie de “espelho” no qual os(as) goianos(as) podem se ver e encontrar a si mesmos(as).

Ao lançar um foco de luz sobre “o lugar” da religião, do patriarcalismo-coronelismo no universo rural de Élis, que é imagem criativa do universo rural goiano da primeira metade do século XX e expressão da gênese cultural da sociedade goiana, esperamos ter aberto frestas de compreensão do processo histórico-cultural que engendrou a formação do *ethos* do povo goiano.

Referências

AGUIAR, Maria do Amparo A. *Terras de Goiás: estrutura fundiária (1850-1920)*. Goiânia: Ed. UFG, 2003.

ALBUQUERQUE, Francisco J. B. de; COELHO, Jorge A. P. de M.; VASCONCELOS, Tatiana C. As políticas públicas e os projetos de assentamento. *Revista Estudos de Psicologia*, Natal, v. 9, p. 81-88, 2004.

ALMEIDA, Cristiane R. de. *História e sociedade em Bernardo Élis: uma abordagem sociológica de O Tronco*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2003.

ALMEIDA, Nelly Alves de. *Estudos sobre os quatro regionalistas*. 2. ed. Goiás: Ed. UFG, 1985.

ATHAYDE, Tristão de. Apresentação. In: ÉLIS, Bernardo. *Obra reunida de Bernardo Élis*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1987.

AZZI, Riolando. *O catolicismo popular no Brasil: aspectos históricos*. Petrópolis: Vozes, 1978.

AZZI, Riolando. *A cristandade colonial: mito e ideologia*. Petrópolis: Vozes, 1987.

AZZI, Riolando. O catolicismo luso-brasileiro. *Revista Rhema*, Juiz de Fora, v. 3, n.10, p. 65-78, 1997.

BACHELARD, Gaston. *A água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação e a matéria*. Trad. Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

BAKHTIN, Mikhail. *Questões de literatura e de estética*. São Paulo: Ed. Unesp, 1998.

BANDEIRA, Aurea M. *Fronteira e natureza na obra de Bernardo Élis*. Dissertação (Mestrado em Sociedade, Tecnologia e Meio Ambiente) – Centro Universitário de Anápolis, Anápolis, 2014.

BARCELLOS, José C. Literatura e teologia. *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, Juiz de Fora, v. 3, n. 2, p. 9-30, 2010.

BARTHES, Roland. *A aventura semiológica*. Trad. Maria de Santa Cruz. Lisboa: Edições 70, 1985.

BARTHES, Roland. *Elementos de semiologia*. São Paulo: Cultrix, 1999.

BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.

BERTRAN, Paulo. *Uma introdução à história econômica do Centro-Oeste do Brasil*. Brasília: Codeplan; Goiânia: Ed. UCG, 1988.

BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Koinonia, 2003.

BORGES, Barsanufio G. *O despertar dos dormentes: estudo sobre a estrada de ferro de Goiás e seu papel nas transformações das estruturas regionais: 1909-1922*. Goiânia: Cegraf, 1990.

BORGES, Joyce de A. *Identidades goianas no ensino fundamental*. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Instituto de Estudos Socioambientais, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2010.

BOTELHO, Tarcísio Rodrigues (org.). *Goiânia: cidade pensada*. Goiânia: UFG, 2002.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1998.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

BRANDÃO, Carlos R. *Os deuses do povo*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BRANDÃO, Carlos R. A partilha do tempo. In: SANCHIS, Pierre (org.) *Catolicismo: cotidiano e movimento*. Rio de Janeiro: Iser, 1992.

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

BRANDÃO, Carlos R. Tempos e espaços nos mundos rurais do Brasil. *Ruris – Revista do Centro de Estudos Rurais*, Campinas: Unicamp, v. 1, n. 1, p. 37-64, mar. 2007.

CALDAS FILHO, Carlos R. Religião na literatura de cordel: análise da religiosidade popular no nordeste brasileiro. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 13, n. 52, p. 65-77, jul./set. 2005.

CAMPOS, Francisco I. *Coronelismo em Goiás*. Goiânia: Vieira, 2003.

CAMPOS, Francisco I.; SILVA, Sandro D. Coronéis e camponeses: a fronteira da fronteira e a tese da 'ficção geográfica' em Goiás. In: SILVA, Sandro D. et al. (org.). *Fronteira Cerrado: sociedade e natureza no oeste do Brasil*. Goiânia: Ed. PUC Goiás, 2013.

CAMPOS, Gedeon P. *Risibilidade na contística de Bernardo Élis*. Dissertação (Mestrado em Letras e Linguística) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2008.

- CAMURÇA, Sílvia. Nós mulheres e nossa experiência comum: reflexões para transformação social. *Cadernos de Crítica Feminista*, Recife, v. 1, p. 1-8, dez. 2007.
- CANDIDO, Antonio. A literatura e a formação do homem. *Revista Ciência e Cultura*, Campinas, v. 24, n. 9, p. 803-809, 1972.
- CANDIDO, Antonio. *Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literária*. São Paulo: Nacional, 1976.
- CANDIDO, Antonio. *Estudo analítico do poema*. São Paulo: FFLCH/USP, 1987.
- CANDIDO, Antonio. *Os parceiros do Rio Bonito*. São Paulo: Ática, 1989.
- CARVALHO, José M. de. As metamorfoses do coronel. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 6 de maio de 2001.
- CARVALHO, Maria Luíza F. L. Literatura, crítica literária e imaginação histórica: desafios da linguagem. *Revista Polifonia*, Cuiabá, n. 18, p. 109-122, 2009.
- CARVALHO, Simone P. et al. Reforma agrária: a realidade de um assentamento rural. *Campo Território: Revista de Geografia Agrária*, Uberlândia, v. 4, n. 8, p. 67-97, 2009.
- CASSIRER, Ernst. *Mito e linguagem*. Perspectiva: São Paulo, 1992.
- CASTRO, Jânio R. B. de. Desafios e potencialidades da geografia cultural nos espaços educacionais: uma abordagem reflexiva e propositiva. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL SOBRE TERRITÓRIO Y CULTURA, 7., 2008, Goiânia. *Anais... Goiânia: UFG*, 2008. p. 71-88.
- CASTRO, Maria A. *Romaria: um espaço de intersecção do urbano com o rural (o caso de Trindade)*. 2011. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2011.
- CAZENEUVE, Jean. *Sociologia do rito*. Porto: Rê, 1978.
- CHAUÍ, Marilena. Participando do debate sobre mulher e violência. In: FRANCHETTO, Bruna; CAVALCANTI, Maria L. V. de C.; HEILBORN, M. L. (org.). *Perspectivas antropológicas da mulher*. São Paulo: Zahar Editores, 1985. p. 23-62.
- CHAUÍ, Marilena. *Conformismo e resistência: aspectos da cultura popular no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 2000.
- COELHO, José B.; BARREIRA, Celene C. M. A. Goiás: uma fronteira aberta. In: ENCONTRO DE GRUPOS DE PESQUISAS, 2., 2006, Uberlândia. *Anais... Santa Maria/RS: UFSM*, 2006.

- CRUZ, Maria A. B. de O. A figura do coronel e seus desdobramentos: um estudo sobre a contística bernardiana. *Revista de História da UEG*, Morrinhos, v. 3, n. 2, p. 93-111, jul./dez. 2014.
- CUNHA, Euclides da. *Os sertões*. São Paulo: Planeta, 2007.
- CURADO, José L. (org.). *Bernardo Élis: a vida são as sobras*. Goiânia: Kelps, 2000.
- DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- DENÓFRIO, Darcy F.; SILVA, Vera M. T. (org.). *Antologia do conto goiano I: dos anos dez aos sessenta*. Goiânia: Ed. UFG, 2005.
- DERRIDA, Jacques. *Paixões*. Campinas: Papyrus, 1995.
- DUFOUR, Dany-Robert. Capitalismo, religião e espetáculo. In: MOREIRA, A. S.; LEMOS, Carolina T.; QUADROS, Eduardo G. (org.). *A religião entre o espetáculo e a intimidade*. Goiânia: Ed. PUC Goiás, 2014. p. 11-27.
- DURKHEIM, Émile. *Formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Trad. Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Paulinas, 1989.
- DURKHEIM, Émile. Introdução e conclusão. *As formas elementares da vida religiosa*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- ECO, Humberto. *Sobre a literatura*. Rio de Janeiro: Record, 2003.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- ÉLIS, Bernardo. Introdução. In: ÉLIS, Bernardo. *Veranico de janeiro*. 4. ed. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1979.
- ÉLIS, Bernardo. *Melhores contos: Bernardo Élis*. São Paulo: Global, 2003.
- ÉLIS, Bernardo. *Ermos e Gerais*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- ÉLIS, Bernardo. *O tronco*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.
- ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. São Paulo: Centauro, 2005.
- ESTEVAM, Luís. *O tempo da transformação: estrutura e dinâmica da formação econômica de Goiás*. Goiânia: Ed. do Autor, 1998.
- ESTEVAM, Luís; CAMPOS JÚNIOR, Paulo B. Caminhando nos trilhos da ocupação econômica de Goiás. *Revista CEPPG*, Catalão: Centro de Ensino Superior de Catalão, v. 15, n. 27, 2012.

- ESTEVES, Carlos L. S. *Nas trincheiras: luta pela terra dos posseiros de Formoso e Trombas (1948-1964) uma resistência ampliada*. 2007. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2007.
- FERREIRA, Idelvone M.; MENDES, Estevane P. P. A organização do espaço agrário em Goiás: povoamento e colonização (do século XVIII ao XX). In: ENCONTRO NACIONAL DE GEOGRAFIA AGRÁRIA, 19., 2009, São Paulo. *Anais...* São Paulo: USP, 2009. p. 1-27.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1990.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- FREITAS, Alexandre B. Traços brasileiros para uma análise organizacional. In: MOTTA, Fernando C. P.; CALDAS, Miguel P. (org.). *Cultura organizacional e cultura brasileira*. São Paulo: Atlas, 1997.
- FREYRE, Gilberto. *Como e porque sou e não sou sociólogo*. Brasília: Universidade de Brasília, 1968.
- FREYRE, Gilberto. *Casagrande e senzala: introdução à história da sociedade patriarcal*: v. 1. São Paulo: Global, 2006.
- FRIEDMANN, Adriana. Culturas lúdicas em áreas ribeirinhas: mitos e costumes ancestrais misturam-se nos jogos de crianças que fazem das florestas e matas palcos para o faz de conta. *Revista Carta Fundamental*, São Paulo, p. 20-21, 2012.
- GANCHO, Candida V. *Como analisar narrativas*. São Paulo: Ática, 2001.
- GARCIA, Maria T. Do coronelismo de enxada ao coronelismo das câmeras e microfones: a influência do voto nas mãos dos latifundiários e empresários. *Mercado de Ideias*, São Paulo, fev. 2006.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.
- GIDDENS, Anthony. *As transformações da intimidade*. São Paulo: Ed. Unesp, 1993.
- GIDDENS, Anthony. *Sociologia*. Trad. Sandra Regina Netz. Porto Alegre: Artmed, 2005.
- GIL, Antonio C. *Métodos e técnicas de pesquisa social*. São Paulo: Atlas, 2007.
- GNACCARINI, José C. Organização do trabalho e da família em grupos marginais do estado de São Paulo. *Revista de Administração de Empresas*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, p. 75-94, jan./mar., 1971.

- GOHN, Maria G. *Educação não formal e cultura política*. São Paulo: Cortez, 2005.
- GOIÁS (Estado). Secretaria de Planejamento e Desenvolvimento. *Bacias hidrográficas*. Goiânia: Seplan, 2003. Disponível em: <http://www.seplan.go.gov.br/sepim/pub/anuario/2003/SITUACAOFISICA/tabela11.htm>. Acesso em: 21 ago. 2015.
- GOMES FILHO, Robson R. *O movimento messiânico de “santa Dica” e a ordem redentorista em Goiás (1923-1925)*. 2012. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, 2012.
- GOMES, Horieste (org.). *Geografia: Goiás-Tocantins*. Goiânia: UFG, 2009.
- GOMES, Modesto. Sentido do regionalismo goiano. In: MOTTA, Ático V. B.; GOMES, Modesto (org.). *Aspectos da cultura goiana*. Goiânia: Departamento Estadual de Cultura: Oriente, v. 1, p. 76-81, 1971.
- GONÇALVES, Aguinaldo J. Comentário final: a poética de Bernardo Élis e seu procedimento humanizador. In: ÉLIS, Bernardo. *Veranico de janeiro*. Goiânia: ICBC, 2006.
- GRISCI, Carmem L. L. Ser mãe, produção dele, reprodução dela. In: CARDOSO, Reolinas S. (org.). *É uma mulher...* Petrópolis: Vozes, 1994. p. 29-51.
- GUARIM, Vera L. S. A educação e a sustentabilidade ambiental em comunidades ribeirinhas de Mato Grosso, Brasil. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Belém, v.1, n. 1, p. 7-44, jan./abr. 2005.
- GUIMARÃES, Irene M. S. S. Patriarcado, forma jurídica e forma política: para uma crítica da relação entre direito, democracia e gênero. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO, 10., 2012, Florianópolis. *Anais eletrônicos...* Florianópolis: UFSC, 2013.
- GUIMARÃES, Roberto P. A ética da sustentabilidade e a formulação de políticas de desenvolvimento. In: SILVA, Marina; VIANA, Gil; DINIZ, Nilo (org.). *O desafio da sustentabilidade: um debate socioambiental no Brasil*. Brasília/DF: Fundação Perseu Abramo, 2001. p. 43-71.
- HILL, Telênia. *Manual de teoria literária*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- HOHLFELDT, Antonio. *Conto brasileiro contemporâneo*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1990.
- HOLANDA, Sérgio B. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- ISER, Wolfgang. *O fictício e o imaginário: perspectivas de uma antropologia literária*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2013.

- JORGE, Miguel. Sessenta anos de *Ermos e Gerais*: Bernardo Élis de corpo inteiro. In: UNES, Wolney (org.). *Bernardo Élis: vida em obras*. Goiânia: Instituto Centro-Brasileiro de Cultura: Agepel, 2005.
- JUBÉ, Antônio G. R. *Síntese da história literária de Goiás*. Goiânia: Oriente, 1978.
- LE GOFF, Jaques. *História e memória*. Trad. Bernardo Leitão. Campinas/SP: Unicamp, 2008.
- LEAL, Victor N. *Coronelismo, enxada e voto: o município e o regime representativo no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- LEERS, Bernardino. *Catolicismo popular e mundo rural*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- LEMOS, Carolina T. Religião, transformações culturais e transformações da intimidade. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE CIÊNCIAS DA RELIGIÃO, 4., 2010, Goiânia. *Anais...* Goiânia: PUC Goiás, 2010.
- LEMOS, Carolina T. *Religião e tecitura da vida cotidiana*. Goiânia: Ed. PUC Goiás, 2012.
- LEMOS, Carolina T. Religião e patriarcado: elementos estruturantes das concepções e das relações de gênero. *Caminhos*, Goiânia, v. 11, n. 2, p. 201-217, jul./dez. 2013.
- LENARDÃO, Elsio. *O clientelismo político no Brasil contemporâneo: algumas razões de sua sobrevivência*. 2006. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual Paulista, Marília, 2006.
- LENHARO, Alcir. *Colonização e trabalho no Brasil: Amazônia, Nordeste e Centro-Oeste*. Campinas: Unicamp, 1986.
- LIMA, Ismar B. As contribuições ambientais das RPPNs e das propriedades rurais privadas participantes no turismo de natureza nos municípios de Pirenópolis e Corumbá de Goiás: uma análise comparativa. *Revista Brasileira de Ecoturismo*, São Paulo, v. 4, n. 4, 2011.
- LIMA, Venício A. de; LOPES, Cristiano A. *Rádios comunitárias: coronelismo eletrônico de novo tipo (1999-2004)*. Campinas/SP: Observatório da Imprensa, 2007.
- LINHARES, Maria Y.; SILVA, Francisco C. T. *Terra prometida: uma história da questão agrária no Brasil*. Rio de Janeiro: Campus, 1999.
- LOWY, Michel. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Trad. Vera Lúcia Mello Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2000.
- LUHMANN, Niklas. *La religión de la sociedad*. Trad. Luciano Elizaincín. Madrid: Trotta, 2007.

MACAMP. *Corumbá de Goiás*. 2009. Disponível em: http://www.macamp.com.br/_webpic/_guia/go-corumba/mapa3.jpg. Acesso em: 21 ago. 2015.

MACHADO, Lia Zanotta. Perspectivas em confronto: relações de gênero ou patriarcado contemporâneo? In: SIMPÓSIO RELAÇÕES DE GÊNERO OU PATRIARCA-DO CONTEMPORÂNEO; REUNIÃO SOCIEDADE BRASILEIRA PARA O PROGRESSO DA CIÊNCIA, 52., 2000, Brasília. *Anais...* Brasília: Sociedade Brasileira de Sociologia, 2000.

MAGALHÃES, Hilda D. *Relações de poder na literatura da Amazônia Legal*. Cuiabá: Ed. UFMT, 2002.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, ciência e religião*. Trad. Maria Georgina Segurado. Lisboa: Ed. 70, 1990.

MARCATTO, Celso. *Educação ambiental: conceitos e princípios*. Belo Horizonte: FEAM, 2002.

MARCHEZAN, Luiz G. Introdução. In: ÉLIS, Bernardo. *Ermos e gerais*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MARINHO, Marcelo B. Projeto de modernização de Goiás e construção de identidades. *Revista da Universidade Estadual de Goiás*, Pires do Rio, v. 2. n. 2, p. 83-96, 2007.

MARTINS, José S. *Capitalismo e tradicionalismo: estudos sobre as contradições da sociedade agrária no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1975.

MARTINS, José S. *Os camponeses e a política no Brasil*. São Paulo: Petrópolis, 1983.

MARTINS, José S. *A militarização da questão agrária no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1985.

MARTINS, José S. *O cativo da terra*. São Paulo: Hucitec, 1996.

MARTINS, José S. *Fronteira: a degradação do outro nos confins do mundo*. São Paulo: Hucitec, 1997.

MARTINS, José S. O futuro da sociologia rural e sua contribuição para a qualidade de vida rural. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 15, n. 43, p. 31-36, 2001.

MARTINS, José S. *Reforma agrária: o impossível diálogo*. São Paulo: Edusp, 2004.

MARTINS, José S. *A sociabilidade do homem simples: cotidiano e história na modernidade anômala*. São Paulo: Contexto, 2008.

MARTINS, Paulo E. M.; MOURA, Leandro S.; YAMASATO, T. Coronelismo: forma de poder/autoridade viva nas relações entre administração pública e a sociedade

brasileira. In: ENCONTRO DE ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA E GOVERNANÇA, 3., 2008, Salvador. *Anais...* Salvador: Anpad, 2008.

MARX, Karl. *O capital*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982. v. 1.

MARX, Karl. Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel. In: MARX, Karl. *Manuscritos econômicos e filosóficos*. São Paulo: Martin Claret, 2004.

MELO NETO, João C. *Morte e vida severina*. Rio de Janeiro: Alfaguara, 2007.

MOREIRA, Alberto S. A religião no mundo globalizado: breve panorama da discussão. In: OLIVERIA, Irene D. (org.). *Religião no Centro-Oeste: impacto sociocultural*. Goiânia: Ed. UCG, 2007. p. 11-22.

MOREIRA, Alberto S. A estetização da experiência religiosa. In: MOREIRA, Alberto S.; LEMOS, Carolina T.; QUADROS, Eduardo G. (org.). *A religião entre o espetáculo e a intimidade*. Goiânia: Ed. PUC Goiás, 2014. p. 299-317.

MORICONI, Ítalo. *Os cem melhores contos brasileiros do século*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

MUNARIM, Antonio. Rumos da educação no campo. *Revista Em Aberto*, Brasília, v. 24, n. 85, p. 51-63, abr. 2011.

NARVAZ, Marta G.; KOLLER, Silvia Helena. Famílias e patriarcado: da prescrição normativa à subversão criativa. *Revista Psicologia e Sociedade*, Porto Alegre, v. 1, n. 18, p. 49-55, jan./abr. 2006.

NEVES, Maria Helena M. O teatro grego: a tragédia. In: MORETTO, Fulvia, BARBOSA, Sidney (org.). *Aspectos do teatro ocidental*. São Paulo: Ed. Unesp, 2006. p. 3-15.

OLIVEIRA, Andria S. *A construção literária do homem simples: alienação e metamorfismo*. 2008. Dissertação (Mestrado em Literatura) – Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2008.

OLIVEIRA, Pedro A. R. O catolicismo do povo. In: AZZI, Riolando *et al.* *A religião do povo*. São Paulo: Paulinas, 1978.

OLIVEIRA, Pedro A. R. *Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1985.

OLIVEIRA, Pedro A. R.; ARAÚJO, Maria G. F. P. S. “Pequenos Santos”: uma devoção familiar. *Plura: Revista de Estudos de Religião, Juiz de Fora*, v. 2, n.1, p. 80-100, 2011.

ORIGEM da “Salve Rainha”: era o hino da Primeira Cruzada? *Aleteia*, fev. 2018. Disponível em: <https://pt.aleteia.org/2018/02/26/origem-da-salve-rainha-era-o-hino-da-primeira-cruzada/>. Acesso em: 21 ago. 2018.

OTTO, Rudolf. *O sagrado: um estudo do elemento não-racional na ideia do divino e a sua relação com o racional*. Trad. Prócoro Velasquez Filho. São Bernardo do Campo: Metodista, 1985.

PALACIN, Luís. *O século do ouro em Goiás: 1722-1822: estrutura e conjuntura numa capitania de Minas*. Goiânia: Ed. UCG, 1994.

PALMER, Richard. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 2015.

PEIXINHO, Dimas M. O processo de ocupação dos cerrados. *Temporis(Ação): Revista da Unidade Universitária Cora Coralina, Goiás*, v.1, n. 5/6, jan./dez. 2002.

PEREIRA, Eliane M.C. M. Goiânia: filha mais moça e bonita do Brasil. In: BOTELHO, Tarcísio Rodrigues (org.). *Goiânia: cidade pensada*. Goiânia: Ed. UFG, 2002.

PERROT, Michelle S. "Sair". In: FRAISSE, Georg; PERROT, Michelle (org.). *A história das mulheres no Ocidente: o século XIX*. Trad. Maria Helena da Cruz Coelho, Irene Maria Vaquinhas, Leontina Ventura e Guilhermina Mota. Porto: Afrontamento; São Paulo: Ebradil, 1994.

PESSOA, Jadir M. *A revanche camponesa*. Goiânia: Ed. UFG, 1999.

PESSOA, Jadir M. *Saberes em festa: gestos de ensinar e aprender na cultura popular*. Goiânia: Ed. UCG: Kelps, 2005.

PESSÔA, Vera L. S.; RAMOS, Hugo R. D. O urbano e o rural, a cidade e o campo: as transformações na comunidade Macaúba, Catalão/GO. In: ENCONTRO DE GRUPOS DE PESQUISA, 7., 2013, Rio Claro/SP. *Anais...* Rio Claro/SP: Unesp, 2013. p. 1-14.

PIETRAFESA, José P.; PIETRAFESA, Pedro. A. Capital internacional e novas fronteiras na produção de bioenergias: estudo de caso das questões socioambientais. In: SILVA, Sandro Dutra et al. (org.). *Fronteira Cerrado: sociedade e natureza no oeste do Brasil*. Goiânia: Ed. PUC Goiás, 2013. p. 243-261.

POUND, Ezra. *ABC da literatura*. São Paulo: Cultrix, 1995.

PRADO, Danda. *O que é família*. São Paulo: Brasiliense: Britânica, 1984.

PROUST, Marcel. *Em busca do tempo perdido: o tempo redescoberto*: 7. ed. São Paulo: Globo, 2004.

QUEIROZ, Maria I. P. O catolicismo rústico no Brasil. In: QUEIROZ, Maria I. P. *O campesinato brasileiro*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Ed. USP, 1973.

QUEIROZ, Maria I. P. *O mandonismo local na vida política brasileira*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1976.

- QUEIROZ, Maria I. P. O coronelismo numa interpretação sociológica. In: FAUSTO, Boris. (org.). *História geral da civilização brasileira: estrutura de poder e economia (1889-1930)*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997. p. 153-190.
- RAMOS, Márcia E. *Espaço urbano e modos de vida: um estudo de caso sobre lazer e modos de vida em Goiânia*. Goiânia: Ed. UFG, 1998.
- RIEDEL, Dirce C. Saga de espantos. *Remate de Males*, Campinas: Unicamp, v. 17, p. 127-134, 1997.
- RIO Corumbá, Goiás. *Aquaprotek*, 26 abr. 2013. Disponível em: <http://aquaprotek.blogspot.com.br/2013/04/rio-corumba-goias.html>. Acesso em: 15 abr. 2020.
- RIVIÈRE, Claude. *Os ritos profanos*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- SAFFIOTI, Heleith I. B. *O poder do macho*. São Paulo: Moderna, 1987.
- SAFFIOTI, Heleith I. B. Contribuições feministas para o estudo de violência de gênero. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 16, 2001.
- SAFFIOTI, Heleith I. B. Ontogênese e filogênese do gênero: ordem patriarcal de gênero e a violência masculina contra mulheres. *Série Estudos e Ensaios – Ciências Sociais. FALACSO-Brasil*, jun. 2009.
- SAINT-HILAIRE, Auguste. *Viagens às nascentes do Rio São Francisco*. São Paulo: Edusp, 1975.
- SALLES, Fritz T. Poucos. Orelha. In: ÉLIS, Bernardo. *Melhores contos*: Bernardo Élis. São Paulo: Global, 2003.
- SANCHIS, Pierre. Cultura brasileira e religião...passado e atualidade... *Cadernos CERU*. São Paulo: USP, v. 19, n. 2, p. 71-92, dez. 2008.
- SANTOS, Leila B. D. Mundo dado e mundo construído na obra de Bernardo Élis. *Signótica*, Goiânia: UFG, v. 23, n. 1, p. 87-106, 2011.
- SANTOS, Leila B. D. Narrativas mítica, literária e histórica e a busca de sentido no conto de Bernardo Élis, a virgem santíssima do quarto de Joana. *Signótica*, Goiânia: UFG, v. 26, n. 1, p. 171-191, 2014.
- SANTOS, Suzy. Os prazos de validade dos coronelismos: a circunscrição a um momento de transição do sistema político nacional como herança conceitual do coronelismo ao coronelismo eletrônico. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 30., set. 2007. *Anais...* São Paulo: Intercom, 2007.
- SANTOS, Suzy; CAPPARELLI, Sérgio. Coronelismo, radiodifusão e voto: a nova face de um velho conceito. In: BRITTO, Valério C.; BOLAÑO, César R. S. (org.). *Rede Globo: 40 anos de poder e hegemonia*. São Paulo, v.1, p. 77-101, 2005.

SANZ, Wagner C. Piano e a enxada: digressões sobre o conto de Bernardo Élis. *Revista UFG*, Goiânia, v. 13, n. 10, p. 187-191, jul. 2011.

SARAMAGO, José. *Levantado do chão*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

SARTI, Cynthia. Família patriarcal entre os pobres urbanos. *Caderno de Pesquisa*, São Paulo, n. 82, p. 37-41, ago. 1992.

SAUER, Sérgio. *Agricultura familiar versus agronegócio: a dinâmica sócio política do campo brasileiro*. Brasília: Embrapa Informação Tecnológica, 2008.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação: tomo I*. São Paulo: Ed. Unesp, 2005.

SCHOTT, Robin. *Eros e os processos cognitivos: uma crítica da objetividade em filosofia*. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1996.

SCOTT, Joan. *Gênero: uma categoria útil para análise histórica*. Recife: S.O.S. Corpo, 1991.

SHIVA, Vandana. *Monoculturas da mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia*. São Paulo: Gaia, 2003.

SILVA, Vítor M. A. *Teoria da literatura*. 8. ed. Martins Fontes, 2003.

SOUZA, Laura M. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

SOUZA, Maria A.; MARCOCCIA, Patrícia C. P. Educação do campo, escolas, ruralidades e o projeto do PNE. *Revista da FAEDEBA – Educação e contemporaneidade*, Salvador, v. 20, n. 36, p. 191-204, jul./dez. 2011.

SPÓSITO, Maria E. F. C. *A revolta camponesa de Formoso e Trombas*. Goiânia: Ed. UFG, 1988.

STEINBECK, John. *Ratos e homens*. Porto Alegre: L&PM Editores, 2013.

SUSS, Gunter P. *Catolicismo popular no Brasil: tipologia e estratégia de uma religiosidade vivida*. São Paulo: Loyola, 1979.

TEIXEIRA NETO, Antônio. *Pequena história da agropecuária goiana: o ouro acabou? viva o boi! / o ouro se foi? chegou o boi*. Goiânia: Observatório Geográfico, 2008.

TEIXEIRA NETO, Antônio. A certidão de nascimento de Goiás: uma cartografia histórica da Fronteira. In: SILVA, Sandro D. et al. (org.). *Fronteira Cerrado: sociedade e natureza no oeste do Brasil*. Goiânia: Ed. PUC Goiás, 2013.

- TEIXEIRA, Átila S. A. Setenta anos de ermos e gerais. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA, 5., 2014, Jataí. *Anais eletrônicos...* Jataí: UFG, 2014.
- TEIXEIRA, Faustino. Faces do catolicismo contemporâneo. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, p. 14-23, set./nov. 2005.
- TEIXEIRA, Renato A. *No descompasso da metrópole: um estudo sobre a dinâmica espacial da região metropolitana de Goiânia a partir do município de Inhumas*. Goiânia: Ed. IFG, 2013.
- TELES, Gilberto M. O testemunho literário dos ermos e gerais. In: BECHARA, Evânildo. *Seleção de Bernardo Élis*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1974.
- TELES, Gilberto M. Dos ermos aos caminhos dos gerais. *Folha de Goyaz*, Goiânia, ago. 1979. Suplemento Cultura. Fundo Bernardo Élis/Cedae.
- TELES, Gilberto M. *A poesia em Goiás*. Goiânia: Ed. UFG, 1983.
- TELES, Gilberto M. Introdução. In: ÉLIS, Bernardo. *Ermos e Gerais*. São Paulo: Global, 2003.
- TODOROV, Tzvetan. *A beleza salvará o mundo: Wilde, Rilke e Tsvetaeva: os aventureiros do absoluto*. Rio de Janeiro: Difel, 2011.
- TORCHI, Gicelma F. C. A costura da colcha: uma leitura de Bernardo Élis. *Interletras*, Dourados, v. 2, n. 4, p. 1-10, jan./jun. 2006.
- VASCONCELLOS, Dora V. O mundo rural e as relações tradicionais de dominação. In: CONGRESSO LATINO-AMERICANO DE SOCIOLOGIA RURAL, 7., 2010, Porto de Galinhas. *Anais...* Recife: UFRPE, 2010.
- VELLOSO, Mônica. A literatura como espelho da nação. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 239-263, 1988.
- VIANNA, Francisco J. O. *Populações meridionais no Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1987.
- WEBER, Max. *Ensaios de sociologia*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: LTC, 1982.
- WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Babosa. Brasília: Ed. UnB, 1991.
- WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Babosa. Brasília: Ed. UnB, 1999, v.1.
- WEBER, Max. *Metodologia das Ciências Sociais: parte 1*. Trad. Augustin Wernet. São Paulo: Cortez; Campinas, SP: Unicamp, 2004.

WEBER, Max. *Três tipos de poder e outros escritos*. Lisboa: Tribuna da História, 2005.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Ed. UnB, 2009. v. 1.

YATSUDA, Enid; CARNEIRO, Flávia L. Dossiê Bernardo Élis: apresentação. *Remate de males*, Campinas: Unicamp, n. 17, p. 9-13, 1997.

Créditos

INSTITUTO FEDERAL DE EDUCAÇÃO, CIÊNCIA E TECNOLOGIA DE GOIÁS

Reitora

Oneida Cristina Gomes Barcelos Irigon

Pró-Reitora de Pesquisa e Pós-Graduação

Thais Amaral e Sousa

Coordenadora da Editora

Vanderleida Rosa de Freitas e Queiroz

Projeto Gráfico, Ilustração e Capa

Pedro Henrique Pereira de Carvalho

Diagramação

Renata Rosa Franco

Revisão

Olliver Robson Mariano Rosa

Vanderleida Rosa de Freitas e Queiroz

Conselho Editorial

Presidente

Vanderleida Rosa de Freitas e Queiroz

Titulares

Alessandro Silva de Oliveira

Darlene Ana de Paula Vieira

Fernando Henrique Silva Carneiro

Kalinka Martins da Silva

Kênia Érica Gusmão Medeiros

Lidiaine Maria dos Santos

Maria de Jesus Gomides

Rita Rodrigues de Souza

Suplentes

André Augusto Nobre Dantas

Lemuel da Cruz Gandara

Lorena Pereira de Souza Rosa

Ricardo Fernandes de Sousa

Ruberley Rodrigues de Souza

Thiago Wedson Hilário

Formato 160 x 230mm

Tipografia Myriad Pro Bold 12/18 (títulos)
Chaparral Pro 12/18 (texto)

Imagem da Capa  Arquivo Nacional
https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Bernardo_Ellis.tif

Créditos

INSTITUTO FEDERAL DE EDUCAÇÃO, CIÊNCIA E TECNOLOGIA DE GOIÁS

Comitê Avaliador

Alessandro Silva de Oliveira (IFG)
Ana Beatriz Machado de Freitas (IFG)
Ângela Custódia Guimarães Queiroz (IFG)
Antonio Pasqualetto (IFG – PUC/GO)
Cláudia Helena dos Santos Araújo (IFG)
Dálcio Ricardo Botelho (IFG)
Geísa d'Ávila Ribeiro Boaventura (IFGoiano)
Helen Betane Ferreira Pereira (IFG)
Hilda Rodrigues da Costa (UEG)
Jaciane Martins Ferreira (IFGoiano)
Luana Alves Luterman (UEG)
Luciano Duarte da Silva (IFG)
Maria Tâmara de Moraes Guimarães Silva (IFG)
Paula Franssinetti de Moraes Dantas (IFG)
Paula Graciano Pereira (IFG)
Pauliana Duarte Oliveira (IFG)
Rachel Benta Messias Bastos (IFG)
Rosana Gonçalves Barros (IFG)
Selma Zago da Silva Borges (IFG)
Simônia Peres da Silva (UEG)

Conselho Científico

Adelino Cândido Pimenta (IFG)
Albertina Vicentini Assumpção (PUC/GO)
Alice Maria de Araújo Ferreira (UNB)
André Luiz Silva Pereira (IFG)
Angel José Vieira Blanco (IFG)
Antônio Borges Júnior (IFG)
Camila Silveira de Melo (IFG)
Cândido Vieira Borges Júnior (UFG)
Carlos Leão (PUC/GO)
Celso José de Moura (UFG)
Clarinda Aparecida da Silva (IFG)
Cláudia Azevedo Pereira (IFG)
Dilamar Candida Martins (UFG)
Douglas Queiroz Santos (UFU)
Gláucia Maria Cavasin (UFG)
Jullyana Borges de Freitas (IFG)
Jussanã Milograna (IFG)
Kellen Christina Malheiros Borges (IFG)
Kenia Alves Pereira Lacerda (IFG)
Liana de Lucca Jardim Borges (IFG)
Lídia Lobato Leal (IFG)
Lillian Pascoa Alves (IFG)
Manoel Napoleão Alves de Oliveira (IFG)
Marcelo Costa de Paula (IFG)
Marcelo Firmino de Oliveira (USP)
Maria Sebastiana Silva (UFG)
Marshal Gaioso Pinto (IFG)
Marta Rovey de Souza (UFG)
Mathias Roberto Loch (UEL)
Maurício José Nardini (MP/GO)
Pabline Rafaella Mello Bueno (IFG)
Paulo César da Silva Júnior (IFG)
Paulo Henrique do Espírito Santo Nestor (IFG)
Paulo Rosa da Mota (IFG)
Rachel Benta Messias Bastos (IFG)
Ronney Fernandes Chagas (IFG)
Rosana Gonçalves Barros (IFG)
Simone Souza Ramalho (IFG)
Waldir Pereira Modotti (UNESP)
Walmir Barbosa (IFG)



Maria Aparecida de Castro

Doutora e Mestra em Ciências da Religião pela PUC/GO em 2015 e 2011, respectivamente. Graduada em História pela UEG em 2001 e em Biblioteconomia pela UFG em 1996. . Bibliotecária do IFG/Câmpus Inhumas entre 2011 e 2020). Atualmente é graduanda do Curso de Psicologia da UEG/UnU Inhumas.



Carolina Teles Lemos

Doutora em Ciências Sociais e da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP) em 1998. Mestra em Ciências da Religião (1994) pela UMESP. Graduada em Psicologia (2017) e Pedagogia (1989). Atualmente é professora titular no Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da PUC/GO.



Desejamos que você, leitor(a), possa fazer a viagem que fizemos, embalado(a) pelo sabor, às vezes amargo, mas sempre muito rico, da literatura de Bernardo Élis.

As autoras

O estudo de Maria Aparecida de Castro e Carolina Teles Lemos, identificado, com muita propriedade, como uma leitura “científica” da literatura de Bernardo Élis, analisou três contos produzidos pelo autor entre os anos de 1940 e 1960: “Nhola dos Anjos e a cheia do Corumbá”, “A enxada” e “A virgem santíssima do quarto de Joana”.

As autoras nos alertam a fazermos a leitura desses três contos em sua íntegra, “pois só assim o(a) leitor(a) poderá acompanhar nosso olhar sobre a brutalidade e a pujança dessas três narrativas de Bernardo Élis”. Fiz o percurso sugerido por elas e corroboro a importância de ler os contos para compreender a literatura de Élis como espelho da formação sócio-histórica e cultural de Goiás. Leiam os três contos e depois leiam o texto da Cida e da Carolina, composto com o rigor teórico necessário aos estudos acadêmicos, tão criticados pelo atual establishment político brasileiro.

Prof. Dr. José Paulo Pietrafesa

FACULDADE DE EDUCAÇÃO/UFG



INSTITUTO FEDERAL
DE EDUCAÇÃO, CIÊNCIA E TECNOLOGIA
Goiás

 editora ifg


Associação Brasileira
das Editoras Universitárias