

Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Do tempo da fartura dos crioulos ao tempo de penúria dos morenos:

a identidade através de um rito em Brejo dos Crioulos (MG).

João Batista de Almeida Costa

Brasília

1999

Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Do tempo da fartura dos crioulos ao tempo de penúria dos morenos:

A identidade através de um rito em Brejo dos Crioulos (MG).

João Batista de Almeida Costa

Monografia de Mestrado em Antropologia
Social, apresentada ao Departamento de
Antropologia da Universidade de Brasília

Orientadora:

Profa. Dra. Ellen Fensterseifer Woortmann

Brasília

1999

“A gente tem de sair do sertão! Mas só se sai do sertão é tomando conta dele a dentro...”

João Guimarães Rosa

À Conceição Almeida, Anísia e população de Brejo dos Crioulos

AGRADECIMENTOS

À Professora Ellen Woortmann, minha orientadora, pelo processo de acompanhamento na travessia empreendida;

Às Professoras Mireya Suárez e Mariza Peirano pela indicação da construção do escrito etnográfico. Aos demais professores do Departamento de Antropologia e aos funcionários pelo apoio sempre preciso, principalmente Rosa, Valéria e Sirlene - que se foi;

À Conceição Almeida - minha mãe, Anísia e minhas irmãs – Aparecida, Mercês, Moema, Marília e Silmar - e irmãos – Otávio, Jerônimo, Raimundo e José Maria -, que na vida têm sido os impulsionadores do meu caminhar;

À Osmar, Evangelina, Carlos Eduardo, Fernando, Janine, Mercês e demais parentes pelo apoio material e emocional durante minha permanência em Brasília;

Aos meus colegas da Universidade Estadual de Montes Claros, especialmente Cláudia, Da Luz, Márcia, Petronilho, Magna, Sarah, Gilmar, Lúcio Flávio, Vera, Dimas, Tânia, Ilva, Geraldo Reis e Fabiano, pelo apoio sempre necessário para buscar abrir caminhos e estabelecer redes que nos integrem ao mundo acadêmico;

Às minhas amigas e amigos, principalmente Geralda Vânia, Maria do Carmo e Zelita, que como diz Guimarães Rosa são pessoas “com quem a gente gosta de conversar, do igual o igual, desarmado. O de que um tira prazer de estar próximo. Só isto, quase; e os todos sacrifícios” (1986:155);

Aos meus companheiros de jornada pela alegria de tê-los encontrado e nos apoiado nesse processo: Luciana Mendonça, Nívio Caixeta, Thania Arruda, Luzânia Barreto, Danielli Jatobá, Francisca Galljardo, Luís Ferreira e Jandira Pacheco;

Aos amigos da Katakumba onde muito aprendi, especialmente, Carol, Adolfo, Marcos Souza, Maxim, Maria Inês, José Pimenta, Luís Eugênio, Helder, Marcos Silveira e Alejandro;

As pessoas de Brejo dos Crioulos que aceitando-me, abriram-me a possibilidade de dá-los a conhecer externamente em outro plano, principalmente Seu Pedro e Catarina, Seu Clemente, dona Lizarda, Ticão e Idalina, Zé Afonso e Valdívia, Seu Du e Dona Gê, meus hospedeiros, Seu Quincas, Seu João, Nem, Neguim e Véio Gueré, Seu Jorge e tantos outros, espero ter tido a capacidade de informar sua vida social como ela realmente é;

À Simeão Ribeiro e Avay Miranda pelas conversas iluminadoras;

À Sociedade Brasileira, através do Programa de Financiamento do CNPq (Conselho Nacional de Pesquisa Científica e Tecnológica) pela bolsa de estudos de 1997 a 1999;

À todos aqueles que de qualquer forma contribuíram para que chegasse a esse momento: Fernando Eleutério, Aline Luz, Carlos Dayrell, Cláudia Luz e Otaviano.

RESUMO

Ao etnografar da comunidade rural negra de Brejo dos Crioulos procuro ter como foco de atenção sua identidade social, construída contrastiva e afirmativamente em sua relação com a sociedade municipal e regional. Como estratégia metodológica, recorro à memória social do grupo para compreender as narrativas que informam sua trajetória histórica. Perspectiva que possibilitou perceber que a mesma emerge num cenário de confrontos com grupos sociais e econômicos que buscavam estabelecer novas formas de controle sobre o território que historicamente ocupam. Também procurei elucidar a identidade do grupo abordando-a por meio das idéias e valores que manifestam nas festas, tratadas como rito, onde celebram sua vida social. Tal artifício favoreceu a apreensão da maneira como o grupo expressa comunicativa e performaticamente a sua identidade que tem em suas práticas sociais e na cor da pele de seus membros a base a partir da qual a sociedade englobante constroi contrastivamente a identidade do grupo e a sua exclusão social, numa perspectiva diferenciada daquela desenvolvida por seus membros.

ABSTRACT

In this ethnography of the Black rural community of *Brejo dos Crioulos* I intend to focus on their social identity, construed affirmatively and by contrast in their relation to regional and local (municipal) society. As methodological strategy I utilise the group's social memory to understand the narratives that inform its historical trajectory. This perspective has enabled me to understand their identity as emerging in a scenario of confrontations between social and economic groups, which contended to establish new forms of controlling the territory the community occupied historically. I have also endeavoured to elucidate the group's identity by means of ideas and values manifested in its festivities (*festas*), which I treat as rites celebrating their social life. This artifice favoured the apprehension of the way the group conveys its identity by means of actions that are both communicative and performative. This identity is based in the skin colour as well as in the social practices of the community's members, from which the encompassing society also construes, by contrast, the group's identity and its social exclusion, in a different perspective from that of the community's members themselves.

SUMÁRIO

PRÓLOGO	10
----------------	----

CAPÍTULO I

Desvelando os <i>morenos</i>	28
Uma rápida visão histórica	36
O tempo da fartura	39
O tempo dos fazendeiros	
O processo de domesticação do <i>campo negro da Mata da Jaíba</i>	54
O tempo da penúria	70
Subordinação e resistência políticas, os conteúdos discursivos	72
A atualização da identidade <i>morena</i> e a negação da identidade estigmatizada	80
As fronteiras demarcatórias que organizam a identidade <i>morena</i>	85
A prática da exclusão social	96
As representações identitárias	101

CAPÍTULO II

A festa de Bom Jesus em Araruba: as expressões e ações rituais enunciadas	109
O cenário e o contexto histórico	114
O contexto religioso	121
Fazendo a festa de Bom Jesus	130
Os personagens: sua ação ritual	156
Evidências rituais	174

EPÍLOGO	181
Brejo dos Crioulos, a comunidade imaginada	185
O texto nativo e a comunidade ritualizada	189
Conclusões	196
BIBLIOGRAFIA	206
ANEXOS	217
Mapa I - Localização estadual	
Mapa II - Croquis de Brejo dos Crioulos	
Mapa III -Paisagem ecológica do Sertão Norte do Gerais	

PRÓLOGO

Eh boiadeiro, que trouxe na boiada?
Trouxe ouro, trouxe prata,
Boiadeiro que te mata!
Eh boiadeiro, que trouxe na boiada?
Trouxe ouro, trouxe prata,
Boiadeiro que te engana!
(Canção de batuque)

A pesquisa, cujos resultados apresento parcialmente a seguir, foi realizada como prática etnográfica a partir da perspectiva de utilizar a observação direta como método de estudo para me colocar no lugar do outro e tornar seu ponto de vista a base a partir da qual procuro olhar para a sua realidade social. Ela foi desenvolvida durante o tempo previsto para o mestrado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social na Universidade de Brasília e realizada durante quatro períodos em que passei junto com os moradores da comunidade negra rural de *Brejo dos Crioulos*, entre julho de 1997 e outubro de 1998, concentrados entre períodos letivos, perfazendo um total de oitenta e dois dias de convivência com os moradores dos diversos grupos que a compõem.

O espaço que focalizo, distribui-se pelo território sertanejo do Norte do Gerais a partir das margens do médio Arapuim, afluente esquerdo do rio Verde Grande, local onde a comunidade de *Brejos dos Crioulos* vem construindo sua história. Vide mapa I em anexo. Constitui-se em um grupo social, formado por um conjunto de famílias articuladas em alguns grupos locais - Arapuim, Araruba, Cabaceiros, Caxambu, Conrado e Furado Seco - aglutinados em três bairros rurais nas divisas dos municípios de São João da Ponte e Varzelândia. Vide mapa II em anexo. Em seu território residem cerca de mil e quatrocentas pessoas que além de trabalharem na terra que possuem, também migram sazonalmente para outras regiões agrícolas do país, para captação de recursos financeiros necessários a sua reprodução material.

Objetivando apreendê-la, abordo a identidade social dos *morenos* por meio de duas estratégias diferenciadas ¹. Por um lado recorro à compreensão que têm sobre a sua trajetória histórica, narrando-a a partir de informações atualizadas como parte de sua memória social, buscando esclarecer os mecanismos pelos quais suas práticas sociais transformaram-se em atributos identitários, ou na perspectiva barthiana (1969) em fronteiras por meio das quais o grupo étnico organiza sua ação política.

Por outro lado através de instrumental analítico desenvolvido por Tambiah (1985 b), busco interpretar as intenções e propósitos que seus membros enunciam por meio das festas que realizam e que são constituintes do seu sistema ritual e tratadas por mim como ritos. Para esse autor, ritos são acontecimentos coletivos reconhecidos como tal por aqueles que o vivenciam e que podem ser lidos como ação comunicativa e performativa.

Utilizando sua estratégia de análise, etnografo a festa de Bom Jesus realizada em Araruba e assistida por mim entre os dias cinco e vinte de agosto de 1998. Procuo não perder de vista sua condição de evento inerente ao sistema do qual faz parte e que se assemelha às festas e celebrações coletivas das outras localidades que compõem *Brejo dos Crionlos*. Bem como às festas instituídas por todo o interior do Brasil como culto ao santo, como perspectiva própria desenvolvida no catolicismo popular, para celebrar as relações dos homens entre si e deste com o mundo sagrado. Também tomo as festas como *atos de sociedade*, na perspectiva de Durkheim (1996), que, como ritos, se constituem momentos propícios em que uma coletividade representa a si mesma, não apenas enquanto ato de representação, mas como sociedade em ação, quando compartilha coletivamente suas idéias e valores.

¹ Conceituo-os assim de forma anômala, tendo em vista eles não se chamarem assim. Utilizo a gramática da cor local para referir-me aos membros do grupo que estudo. Devido ao caráter negativo que o termo negro possui, sentem-se insultados quando se faz referências a sua negritude. Ideologicamente apontam para a existência de uma categoria que enfatiza estratégias agregadoras, a *morenidade*, que não será aqui tratada.

Tratar a identidade social desse grupo requer abordar as relações sociais estabelecidas com a sociedade local e regional que os engloba, a partir das quais o mesmo passa a ser "adscritiva e afirmativamente" categorizado². Procuo mostrar que é no embate de forças com a sociedade regional por um lado e com a sociedade municipal por outro, que a identidade do grupo emerge no cenário regional manifestando, por meio de seus traços e características peculiares, seu caráter social diferenciado.

Sobre seus atributos culturais, mas também sobre seus atributos biológicos, são colados os estereótipos que serviram de base para justificar sua exclusão e discriminação social, construídas pela sociedade ideologicamente branca que os circunda e que, por motivos políticos inerentes às lutas do poder local, alijou-os do pacto social. Este possibilitou a instituição de São João da Ponte como município.

Colocados marginalmente nas fímbrias da estrutura social da sociedade não-branca da qual faz parte³, seus membros passam a reforçar as estratégias que lhes viabilizam a capacidade de originar e realizar os seus próprios fins. Buscam estabelecer alianças que desde o passado têm sido cruciais no processo histórico de sua construção social permanentemente. *Brejo dos Crioulos* atualiza a cada novo embate travado em sua história, sua condição de comunidade negra em situação de confronto com grupos sociais, econômicos e agências governamentais que procuram implementar novas formas de controle político e administrativo por meio da ação política do grupo com os quais estão em oposição e da ação econômica dos latifúndios que fragmentam o seu território comum.

Pimentel (1997) procurando apreender a reconstrução da imagem do sertão que vem se processando no imaginário social brasileiro, cunha o conceito de *domesticação do sertão* para

² Cardoso de Oliveira (1976) ao procurar elucidar o fenômeno identitário do ponto de vista da antropologia, afirma o seu caráter relacional, em que um dado grupo se reconhece frente a outro e se afirma ideologicamente como tal.

referir-se às "novas práticas governamentais e civis que mudaram a paisagem e a sociedade sertaneja, (mas também a) novos campos discursivos que introduzem mudanças no significado e no valor atribuído ao sertão e aos sertanejos" (1997:17). Enquanto esse autor enfatiza a vertente significativa por meio da qual a ressignificação do signo sertão vem se processando, procuro fazer a leitura do processo vivido por uma comunidade rural. Brejo dos Crioulos encontra-se localizada em área de expansão de fronteiras e desde os anos trinta deste século vem sofrendo os impactos decorrentes da vertente prática e desenvolvimentista da modernização das estruturas produtivas sertanejas. Lanço mão de tal conceito por ser contextualmente significativo para a população de *Brejo dos Crioulos*, que olhando a sua história compreende-a como o processo pelo qual, através dos tempos, foram *amansados*.

Sua história nos aponta para a existência de um conjunto de grupos negros localizados em margens de lagoas e rios que formam a bacia do rio Verde Grande, afluente da margem direita do rio São Francisco e que aí se localizaram devido às condições que foram favoráveis a que instalassem formas alternativas de resistência no contexto de domínio escravocrata então vigente no país. Recorrendo ao conceito histórico de *campo negro*, criado para dar conta das relações estabelecidas entre negros aquilombados e a sociedade que os circundava, postulo a existência de um *campo negro* no interior das matas do vale do rio Verde Grande.

Este conceito foi desenvolvido por Gomes (1996) para elucidar as relações dos quilombos existentes na região fluminense de Iguazu. Apesar da punição prevista em lei, travaram com taberneiros, pequenos lavradores e cativos de fazendas, troca de excedentes da agricultura, caça e pesca que produziam com os produtos externos necessários à sua sobrevivência. Para esse autor, o *campo negro* seria formado por uma complexa rede social, "que podia envolver em determinadas regiões escravistas brasileiras inúmeros movimentos sociais e

³ O censo da FIBGE de 1991 informa que 74,98% da população de São João da Ponte se declara de cor.

práticas sócio-econômicas em torno de interesses diversos. O campo negro, construído lentamente, acabou por se tornar palco de luta e solidariedade entre os diversos personagens que vivenciavam os mundos da escravidão" (idem, 278).

A minha postulação desse campo negro está afeta às relações que a comunidade de *Brejo dos Crionulos* travou historicamente com outras localidades existentes no vale do rio Verde Grande e com as povoações situadas ao longo do rio São Francisco, notadamente Brejo do Amparo, Morrinhos e Malhada, e nos altiplanos com Contendas, São José do Gortuba, Porteirinha e Tremendal. O conhecimento de tais relações foi-me possibilitado por ter acesso à memória social do grupo que informa a existência de negros aquilombados no território onde se encontram situados desde meados do século dezenove.

Em estilo peculiar, a Secretaria da Agricultura de Minas Gerais informa que nessa área, a vegetação de caatinga “apresenta diferentes tipos e formas menos definidas. Em maciços considerados caatinga arbórea alta, ocorrem, com moderada freqüência, as espécies padronizadas da caatinga em geral. Entretanto, pela sua fisionomia florestais vigorosas... estes maciços, quando se objetiva, de algum modo, podem ser denominados igualmente, floresta caducifólia estacional ou simplesmente mata”⁴. Sua denominação regional *Mata da Jaíba*, segundo Viana (1935:204) significaria “lugar de difícil acesso e esquisito” e informa que Teodoro Sampaio julga ser de origem tupi – *y, aby, ba*: águas más/águas ruins ou *ya, aby, ba*: fruta ruim/aquela que é ruim. Em Tibiriça (1984) encontramos *y, aiba* como sendo água ruim ou brenhas do rio. Julgamos que todas essas interpretações se adequam ao contexto da área.

A sua insalubridade sempre foi favorável à existência de insetos causadores de doenças tropicais, notadamente a malária que inviabilizou a utilização do curso do rio Verde Grande como via preferencial para a locomoção humana, já no início do povoamento da região,

⁴ Secretaria de Estado da Agricultura de Minas Gerais, 1980:120.

conforme informação de Viana (1935: 55). A mais ampla paisagem regional apresenta o vale do mesmo rio cercado por serras no sentido sul-sudeste e sul-norte, como pode ser visto no mapa III em anexo. Nas margens do São Francisco e nos altiplanos dessas serras localizam-se desde meados do século XVII as povoações, a partir das quais ocorreu a ocupação e o povoamento regional. É significativo que as cidades existentes no vale do rio Verde Grande só tenham começado a se formar, a partir do segundo quartel deste século, após a implantação de ferrovia, com exceção de Porteirinha e Monte Azul, localizadas nos contrafortes da Serra do Espinhaço.

Localizando-se em área marginal à mineração, principal atividade produtiva do sistema colonial e, ao mesmo tempo, desvalorizada por sua insalubridade, a Mata da Jaíba foi aos poucos sendo ocupada por negros que no seu interior se aquilombaram. A literatura que trata das comunidades negras originadas, como forma de resistência, no contexto de dominação escravocrata, informa a ocorrência de condições naturais e sociais favoráveis à sua localização em determinadas áreas territoriais. Obstáculos naturais, como as cachoeiras do rio Trombetas (O'Dwyer, 1993) ou os pântanos da baixada fluminense (Gomes, 1996) ou marginalidade econômica como em Vila Bela (Bandeira, 1988) constituíam-se fatores comuns propícios ao surgimento de áreas ocupadas por populações negras fugidas das senzalas. Price no estudo que faz dos quilombos da Jamaica e Suriname informa que semelhante aos do Brasil, a localização geográfica sempre foi um importante fator de sobrevivência e autonomia das comunidades de escravos fugidos⁵.

No caso em apreciação, não houve contra a população aquilombada, como em outras áreas do território brasileiro, a presença constante do poder repressivo, a não ser quando do início do povoamento em fins do século XVII, com a nomeação de Antônio Guedes de Brito,

como Mestre de Campo e Regente do São Francisco para combate a negros aquilombados e apreensão de índio. Posteriormente Mathias Cardoso de Almeida assumiu o posto de Mestre de Campo após a morte do chefe da Casa da Ponte (Viana, 1935). Em 1750, o governador da Capitania de Serro Frio, Gomes de Brito, cede carta patente ao Capitão Maior do sertão do rio Verde ao Mestre de Campo Domingos Antunes Barrozo para que combatesse negros acastelados em um grande e antigo quilombo nas paragens dos sertões do mesmo rio. Essa a única documentação da administração colonial encontrada por mim no Arquivo Público Mineiro que se refere à região Norte do Gerais no tocante à repressão ao aquilombamento de escravos fugidos das minas e fazendas existentes no entorno das matas aí existentes.

Importante mencionar que a população regional dedicou-se à atividade agro-pastoril, para subsidiar com gêneros alimentícios – grãos e charque – a região mineradora, mas devido a conflitos com a administração colonial no início do século XVIII tiveram sua produção impedida de abastecer a mesma, sendo então posta à margem da economia agro-exportadora nacional. Souza (1993), discutindo as cidades de Serro e Diamantina na formação do Norte Mineiro, informa que a região se distinguia das outras do território das Minas pela fraqueza do Estado na administração da justiça. A que chama de aparente e cita os conflitos entre potentados do sertão e a administração colonial, conhecidos como "motins do sertão" para mostrar a presença da ação repressiva da justiça em toda a região.

Os "motins do sertão" constituem-se em marco divisor de água no tocante à documentação sobre a vida sertaneja, até então fartamente registrada. Depois que os potentados do São Francisco foram submetidos ao poder administrativo colonial, nos arquivos mineiros encontram-se raros documentos referindo-se à ação administrativa do mesmo nessa região. Por esse motivo não se encontra documentação que possibilite fundamentar, com o

⁵ PRICE, Richard (org.) - *Maroon Societies: rebel slave communities in the Americas*. Baltimore: The John

necessário critério de verificabilidade, a ocorrência do campo negro da Mata da Jaíba. Porém numa atitude que pode beirar à ficção, podemos inferir sua existência pelos relatos de alguns dos moradores de *Brejo dos Crionlos*, tomada aqui como uma de suas unidades, que vincula a população residente no médio Arapuim às populações de outros grupos negros existentes no território em questão. A falta de documentação nessa área conduziu Guimarães & Mendonça (1997), quando do levantamento das comunidades afro-brasileiras em Minas Gerais, a omitir a existência de diversas localidades que regionalmente são conhecidas como de exclusividade negra, dentre elas a unidade que investigo. Guimarães Rosa já apontava para essa perspectiva de pouca visibilização da região. Ao descrever as sociedades contrastantes que formam a identidade mineira afirma que "a que via geral se divulga e se refere é a Minas antiga, colonial, das *comarcas mineradoras*" (1970:241, grifos meus).

Outra forma que podemos utilizar para fundamentar a postulação feita por mim da existência de um campo negro no território do vale do rio Verde Grande, é lançar mão de informações colhidas entre historiadores regionais que informam a ocorrência de "intensas fugas de escravos, para os afluentes pestilentos como o rio Verde Grande, Pequeno e Gorutuba, etc. (onde) criaram quilombos e eram imunes às maleitas. Pelos seus redutos, como o *Brejo dos Crionlos*, jamais apareceu a temida figura do *capitão do mato*" (Pires, 1997:16, grifos meus). Ou como em Velloso, no seu plano de colonização da área, afirmando a presença de uma "gente que se descreve como semi-selvagem..., sustentando-se principalmente de caças, pesca, palmitos, e frutas silvestres... (sendo) os maiores dessas tribus, composta na totalidade de pretos e mestiços, que não são propriamente nômades, mas tem habitações regulares, cultivam a mandioca, de que fazem farinha para o próprio consumo, aboboras, melancias, e plantas tuberosas, criam algum gado vaccum, cavallar e suino" (1901: 1023).

Hopkins University Press, 1979, 2ª ed. Citado por Gomes (1996).

Enfatizando o caráter oposto da população "ordeira e laboriosa" que se localiza no vale central e nos gerais, Neves informa que as "margens dos rios Verde Pequeno, Verde Grande e Gorutuba, serviram de moradia a indivíduos de índole sanguinária, viciosos, brigões, valentes, traiçoeiros, luxuriosos, vivendo da caça, da pesca, apaixonados mesmos pela música, pela dança, pelas mulheres, pelo jogo, pelas armas, dando a vida pelo álcool" (1908:231).

Há que se considerar ainda as informações mais gerais transmitidas por alguns dos viajantes europeus que percorreram a região no início do século XIX. Spix e Martius (1938: 125) informam a ausência do poder repressivo para impedir que até mesmo recursos financeiros captados no Registro de Malhada fossem roubados, "dado o estado atual das coisas e o gênero da administração" que existiam nessa região. Estes mesmos autores, Burton (1977), Saint-Hilaire (1938) e Wells (1886) dentre outros que percorreram os altiplanos da Serra Geral ou o vale do São Francisco afirmam ser negra a maioria da população que encontram nas povoações que percorreram, no entorno dessa área, notadamente Contendas, Pedras de Maria da Cruz, Brejo do Amparo e Morrinhos.

Na memória regional existem duas perspectivas diferenciadas de abordar a questão da ocupação das terras do rio Verde Grande. Na visão das oligarquias locais, a população aí existente era constituída por seus escravos que, por serem imunes à malária, eram mandados para dar início ao *afazendamento* de terras que possuíam em áreas insalubres, notadamente no território da Jaíba⁶ Há, entretanto, divergências interpretativas entre os membros das camadas abastadas da sociedade regional, como podemos depreender da perspectiva enfatizada por historiador regional, que informou, fundamentado em pesquisa que vem realizando sobre a história da área, que a população negra vivia solta e transitando pelas margens dos rios que

⁶ Guimarães Rosa (1976) fundamentou sua visão sobre a ocupação de uma área virgem na interpretação das oligarquias rurais para compor a novela "Meu tio o Iauaretê", que descreve a história de um onzeiro, que

formam a bacia do Verde Grande. "As terras às margens desse rio eram as mais desvalorizadas que existiam, por causa da malária, até meados deste século" (Simeão Ribeiro, Montes Claros, em comunicação pessoal).

A outra interpretação, dada pelas comunidades negras dessa área, remete à trajetória familiar que informa o deslocamento de antepassados tanto no interior do território da Mata da Jaíba, quanto pelas terras baianas até se localizarem nas margens do ribeirão Arapuim. Bem como pelo imbricamento de diversas localidades, por meio de relações de parentesco, compadrio, alianças matrimoniais, comerciais e políticas, estabelecidas no passado. Ao se ir desdobrando a história de cada localidade, outras entrarão na teia, possibilitando interligar grupos que nos seus limites não sabem da existência um do outro, como podemos depreender da memória social dos membros da comunidade de *Brejo dos Crioulos*⁷.

"Aqui era um quilombo. Veio preto da Bahia, de Espinosa, dessas cidades antigas, baianas, da Vila do Urubu, de Grão Mogol. Vieram. Ninguém sabe. Fugiam da casa e iam para aqueles quilombos de pretos, esses lugares onde tinha epidemia e que ninguém queria morar. Nesses desertos. Eles chegavam e ocupavam. Assim é que eles chegaram aqui, como chegaram nos lugares por aí afora, no meio da mata da Jaíba. Meu pai veio do Gurutuba por volta de 1890, mas já estava aqui um bocado de crioulos. Ele veio porque já tinha um irmão vindo anteriormente. Meu pai era livre, não era escravo. O meu pai. Escravo era a minha avó, mãe dele, Severiana Batista de Oliveira. Escrava lá no gurutuba. Da Bahia vieram uns crioulos que habitaram aqui. Porque tinha uma tradição aí, desse povo da Bahia, de Espinosa, de Monte Alto, Monte Azul, de Malhada, pro centro da Bahia, desses filhos da Bahia. Já tinha alguns aqui. Um tal de Paulo Antunes, que matou o senhor... e embrenhou na mata, fugiu e veio parar aqui. Tinha uns do Jacaré Grande, um lugar que tinha uma festa muito antiga pra Santos Reis, que fica perto do gurutuba" (Clemente Batista, Cabaceiros).

Em cada uma das genealogias que tive oportunidade de ter acesso, as relações de parentesco se estendem para localidades espalhadas no interior dessa área, não apenas nas proximidades de *Brejo dos Crioulos*, mas de localidades situadas próximas a fronteira baiana, a aproximadamente cerca de trezentos quilômetros de distância, como Macacos, Brejo dos Mártires, Gurutuba, Lagoa Grande, Jacaré Grande, Mocambinho, Jatobá Torto. Seus

convive com um negro, ambos *moradores* enviados por um fazendeiro para acabar com as onças da área e para iniciar a implantação de algumas instalações necessárias ao criatório de gado.

antepassados vieram fugidos e escondendo as crianças pequenas em bruacas, ainda no período de domínio escravista e posteriormente após o seu término, como trataremos a seguir no primeiro capítulo.

Em cada memória familiar podemos encontrar laços que vinculam diversas localidades a outras comunidades negras desde meados do século passado e cujo conhecimento possibilita postular a existência do *campo negro da Mata da Jaíba*. Laços, que o ultrapassavam, abarcando localidades para além dos seus limites, como informa Clemente Batista ao referir-se a pessoas vindas da área central baiana. As localidades aí existentes não constituíam um mundo social fechado e intransponível, abriam-se para relações umas com as outras, mas também com populações situadas nos gerais e encostas da Serra Geral. Apenas o resgate das trajetórias históricas de cada uma dessas comunidades revelará a extensão do que chamo *campo negro da Mata da Jaíba*.

Diversas localidades fazem parte do universo cultural dos mais antigos moradores com quem conversei, eles sempre enfatizaram que elas se encontram, de alguma forma, relacionadas com o grupo etnografado por mim e também por se encontrarem no interior da área de ocorrência da mata, cuja ecologia propiciou a instituição dos agrupamentos negros aí existentes.

O território do sertão Norte do Gerais, descrito na obra de João Guimarães Rosa, congrega em sua espacialidade a convivência de diversas realidades microsociológicas e que no seu conjunto expressam a realidade regional, dentre elas a da Mata da Jaíba. Cada uma delas possibilita, aos indivíduos que nelas residem, possuir características culturais distintas umas das outras e que informam adscritivamente, identidades díspares, quais sejam, os barranqueiros do

⁷ Ramos, descrevendo a sociedade Yanomami enfatiza caráter semelhante, onde "a ligação se dá como elos de uma cadeia, em que o último elo quase nada sabe sobre o primeiro" (1993:10).

São Francisco⁸, os caatingueiros, os geraizeiros os vazanteiros e os veredeiros. Identidades que expressam os vínculos dos seus portadores ao ambiente em que se encontram situados. Identidades que aqui não irei tratar⁹ Como membro dessa sociedade regional por questões de localização espacial das cidades onde morei, sempre estive relacionado com os veredeiros, mas principalmente com os geraizeiros, cuja identidade de alguma forma compartilho.

Como membro de uma comunidade acadêmica que incipientemente se constrói no sertão Norte do Gerais e que pretende ter a vida regional como foco de atenção investigativa, procurei definir meu trabalho de campo junto a um grupo que fosse alteridade para mim. A comunidade de *Brejo dos Crioulos*, neste sentido, possuía duas características que faziam dela a minha opção preferencial para escolhê-la para a primeira prática investigativa em minha formação antropológica. Quais sejam, ser regionalmente conhecida como formando um grupo negro culturalmente distinto de outros existentes na mesma área microsociológica em que se encontra localizada e uma comunidade de "caatingueiros", oposta ecologicamente à minha própria identidade, apesar de comungarmos da mesma identidade sertaneja. Informado da manutenção de suas práticas sociais diferenciadoras, romanticamente vislumbrei a possibilidade de realizar um campo a la Malinowski.

As imagens que ainda hoje são construídas regionalmente sobre o grupo refletem um distanciamento temporal do mesmo, como se vivessem em um outro tempo e aí continuassem a ser mantido por ter sido excluído da vida da sociedade em que se encontra inserido municipalmente¹⁰. Essas imagens falam de um sistema de vida diferenciado, da preservação de uma língua tida como "língua da costa" legada por seus ancestrais africanos e a recusa em

⁸ Neves (1998) descrevendo os remeiros do rio São Francisco informa sobre a vida dessa categoria sertaneja, mas também se refere as outras categorias sociais existentes no sertão Norte do Gerais.

⁹ Pierson (1972) apresenta as diversas identidades microsociológicas existentes no médio São Francisco em sua obra sobre a realidade social do mesmo.

aceitar a convivência com a sociedade que o circunda e as ações das agências governamentais na tentativa de cooptá-los com a distribuição de bens de consumo coletivo.

Com a população de São João da Ponte, município em que *Brejo dos Crioulos* encontra-se localizada, fui descobrindo uma outra imagem dos *morenos*, que informava a violência como prática social vivenciada por eles que se constituía no atributo que os fazia diferentes dos outros grupos, também negros, que os circundavam. A sociedade pontense focalizava neles a origem da sua imagem regionalmente enunciada como a mais violenta do sertão Norte do Gerais. Muitos amigos desse município tentaram mostrar-me que a minha ida para estudar a vida social do grupo era um risco de vida desnecessário, já que haviam outros grupos no território regional que seriam propícios a que tivesse minha experiência malinowskiana de alteridade. Como o leitor verá nesta dissertação, essa era apenas uma imagem, que como "tudo que é sólido desmancha no ar".

O meu contato com o grupo se desenrolou durante os oitenta e dois dias que passei entre seus membros, procurando conhecer sua história e seu ponto de vista acerca de si mesmo. Foi uma relação vivida tensamente, pois me viram inicialmente como um investigador da polícia à procura de "bandidos" ou como um enviado do governo federal para resolver seu problema fundiário, imagens que aos poucos foram se desfazendo. Mas que determinou, enquanto ainda eram críveis, a evitação de mim por alguns ou a exposição por outros da sofrida experiência ocorrida nos anos sessenta e setenta quando da expropriação da terra e expulsão de famílias para fora do território comum. A tensão existente ainda não se desfez totalmente, porque às vezes faço perguntas sobre fatos que, postos no inconsciente, buscam

¹⁰ Há discussões sobre o descompasso entre o tempo do antropólogo e o "do outro", como em Fabian (1991), discussão que não abordarei. Apenas quero enfatizar o fato de regionalmente ser atualizada uma visão sobre Brejo dos Crioulos que é ficcional.

esquecer. Mas entre o "investigador" e membros do grupo há, atualmente, uma empatia que nos vincula para além dos objetivos do meu estudo.

Quero enfatizar que em cada grupo *moreno* selecionei para informantes as pessoas mais idosas. Homens e mulheres que se disponibilizaram a narrar a saga de suas famílias e possibilitar-me conhecer a trajetória do grupo. Também recorri a pessoas da faixa etária dos trinta aos quarenta anos que me relataram as condições de trabalho nos lugares para onde migram sazonalmente. Foi com essas pessoas que usufruí de momentos de lazer e pude tocar em assuntos que com os informantes mais idosos não foi possível fazê-lo. Quanto aos informantes externos, homens de notório saber regional, suas informações propiciaram elucidar algumas questões pertinentes à vida dos *morenos* devido ao conhecimento que detêm da trajetória histórica do sertão Norte do Gerais ou da área onde se localiza a comunidade de Brejo dos Crioulos.

No cenário atual da academia brasileira, as comunidades rurais negras têm sido tratadas procurando-se enfatizar sua condição de "remanescente de quilombos" tendo em vista a necessidade de demarcação de seu território, em decorrência do Artigo 68 das Disposições Transitórias da Constituição Federal promulgada em 1988. Arruti (1997) discutindo a emergência dos "remanescentes", ao contrapor dialogicamente a trajetória de grupos indígenas para pensar os grupos negros, afirma que a história do Brasil passa por momento privilegiado de gênese de categorias sociais, pela formação de grupos como "sujeitos políticos". Desde que novos sujeitos de interesses entraram em cena pela potencialização das lutas já existentes ou pela criação de novas figuras legais, os chamados "direitos insurgentes". É por meio deles que as "populações tradicionais" referidas no Artigo 68 passaram a reivindicar a regularização fundiária de seu território como direito inerente ao fato de serem reconhecidas como "remanescentes" de comunidades "tradicionais".

Nesta perspectiva, procurei domesticar teoricamente o meu olhar para poder apreender a comunidade de Brejo dos Crioulos por meio de esquema conceitual, próprio da maneira antropológica de ver a realidade. Debrucei-me sobre a literatura produzida a respeito de comunidades rurais negras e de processos reivindicativos da tradicionalidade de grupos que foram transformados em ícones da luta negra, por serem reconhecidos socialmente como comunidades "remanescentes de quilombo".

Mas o real se dispõe não na saída e nem na chegada, mas no meio da travessia, como diz Guimarães Rosa (1986). E nele, ao conviver com os moradores do médio Arapuim fui descortinando uma outra realidade que desnudava as imagens construídas externamente e a possibilidade de propiciar a reversão do processo de reprodução do grupo que a cada dia se agudiza, forçando a adoção de novas estratégias para que possam continuar a serem capazes de continuar construindo-se socialmente. Como tal, constituem-se sujeitos políticos enredados numa teia social que os aprisiona pelo signo do terror, forçando-os a apresentar uma outra face na luta e militância para dar continuidade social a si mesmos. Tensionam a trajetória do grupo para o futuro não imediato, sem contudo erigir-se como uma comunidade “remanescente de quilombos” por medo das ameaças que sobre eles pairam.

A seguir uma rápida exposição do conteúdo desta dissertação. No primeiro capítulo recorro à narração da trajetória histórica do grupo, para elucidar a totalidade que *Brejo dos Crioulos* é, como uma unidade do *campo negro da Mata da Jaíba* ou como uma unidade social em si mesma. Situo o grupo no contexto histórico regional e a partir daí descrevo processualmente a vida dos *morenos*, fragmentando-a em três momentos: *tempo da fartura*, *tempo dos fazendeiros* e *tempo de penúria*. Categorias nativas que informam a trajetória histórica do grupo. Estruturalmente tais categorias possibilitam elucidar as mudanças que ocorreram na vida do grupo em decorrência do processo de *domesticação* a que foram submetidos desde os anos 1930a, quando começaram a

ser expropriados da condição que asseguravam sua autonomia em alguns níveis de sua reprodução social. Busco compreender, por meio da discussão feita por Mauss (1974) sobre contratos de mutualidade entre pessoas morais, as relações estabelecidas pelos *morenos* com os grupos sociais que os circundam.

Procuro, também, apreender as representações sociais construídas externa e internamente e que são propícias a compreender o ponto de vista dos nativos e dos grupos sociais com os quais se relacionam através dos tempos. Tais representações, construídas no confronto entre o mundo interno e o mundo externo, manifestam conteúdos diferenciados a partir do ponto de vista de quem os vê. Externamente enunciam uma identidade estigmatizada e marginalizada, enquanto internamente informam o processo de sua emergência em decorrência de resistência do grupo à sua subordinação, principalmente, política. Tais representações também recobrem as estratégias que o grupo vem utilizando para favorecer sua continuidade histórica como tal.

No segundo capítulo etnografo o ciclo festivo de Bom Jesus, mas também considerando-o como uma unidade de seu sistema ritual. Também o vejo, durkheimianamente, como um *ato de sociedade* através do qual o grupo se representa e se reproduz. Recorro ao instrumental analítico desenvolvido por Tambiah (1985 b) que focaliza o rito como uma ação comunicativa e performativa onde idéias e valores são comunicados pelo grupo para si mesmo e para os outros grupos com os quais esteja historicamente vinculado. Procuro enfatizar seu caráter de evento agregador da comunidade *morena*, cujos membros se encontram dispersos pelo território natal, por outras regiões para onde migram sazonalmente em busca de trabalho e por bairros periféricos de algumas cidades paulistas onde se localizam desde que expulsos do médio Arapuím. Nas festas *morenas* o grupo além de se atualizar como uma unidade social, reforça sua organização e coloca em relevo o seu processo de construção social.

Concluo abordando a questão da unidade social que *Brejo dos Crionlos* é. Trato-a como um texto nativo narrado intergeracionalmente informando aos seus membros a comunidade imaginada que os agrega e que, de maneira representacional, se presentifica nas festas que realizam. Nelas celebraram a si mesmos e ao mundo que vêm construindo através dos tempos. E finalmente, encerro enfeixando idéias desenvolvidas ao longo desta dissertação e que apontam na vida social da comunidade *morena* para a instauração de estratégias que permitem aos seus membros continuarem a compartilhar de práticas sociais, particularíssimas, que permanentemente são atualizadas como resposta às tensões postas entre a modernidade da vida que os engloba e a tradição da vida que desde seus antepassados constroem para si.

CAPÍTULO I

Desvelando os morenos:

“tudo aqui é muito bom, toda gente é boa”.

Para um negro
a cor da pele
é uma faca
que atinge
muito mais em cheio
o coração.
(Adão Ventura)

Na divisa dos municípios de São João da Ponte e Varzelândia, ao longo das encostas do ribeirão Arapuim, no sertão Norte do Gerais, situam-se as localidades de Araruba e Arapuim pelo lado Sul, ao Norte do território pontense e Cabaceiros, Caxambu, Conrado e Furado Seco pelo lado Norte, ao Sul do território varzelandense, formando três *bairros rurais*¹¹, vide mapa II em anexo. Vivem aí cerca de mil e quatrocentas pessoas que formam uma unidade social, perpassada por particularidades divergentes entre cada um dos grupos que a compõe. Centralizamos nosso trabalho de campo nesse conjunto, enquanto observação direta, para a partir daí procurar apreender a identidade que essa gente porta nos múltiplos lugares onde ela se constrói. A perspectiva de se olhar para a identidade social a partir dos lugares onde está referenciada é proposta por Marcus (1991) ao discutir identidades neste final de século. Nela, a apreensão do processo de dispersão de uma identidade social requer que, no estudo da mesma, busque-se localizar a etnografia recorrendo-se às relações historicamente estabelecidas por seus portadores.

A territorialidade de Brejo dos Crioulos, referência primeira sobre a qual a identidade se constroi, conjuga a história de conflitos entre formas de apropriação e ocupação da terra,

¹¹ Cândido (1964:44) conceitua bairro rural como uma estrutura mínima de sociabilidade, através do agrupamento de famílias, vinculadas pelo sentimento de localidade, pela convivência, pelas práticas de auxílio mútuo e pelas atividades lúdico-religiosas. As habitações às vezes próximas sugerem um povoado e, às vezes, esparsas, não permitem à primeira vista perceber sua unidade., expressada pelos aspectos referidos.

em que princípios organizativos diferenciados se chocaram. De um lado, uma lógica cujo homem é o objetivo e de outro, uma lógica em que a riqueza é o leit-motiv que engendra as práticas de homens socialmente fragmentados¹². Ou de outro modo, uma sociedade que estruturou suas relações sociais a partir do dar-receber-retribuir e outra sobre o contrato mercantil entre as partes¹³.

Nesse espaço, justapõem-se o território de famílias de trabalhadores rurais negros, que se aglutinam em pequenas propriedades e o território de latifúndios especulativos em cujos pastos se encontram escassas cabeças de gado bovino. Em seu entorno, encapsulados por esses enormes vazios produtivos, diversos outros grupos, pertencentes ao mesmo universo cultural, contrapõem-se adscritivamente aos *morenos*, apesar de compartilharem com eles uma condição comum, a camponesa.

Na cosmovisão camponesa¹⁴, a terra não sendo mercadoria, mas espaço onde se constrói física e socialmente o mundo, o direito sobre ela é conquistado pelo trabalho, subsumindo assim, a ordem econômica sobre a ordem moral. Centrado na família, o mundo camponês se organiza a partir do trabalho de seus membros, articulados em coletivismo interno e externo, já que cada unidade familiar não é uma unidade isolada. Através de relações de parentesco, amizade e compadrio, ela se articula com outras unidades familiares no interior de uma comunidade, que em parte as subordinam. Por serem membros dessa unidade social mais ampla, a terra de cada família constitui-se parte de um território comum, base material de

¹² Marx (1975) aponta a existência de lógicas diferenciadas das produções não capitalistas e da produção capitalista, objetivando o homem ou a acumulação de riqueza, respectivamente.

¹³ Mauss (1974) estudando as formas de contrato entre os homens possibilita pensar a existência de sociedades organizadas diferenciadamente a partir do tipo de relações contratuais estabelecidas entre seus membros.

¹⁴ Diversos autores têm realizado discussões sobre o mundo camponês procurando elucidá-lo. Remeto o leitor a Bourdieu (1980), Leach (1968), Tepicht (1973), Velho (1972), Wolf (1976), Woortmann E. (1995) e Woortmann K. (1990).

sua identidade social e que possibilita a seus membros organizarem-se contrastivamente frente a outros grupos.

Bourdieu (1972 b) advoga a integração da família camponesa a uma tradição, na qual a ação econômica é orientada em direção a um por vir. Essa tradição sustenta e é sustentadora do trabalho familiar. Organizada enquanto uma hierarquia que engloba os indivíduos em seu todo, a família camponesa participa de uma economia em princípio, não centrada no dinheiro. Sendo este um elemento externo ao seu sistema, nele penetra do exterior, introduzido pela economia englobante. Para Mendras (1978), o dinheiro constituindo-se um patrimônio enquanto resultado final de atividade econômica da família, é elemento substituível por outros elementos. Estes, como parte de uma lógica diferenciada da lógica do sistema capitalista, são conservados por sua existência em momentos de crise. O dinheiro não é um capital e muito menos um lucro. Há outras dimensões do campesinato que não serão aqui tratadas.

A presença dessas famílias *morenas*, entre extensas áreas de muito pasto e pouco gado, chama a atenção e remete à uma trajetória histórica comum que fala de escravidão, quilombos, igualitarismo, reciprocidade, comunidade, *domesticação do sertão*¹⁵, conflitos, expulsões, resistência, lutas e marginalização: trajetória comum às comunidades negras rurais espalhadas, enquanto organizações negras, em espaços sociais brancos.

Neste capítulo procurarei fazer uma descrição da trajetória do grupo, desde sua instituição como uma unidade no interior do *campo negro da Mata da Jaíba* até os dias atuais, buscando elucidar sua identidade, os conteúdos que lhe informam e o seu processo de emergência no cenário local e regional. Procuo abordar dimensões da vida social do grupo para expor esse processo. Assim, após uma sintética visão da história regional, busco descrever

¹⁵ Pimentel (1997), ao estudar a festa de peão de boiadeiro em Pirajuba, Triângulo Mineiro, conceitua o processo de modernização das relações de produção ocorridas no interior do Brasil como sendo o processo de domesticação do sertão.

a história local utilizando narrativas atualizadas pelos membros dos grupos familiares. Suas reelaborações é congruente com a reafirmação, sempre necessária, da legitimidade da mesma. Vêm-se como detentores de um patrimônio físico e sócio-cultural construído desde o passado pelo conjunto dos indivíduos que compartilham a trajetória comum. Faço uma brevíssima incursão nas dimensões da produção da vida do grupo, como estratégia que busco para viabilizar ao leitor elaborar uma compreensão melhor informada de suas vidas.

Aponto, então, narrando o processo social a que se subordinaram ao perderem sua autonomia frente à sociedade englobante. Abordo também as representações que subjacentes aos discursos que as sociedades municipal e regional construíram para atualizar a identidade do grupo, são focalizadas nas práticas sociais inerentes ao *habitus* do grupo¹⁶. Estas erguem-se como *fronteiras* que comunicam sua particularidade social¹⁷. Recorro ao artifício de articular a sua trajetória histórica por meio de três categorias temporais inerentes à sua concepção de tempo, socialmente construídas e que expressam, além das relações sociais historicamente dadas no período ao qual se referem, também às condições de reprodução social do grupo: *tempo da fatura*, *tempo dos fazendeiros* e *tempo da penúria*.

A produção material atual da vida dos *morenos*, como em tantas outras comunidades de trabalhadores rurais, detentores de recursos escassos para uma mão-de-obra abundante, gira, por um lado, em torno da produção de subsistência e a produção de feijão para comercialização no mercado regional e, por outro, do oferecimento da força-de-trabalho no mercado agro-pecuário nacional entre março e setembro, ou regional, em períodos de curta duração, entre setembro e março. No interior do grupo categorias sociais organizadas

¹⁶ Bourdieu (1972 b) conceitua *habitus* como sendo um sistema de disposições socialmente construídas que, enquanto estruturas estruturadas e estruturantes, constituem o princípio gerador e unificador do conjunto de práticas e ideologias características de dado grupo social.

¹⁷ Barth (1969) trabalha a identidade de grupos étnicos, focalizando-a como estratégia que sujeitos políticos utilizam para defesa de si. As fronteiras constituem-se os mecanismos através dos quais atribuições, adscrições e interações, delimitam e organizam sua ação política.

hierarquicamente, desenvolvem práticas sociais diferenciadas para a reprodução da produção. Os *fracos*, devido à escassez da terra em cada unidade familiar, além de cultivarem as terras que ocupam no território comum buscam realizar, através da subordinação no interior do grupo mais amplo, por relações de parceria, o cultivo em terras de famílias que necessitam da internalização de mão-de-obra externa para reproduzir-se. Os *fortes*, cujos filhos migraram permanentemente, só permanecendo no patrimônio familiar o herdeiro (primogênito ou ultimogênito), devido à escassez de mão-de-obra, recorrem à parceria para reproduzir sua produção.

A migração, mecanismo social necessário para a reprodução do grupo, organiza-se por meio de duas modalidades: migração permanente principalmente para cidades paulistas – Osasco, Barueri e Baixada Santista; e migração temporária, sazonal, para captação de recursos financeiros necessários à reprodução da família. Há deslocamentos para o mercado agropecuário regional e nacional e para São Paulo onde também se busca o acesso a tratamento de saúde. A partir da migração, permanente ou sazonal, a comunidade do *morenos* espraia-se para outros territórios além da localidade natal. O que nos permite pensar a existência de uma comunidade ampliada, multilocalizada e, até mesmo, imaginada. Tal perspectiva, importante para se compreender a identidade morena, será discutida no epílogo quando estivermos enfeixando as questões tratadas no corpo da dissertação.

Em seu sítio, o grupo familiar mais amplo distribui-se em seu interior, pela alocação de seus membros em pequenas parcelas, que a cada nova geração fragmenta a parcela da geração anterior. Cada unidade familiar organiza a parcela que usufrui entre terra de roça, quintal, mangueiro ou solta e caatinga, sobrepondo categorias de terra transformadas pelo trabalho com categorias de terras a serem transformadas por ele. A articulação das diversas áreas internas ao sítio familiar pode ser compreendido pela discussão feita por Woortmann E. em

algumas de suas obras, porém remeto o leitor para aquela em que se encontra sintetizada toda a discussão anteriormente desenvolvida, *O trabalho da terra*, onde se aborda a lógica e a simbólica da lavoura camponesa (1997).

Na distribuição das atividades da família, no plano ideal cabe ao homem o trabalho na roça e a criação dos animais – bovinos, equinos e suínos e à mulher a educação dos filhos, os cuidados com plantas no quintal e com as criações de pequeno porte, bem como a lide da casa. Devido à migração necessária à reprodução familiar, as mulheres passaram a desenvolver trabalhos tipicamente masculinos tanto no seu sítio quanto nos lugares para onde se deslocam, às vezes, sazonalmente.

O processo de aumento demográfico da população interna a cada sítio familiar tem provocado paulatinamente a inviabilização da reprodução de cada unidade no interior do território corporado¹⁸. A imobilização da terra provoca conflitos entre indivíduos pertencentes a um mesmo grupo familiar ante a possibilidade de que pessoas externa não possuidoras de terras, recorrendo ao endividamento de parentes, possam apropriar-se de qualquer parcela do território familiar.

O grupo tem desenvolvido práticas necessárias à sua reprodução, buscando viabilizar internamente a sua continuidade histórica pela distribuição de bens escassos. Seja através de pagamento por serviço prestado aos aposentados, seja por ajuda dos parentes em diáspora e ainda, pela realização de rituais - pagamento de promessas e festas¹⁹. Externamente atuam no

¹⁸ Território corporado é a parcela de terra pertencente ao conjunto da família. A terra é um bem familiar inalienável, não sendo mercadoria disponibilizada externamente. Sem ela, a família perde a condição de se reproduzir enquanto grupo camponês, que detêm um mínimo de autonomia na sua reprodução.

¹⁹ Queiróz (1983) estudando a comunidade negra de Ivaporunduva, no vale da Ribeira, aborda o mutirão, dentre outras práticas coletivas, como um mecanismo de distribuição equitativa de bens escassos, através do qual o grupo procura manter o igualitarismo entre seus membros, para garantir a sua continuidade como grupo. Essa parece ser a perspectiva da realização de rituais coletivos encontradas no médio Arapuí, principalmente aqueles realizados em fevereiro. Período em que a maioria da população ainda não migrou sazonalmente. Parentes na diáspora são os maiores patrocinadores de tais rituais. O sistema ritual será abordado no segundo capítulo.

sentido de capturar benefícios distribuídos pelos organismos de Estado – cesta básica, por exemplo -, pela Igreja Católica através de recursos do Misereor – ajuda alemã para o catolicismo do Terceiro Mundo e por organizações da Sociedade Civil. As práticas externalizadas tem levado os grupos familiares a disputarem politicamente entre si o acesso a tais benefícios . As disputas pelos mesmos têm provocado distanciamento no interior do conjunto desses grupos sem significar, entretanto, rupturas irreconciliáveis.

Atualmente há duas dimensões de suas vidas que lhes permitem ultrapassar as práticas que os distanciam e os congregam em torno de uma prática comum, os rituais festivos, estruturados com lógica própria dentro do catolicismo popular²⁰, e os sonhos de um por vir, em que seja reposta a condição em que viviam, propiciada pelo acesso à terra que trabalhada produz riqueza. Ideologicamente partilham com os movimentos sociais de trabalhadores sem terra a concepção de que terra é para aqueles que nela trabalham. Ideologia que fundamenta seus sonhos de retomarem a terra que pertenceu aos antepassados, mas, ante a memória de violência, dor e separações a que foram submetidos, alienam-se da possibilidade de recorrerem aos seus direitos, como posto no Artigo 68 das Disposições Transitórias da Constituição Federal de 1988.

Estariam nessa caso abrindo mão do que a sociedade brasileira lhes pede para atualizar, a representação legítima do sujeito heróico dos quilombos? Responder afirmativamente é aliená-los da sua realidade de luta e resistência, até mesmo armada, contra a sociedade que os encapsula no sertão Norte do Gerais. Sua especificidade informa que quilombos não eram apenas aqueles como o de Palmares, a ícone dos quilombos no Brasil, mas que há formas diferentes de se fugir às garras do sistema escravista. A invisibilização permanente seria uma

²⁰ O segundo capítulo será dedicado à descrição e análise de uma festa tradicional do grupo, interpretando-a como espaço onde o grupo se renova, através de ritual de agregação, dentre outras coisas, quando também é colocado à mostra, estratégias para a sua reprodução social.

delas, principalmente se se ocupam um lugar geo-politicamente marginal aos interesses da coroa e distanciado do aparelho repressor.

A maior luta que travam historicamente, é aquela contra a moderna sociedade que os encapsulou, subordinando-os e estrangulando as condições de reprodução independente de sua vida material. Os latifundiários-fazendeiros tem lhes cerceado sonhos de um por vir melhor, mantendo-os atemorizados ante qualquer possibilidade do retorno de uma nova era de violência que os exproprie das condições mínimas de sobrevivência atualmente vigentes. As ameaças de retaliação feitas por alguns fazendeiros da área tem funcionado como uma camisa de força imaginada, imobilizando-os.

Uma rápida visão histórica

A margem direita do rio São Francisco, onde se localiza a área em estudo, teve sua ocupação, povoamento e estabelecimento de atividades produtivas, a partir da ação de apreção de índios e extermínio de quilombos. Viana (1935), historiador baiano que desenvolveu estudos acerca do processo de ocupação, povoamento e desenvolvimento do sudoeste baiano e do sertão Norte dos Gerais, informa que:

“No meado do Século XVI, ao mesmo tempo que o governo combatia os índios confederados que ameaçavam aniquilar o esforço colonizador, mormente no São Francisco, *negros aquilombados*, mamelucos e bandidos espalhados pelo interior da Bahia²¹, infestavam as estradas, atacavam as fazendas, roubavam os gados, trazendo as populações em sobressalto; o que infelizmente continuou até que, por muito reclamado, se voltaram as vistas da Coroa para este estado anômalo... Afim de assegurar a ordem... foi nomeado Mestre de Campo e Regente do São

²¹ Nesse período a região era subordinada a Bahia e a Pernambuco, pelo lado direito e esquerdo do rio São Francisco, respectivamente.

Francisco, Antônio Guedes de Brito, dando-lhe cento e sessenta léguas de terras a serem contadas do Morro do Chapéu até as nascentes do rio das Velhas... Mas, infelizmente, morreu antes de finalizar a jornada e mal concluída a empresa. A dissolução de sua tropa deu ânimo a novas tropelias, porém, não se findava o século e Mathias Cardoso, terminada a campanha do Norte, vinha estabelecer-se próximo á foz do Verde Grande, levantando seu Arraial, que foi como a guarda avançada, a sentinela permanente da paz” (pp. 49-50, grifos meus).

Com a fixação de Mathias Cardoso de Almeida nas margens do rio São Francisco e de diversos membros de seu grupo em vários pontos desse território, foram implantados na região os *currais de Minas*, descritos por Antonil em fins do Século XVII, e que foram responsáveis pelo abastecimento de gêneros alimentícios das minas. Anastasia (1983) ao realizar estudo comparativo entre a economia da zona mineira e a economia do sertão agro-pastoril do São Francisco, afirma que essa região teve peso econômico significativo, realizando acumulação interna de capital em detrimento da ordem pública administrativa verificada nas áreas mineradoras. Os potentados regionais por se negarem a ser incorporados na ordem político-administrativa, revoltaram-se em 1736²² e, ao serem vencidos pelo poder militar governamental, tiveram suas atividades desarticuladas e legaram à região, estagnação econômica e isolamento da área de maior visibilidade, a mineradora. Tal isolamento, pode ser atestado pela escassa documentação produzida no período colonial e existente no Arquivo Público Mineiro, com referência a essa região agro-pastoril.

Mata-Machado (1991) afirma serem as regiões com atividades produtivas voltadas para o abastecimento interno do país, pouco conhecidas nas ciências sociais brasileiras. Estas deram primazia ao conhecimento das áreas cuja atividade produtiva estivesse vinculada ao mercado

²² Schettino (1995) discutindo os fundamentos simbólicos que informa a construção do Sertão Mineiro, refere-se aos Motins do Sertão. Remeto o leitor para os trabalhos de Mata-Machado (1991) e Anastasia (1983) que também discutem aspectos referenciados nesses conflitos que subordinando os sertanejos pela força possibilita a constituição de Minas Gerais.

externo, o que não foi o caso do sertão Norte do Gerais. Em seu estudo, ele procura analisar o processo sócio-econômico e político-cultural do Noroeste sertanejo, parte da região aqui em apreço. Ele informa que após a desarticulação do poder dos potentados nas primeiras décadas do Século XVIII até a década de trinta do Século XX, através do gado criado extensivamente nas fazendas e a produção de grãos dos pequenos produtores, a economia regional contribuiu para o abastecimento do mercado interno. Em alguns momentos nos Séculos XIX e XX, a produção de algodão ou de látex de mangaba e maniçoba possibilitaram a conexão da atividade produtiva regional ao mercado externo. Entretanto, tais atividades esporádicas não produziram grandes transformações na sociedade regional.

Cardoso (1996), ao estudar a dinâmica das transformações espaciais dessa região, aprofundando o estudo do autor anteriormente citado, informa que com a construção da estrada de ferro ligando o Centro-Sul ao Nordeste pelo sertão Norte do Gerais e interior da Bahia, a sociedade regional sofre transformações que a partir de mil novecentos e trinta mudaram sua relação com o restante do país. Se desde o início do Século XVIII a região estivera relativamente isolada da economia nacional, a partir da interligação ferroviária inicia-se o processo de modernização da economia regional.

Utilizando a conceituação de Pimentel (1996), chamarei a esse processo de modernização da economia do sertão Norte do Gerais de *processo de domesticação do sertão*. Diferentemente dele, procuro enfatizar a trajetória da subordinação vivenciadas por uma das unidades do *campo negro da Mata da Jaíba*, pari passu à reorganização político-social das camadas superiores da sociedade regional. Focalizo os *morenos* de Brejo dos Crioulos, abordando o processo a que foram submetidos às relações de poder da sociedade regional, sofrendo processo de mudança comum às sociedades tradicionais brasileiras que se modernizavam.

Nos anos sessenta deste século, como parte da área do Polígono das Secas, a região Norte do sertão do Gerais, é anexada a área de atuação institucional da Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste – Sudene. A partir de política federal houve a disponibilização, via incentivos fiscais e financeiros, de grande aporte de recursos que possibilitaram a modernização de estrutura sócio-econômica e político-cultural regional. A expansão das relações capitalistas de produção apoiadas nas ações governamentais propiciaram: a mercantilização da terra, a transformação da fazenda em empresa rural passível de investimentos e financiamentos incentivados, a industrialização de algumas cidades regionais e a implantação de projetos de irrigação tanto institucionais (Jaíba e Gorutuba) quanto privados. E, devido a expulsão de imensos contingentes de pessoas, um intenso fluxo migratório para as principais cidades da região e do país, conforme informa Luz et alii (1991), em estudo sobre os ecossistemas regionais.

Simultaneamente a esse processo econômico, a cultura e a sociedade regional transformam-se paradigmaticamente, pelo abandono de princípios de solidariedade sócio-econômica entre estratos da hierarquia - coronel e sua clientela que se confronta, em cada município com outro coronel e sua clientela, formando facções políticas -, para uma solidariedade intraestrato social - criação das sociedades rurais nos principais municípios e a cooperativa de produtores rurais de Montes Claros que inicialmente abarcava toda a região -. Carneiro et alii (1992) apresentam esse processo nos estudos em que focalizam as transformações culturais aí verificadas.

A cultura regional, construída na conjugação da lógica mercantil dos grandes fazendeiros com a lógica da solidariedade e reciprocidade dos pequenos sitiantes, como discutida por Costa (1997), ao contato com um modo de vida urbano, próprio das relações de produção que penetraram e se expandiram pela região, urbaniza-se. Houve uma ruptura no

universo regional relativamente homogêneo e rural, propiciando o aprofundamento de diferenciações micro-regionais.

O Tempo da fartura

O *campo negro da Mata da Jaíba*, a partir dos anos quarenta, passou a ser domesticado e começou a ser descortinado em cada uma das unidades que o constituíam, tornando-se em sua totalidade, visível à sociedade regional. A partir desse momento os conflitos entre fazendeiros e comunidades negras tornam-se uma constante. No demarcho antropológico, recorre-se à estratégia de se discutir o macro-sociológico a partir de uma realidade micro-sociológica. Nessa perspectiva, busco discutir o *campo negro da Mata da Jaíba* evidenciando Brejo dos Crioulos, a unidade que atualiza seu habitus social através de práticas próprias. Recorto a vida social dos *morenos*, discutindo sua identidade, as fronteiras que a informam, as representações internas e externas inerentes aos discursos que focalizam seus membros e as estratégias a que recorrem para manter sua continuidade enquanto grupo.

Quanto à nomeação da localidade não foi possível saber a sua origem. Entretanto, Price (1996) informa que as comunidades negras geralmente possuem uma nomeação externa, dada pela sociedade englobante e uma nomeação interna dada pelo próprio grupo. No caso da unidade social que busco aqui descrever, a denominação não informa mais a realidade vivida no princípio do século, contudo tornou-se um texto nativo cujo conteúdo torna aparente a unidade que agrega os diversos grupos familiares existentes no médio Arapuim e que será discutido posteriormente.

Brejo dos Crioulos foi, como as outras localidades componentes da grande unidade negra da Jaíba, um reduto onde conviviam índios e negros, conforme o mito de fundação retido na

memória coletiva de seus moradores. Essa memória, composta de elementos fragmentados guardados no interior de cada grupo familiar, constitui-se aquilo que Borjas (1995) definiu como comunidade de memória²³. Ela é apreendida pelos mais novos nas conversas intergeracionais e compartilhada intrageracionalmente, conforme afirmado por um dos informantes:

“A origem do povo daqui, foi com pessoas que fugiram e que para cá vieram. Isso não foi do tempo da gente não. *Mas sempre, as coisas antigas, dos mais velhos passam para os mais jovens, para os mais novos e vai prosseguindo*” (Mamédio, Cabaceiros, grifos meus).

Conhecedores que são de sua história, os grupos seletivamente compartilham, aos estranhos, como o pesquisador que busca apreender suas trajetórias, apenas aquilo que reforça a sua posição atual no mundo: descendentes de homens e mulheres que, vivendo nas margens do ribeirão Arapuim, são proprietários de glebas de terra adquiridas no *tempo da divisão*, como tratarei em seguida. Para as gerações atuais, faz-se necessário atualizar o vínculo dos mesmos com aqueles que adquiriram a condição que lhes dá o direito de permanecerem na terra. Assim, legitimam com relação ao exterior a tenência da terra por possuírem um título cartorialmente documentado, enquanto internamente enfatizam a descendência comum no contexto mais amplo e o trabalho nele alocado no interior de cada parcela familiar.

Aspectos inerentes às lógicas que se articulam atualmente em sua concepção de mundo e que expressam uma concepção internalizada – a *literacy* – contraposta à lógica ainda vivenciada fragmentariamente – a *orality*²⁴. Referenciam permanentemente seus vínculos de parentesco, no

²³ Comunidade de memória é uma atualização da categoria “memória coletiva” de Halbwachs. Ela “opera nos grupos humanos cujos indivíduos se conectam entre si e geram uma rede referencial, espacial e temporal, onde compartilham, como um todo o repertório de experiências acumuladas, através de múltiplos meios. Seus membros adscrevem-se nesse todo através de um interjogo que lhes permite particularizarem-se dinamicamente, abrindo a comunidade de memória a um processo de construção intrageração e intergeração” Borjas (1995: 23).

²⁴ Ong (1982) aborda a mentalidade subjacente à tradição oral e à tradição escrita existentes em sociedades humanas e afirma que cada uma articula estruturas sociais, econômicas, políticas, religiosas e outras. A lógica da *orality* organiza o mundo a partir da palavra do homem, que a tudo nomeia e que lhe dá poder. Manter a

sentido de descendência, com os fundadores dos *troncos familiares*²⁵, que congregam presentemente os seus descendentes, na sua relação com o mundo externo. Assim, os fatos a serem selecionados devem falar dessa geração, não importando as estórias anteriores:

“Meus bisavô quando aqui chegou, encontrou um grupo de crioulos, todos bravos e aí eles foram *amansando-os*” (Seu Nego, Araruba, grifos meus).

Essa interpretação também nos permite pensar o *processo de domesticação* aqui descrito não apenas como o processo de subordinação da comunidade negra à sociedade englobante, mas também a ação de subordinação das gerações de ex-escravos, que viviam livremente no *campo negro da Jaíba* ao fugirem da propriedade do senhor, pelos ex-escravos que, libertos pela lei de 1888, se fixaram nas muitas localidades aí existentes.

“Meu avô falava que eles *vieram do Gurutuba*. Minha mãe e os irmãos de minha mãe. Eles fundaram aí. Alguns, os mais novos vieram numa bruaca. Eles os *trouxeram* pra cá. Aqui, minha mãe e eles foram *recriados, casaram e constituíram família*. Minha mãe, o Velho Venço, que era irmão dela, o Velho Tibúrcio, o Velho Gregorão. Comadre Maria, que era irmã dela, Firmina, essa Rosa. Todos daí. Depois eles se *esparramaram por aí*, para o rio Verde, outro pra cá. E ficaram só minha mãe, o Velho Venço e o Velho Tibúrcio” (Pedro, Caxambu, grifos meus).

“Meus bisavôs, num tempo de muita fome, eles *vieram fugindo*, pra cá. Vieram do Gurutuba. Aí eles se *esparramaram* pela beira do ribeirão, ficou um aqui, outro acolá. Eles produziram as famílias deles por aqui. Meu pai mesmo, ele ficou ali, mais para cima no ribeirão. Foi ali que ele produziu a família dele” (João Gueré, Araruba, grifos meus).

“Sei que meu pai, mais os irmãos dele, junto com o Velho Galdino, eles vieram de... de... de onde é mesmo, Pedro? Parece que *vieram do Gurutuba*. Eles vieram *escondidos*. Chegaram aqui e constituíram família. Tinha as *famílias antigas* e eles foram *fazendo ajustamento*. *Trataram uns com os*

palavra dada é estratégia necessária para manter sua honra e seu prestígio. Enquanto a lógica da *literacy*, dependente do texto escrito, transformou a consciência do homem e provocou desenvolvimentos nas diversas dimensões da vida individual e social.

outros. Fizeram uma misturada danada aí. As famílias deles nasceram por aqui” (Catarina, Caxambu, grifos meus).

Vindos de um lugar de penúria, fugindo de algo, mormente da fome, as pessoas da geração que o grupo atualmente escolheu como instituidores da comunidade, necessitavam estabelecer vínculos com os que aí já se encontravam – as famílias antigas acima referidas - ou com aqueles, que como eles, em momentos diferenciados chegaram fugindo da escravidão ou da fome. Estabeleceram relações através de alianças e organizaram a vida no território onde se fixaram e alocaram seu trabalho transformando a terra solta em seu patrimônio. Posteriormente desenvolvo com interpretações nativas as concepções sobre a terra subjacentes à cosmovisão que possuíam e que se confronta com as concepções trazidas de fora por aqueles que os expropriaram e subordinaram social e economicamente.

Retomaremos, mais adiante, os vínculos que possibilitaram a organização do grupo e que estruturam a vida social aí vivenciada. As primeiras casas foram construídas utilizando as madeiras da mata e a terra do próprio local onde se erguiam. Recorriam à técnica do *enchimento* e as muitas tabuas das margens das lagoas para cobertura, ou, em formato circular, utilizando madeira, tabuas e barro. Conhecedores de técnicas para construção de equipamentos de beneficiamento da produção, ergueram engenhos, alambiques, rodas de farinha e olarias. Dividiam-se na realização de tarefas especializadas, trocavam dias de serviço quando necessário. Após 1888, os moradores recém chegados, aos poucos foram derrubando a mata e transferindo a localização das casas, que situavam-se bem próximas à margem do ribeirão, para as encostas e um pouco mais distanciadas do curso d’água, local onde hoje estão situadas as casas em que seus descendentes residem.

²⁵ Sobrenome é concebido como um “tronco”, consistindo em conceito nativo que expressa a árvore genealógica que conecta todos os membros descendentes de um antepassado comum.

Mas retomemos o mito de origem. Recorro à narrativa de um dos moradores, que tendo nascido em outra localidade, nos anos cinquenta – por ter parentes em Furado Seco - transferiu moradia, junto com sua mãe e esposa, para o território *moreno*. Sua interpretação reforça a informação anterior da existência de indivíduos aí residindo antes do fim do sistema escravocrata. Sendo um *fazendeirinho* não necessita fixar-se na figura do pai, como adquirente da propriedade, já que a mesma constitui-se em bem adquirido como fruto do seu trabalho²⁶. É como fazendeirinho, possuidor de certo capital econômico e social, no sentido dado por Bourdieu (1982 b) – patrimônio de relações sociais acionáveis em benefício das estratégias projetadas pelo sujeito em questão – no nosso caso, um filho advogado, um filho vereador e um genro engenheiro.

“No tempo dos *pretos*²⁷, aqui era um *quilombo de crioulos*. Aqui era desabitado, só tinha um índio velho. Um tal de Arapuí já vivia por aqui. Por sua causa tem o nome de Arapuim. Mas o nome é errado, porque o nome é Arapuí. Esse índio habitava aqui na margem desse rio, desde o rio Verde até as suas cabeceiras. Então, ficou o rio com esse nome. Agora, o povo foi chegando e pôs o nome próprio, primitivo daqui, Brejo dos Crioulos.... Aqui era um quilombo, veio preto da Bahia, de Espinosa, dessas cidades antigas, baianas, antiga Vila do Urubu, de Grão Mogol. Vieram, ninguém sabe. Então *fugiam de casa, formavam aqueles quilombos de pretos e iam pra esses lugares onde tinha epidemia, que ninguém queria morar. Nesses desertos*. Eles chegavam e ocupavam. Assim é que eles chegaram aqui, como chegaram nos lugares por aí afora, no meio da *Mata da Jaíba*. Meu pai veio do Gorutuba. Meu pai veio por aqui em 1890, mas *já estava aqui* um bocado de crioulos. Ele veio para cá porque tinha um irmão aqui, que tinha vindo muito antes.... Da Bahia vieram uns crioulos que habitaram aqui. Porque tinha uma tradição aí, desse povo da

²⁶ *Fazendeirinho* é categoria para nomear camponeses que não são considerados *fracos*. Na hierarquia social mediam fazendeiros e camponeses *fracos*, condição semelhante aos *sitiantes fortes* de Lagoa da Mata descritos por Woortmann, E. (1995). Possuem certo capital econômico e não se utilizam do sistema de parceria com os trabalhadores que cultivam suas terras, mas realizam pagamento à mão-de-obra necessária para o cultivo de todas as suas terras agricultáveis.

Bahia, de Espinosa, de Monte Alto, Monte Azul, de Malhada, para o centro da Bahia, desses filhos da Bahia. Já tinha alguns aqui” (Clemente Batista, Cabaceiros, grifos meus).

Nas margens do médio Arapuim, as condições favoráveis para a reprodução da vida, tradicionalmente organizada, possibilitou a homens e mulheres a instituição de uma comunidade, que tende ao igualitarismo, apesar das disputas existentes e à fraternidade por se reconhecerem participantes de uma mesma trajetória histórica. Princípios que constituem a base do seu ethos social. Fixados nesse território apropriável pelo trabalho, estabeleceram relações de troca, como na perspectiva levi-straussiana, trocando bens matrimoniais - as mulheres -, bens econômicos e bens simbólicos. E instituíram uma vida, vivida em abundância. Numa dinâmica endógena, estabeleceram vínculos uns com os outros, unindo as diversas famílias existentes na área. As categorias que utilizam para nomear-se referenciam, emblematicamente, os troncos familiares existentes em cada localidade. Assim, *macacos* uniram-se a *queixadas*, *unhas pretas* a *rola sabugos*, *guerés* a *cabaceiros*, *cachoeiras* a *cabeças altas*, *pijiti* a *cabaceiros* e muitos outros arranjos interfamiliares.

Estas categorias denominadoras dos grupos familiares ou locais expressam os vínculos da família à localidade de origem antes da migração do século passado (*macacos* e *cachoeiras*) e a característica de cada grupo (*queixadas* – andam sempre juntos, *unhas pretas* – unhas sujas de terra, *rola sabugos* – brigas constantes entre eles, *guerés* – jandaia barulhenta e/ou pessoa faladeira, *cabaceiros* – local de muitas cabaças, *cabeças altas* – altos e andam com a cabeça erguida, *pijiti* – onomatopaico do barulho feito na banca de jogo de dados por aquele que recebeu o apelido. Entretanto cada unidade mantém independência administrativa em relação aos outros. Há divisões internas, no interior do grupo corporado ou tronco familiar, devido à posição de cada indivíduo em relação ao ancestral.

²⁷ Preto é a nomenclatura dada aos escravos, enquanto crioulo categoriza homens libertos da escravidão e

Essa é uma sociedade cuja liderança expressa-se mais como uma autoridade moral que como autoridade política que intermedia conflitos entre indivíduos do seu tronco familiares. Exogenamente buscaram estabelecer vínculos com outros grupos sociais, constituintes do *campo negro da Mata da Jaíba*, através do compadrio, dimensão inerente às relações estruturais do grupo e que não será aqui trata, apesar da referência constante.

Assim, os vínculos instituidores da organização social, casamento e compadrio, propiciaram a integração dos diversos grupos familiares numa só unidade, *Brejo dos Crioulos*. Através das relações estabelecidas com outras unidades sociais, Limeira, Furadão, Cachoeirinha, Rio Verde, Lagoa Grande, Agreste, Morro Preto, Jatobá Torto, e tantos outros, apoiaram-se mutuamente formando uma rede de relações acionada quando necessário e, ainda hoje, permanentemente, atualizada. A estrutura social articulava relações internas ao conjunto dos grupos familiares, através de casamentos e compadrios e relações externas com outras comunidades negras, seus aliados em quem buscavam apoio quando necessário, através do compadrio. Entre os aliados externos, também negros, houveram alguns que se apossaram de maiores extensões de terra na área circunvizinha e com o passar do tempo, afazendaram-se. Dentre eles, Simão da Costa Campos, um negro vindo da Bahia, que possui papel de destaque na vida do grupo por sua atuação política.

A vida social do grupo processou-se articulando a produção agrícola, basicamente, feijoa ou fava, arroz, milho, cana, mandioca e algodão plantados nas terras da vazante circundadas com cercas protetoras; a criação de animais soltos nas encostas e na mata, bovinos, porcos e galinhas; a pesca nas lagoas e ribeirão e a caça nas matas que envolviam a localidade. Parte da produção agrícola era processada e transformada para a produção de rapadura, cachaça, farinha de milho e de mandioca, bem como tecidos para confecção de

vivendo “tribalmente”.

mantas e roupas. A vestimenta usada pelas mulheres nesse período nas diversas unidades do interior da *Mata da Jaíba*, continuam a ser confeccionadas entre os gurutubanos, grupo de negros expropriados de sua terra para implantação de projeto estatal de irrigação e residentes atualmente na periferia de Janaúba. Tais vestimentas são comercializadas no mercado regional, sendo cobiçadas por sua qualidade e beleza.

O ciclo produtivo anual conjugava o cultivo de arroz no brejo no período chuvoso e o plantio de feijão nas terras da vazante no período seco. O arroz era produzido no brejo de setembro a fevereiro. Eram realizadas duas colheitas do mesmo plantio, devido à umidade do solo que possibilitava uma segunda colheita – a *soca*. Na sua limpa, nos meses de fevereiro e março, as noites eram animadas com rodas de batuque, quando homens e mulheres, rodopiando em saltos, ao som de palmas e tambores, festejavam a si mesmos e a fertilidade das plantas e dos homens. No ciclo da chuva plantavam milho, mandioca, cana e algodão nas encostas. O feijão era plantado a partir de maio. Em junho e julho o *engenbo era colocado para cantar* e a cana era transformada em rapadura e cachaça; com a mandioca e o milho produziam-se farinhas, beijus e goma para consumo familiar.

O excedente da produção era comercializado para alguns fazendeiros-comerciantes em São João da Ponte e Campo Redondo que sendo compadres tinham a primazia na compra dos produtos cultivados e criados, e que concentrando parte da produção camponesa do município, constituíram processualmente grandes fortunas. Concomitante à acumulação de riqueza por parte de algumas famílias, foi-se estabelecendo o capital social e político que alguns desses fazendeiros, notadamente membros da família Campos, acumularam internamente ao município. Esse capital acumulado proporcionou aos mesmos tornarem-se lideranças regionais, principalmente Simão da Costa Campos, na primeira metade deste século e seu filho Olímpio Campos como seu herdeiro político. Seu domínio, coronelisticamente estruturado,

assentava-se no apoio da parentela, como discutido por Pereira de Queirós (1976) que a compreende como a articulação de famílias aliadas, por um lado através do casamento de descendentes do coronel com membros das famílias abastadas e, por outro lado, com outras famílias, principalmente camponesas, pelo compadrio, por meio de relações hierarquizadas de patronagem.

A partir do relato de atualização de lealdade a Simão Campos, sessenta anos depois do estabelecimento de um contrato de mutualidade entre o mesmo e os membros do grupo de *morenos* do Brejo dos Crioulos, descrito a seguir, procuro discutir as relações estabelecidas entre as duas partes, o coronel e seu compadre. Necessário frisar que a assimetria da relação vai sendo construída processualmente, já que no momento do estabelecimento do compadrio Simão Campos não se diferenciava dos outros moradores da área. Aos poucos, por sua trajetória própria, acumula riquezas e se faz estruturalmente diferenciado, fixando-se com a família no, então, povoado de São João da Ponte.

Antes gostaria de trazer à cena a discussão feita por Campbell (1970) sobre a patronagem, ou seja, relações sociais vinculando desigualmente indivíduos que, no interior da comunidade Sarakatsani ao Norte de Corinto, na Grécia, são portadores de condições materiais igualitárias. Após estabelecimento da relação, tornam-se desiguais pela investidura de papéis assimétricos – patrão/cliente, através do parentesco espiritual, da amizade e da entrega de presentes, no sentido da concepção maussiana de dádivas.

O estabelecimento de relação hierárquica entre tais categorias pressupõe a subordinação do cliente ao seu patrono, viabilizada pelo primeiro enquanto estratégia para proteção de sua família, de sua vida e do modo próprio de vida através de acordos com várias pessoas e grupos na aldeia, na cidade e no Estado, que lhe possibilitem condições de defender seus interesses. Em essência, a patronagem expressa uma relação contratual, viabilizada pela

cooperação entre as partes contratadas, em que serviços de várias espécies são trocados e considerados²⁸.

A relação patrão-cliente, substância da patronagem enquanto instituição social, envolve mais que troca de favores, ela estabelece uma sociabilidade assimétrica em que o prestígio de ambos encontra-se em jogo. Iniciada pelo cliente que, utilitariamente, visa proteção e assistência, ela é, do ponto de vista do patrão a possibilidade de ampliar seu poder político e prestígio social. Os papéis em jogo nessa relação pressupõem por um lado a doação de benefícios e, por outro, o reforço da honra pela aceitação da dependência, que enfatiza o poder do subordinador. Ao renunciar à sua própria independência, admitindo sua inferioridade de status, o cliente quando procura estabelecer tais relações contratuais, sabe que tanto ele quanto aquele a quem passa a ser subordinado estão sujeitos a obrigações morais.

As representações sociais dos homens contratados estão indissolúvelmente unidas. Se o patrão não pode efetivamente proteger o cliente, seu prestígio é diminuído, já que o potencial de sua força é menor que a inicialmente suposta; e se o cliente não pode prestar lealdade e responder às necessidades do patrão, também tem seu prestígio diminuído ante aquele que o protege. A prestação e contraprestação de dons é uma obrigação permanente, para ambas as partes.

Para Campbell (1970), relações de patronagem produzem uma certa equidade na distribuição de facilidades e privilégios e coloca alguns obstáculos na vitimização do indivíduo, por se constituir em estrutura hierárquica paralela àquela do governo, porém de natureza igual. É através dela que o cliente, excluído da hierarquia governamental, pode ser capaz,

²⁸ Mauss (1974: 44) estudando as trocas entre seções e grupos das sociedades chamadas primitivas aborda-as como sendo inerentes ao regime de direito contratual que se expressam, enquanto fenômenos totais, em instituições religiosas, jurídicas e morais, através das quais as coletividades se obrigam mutuamente, trocam e contratam. Sendo as pessoas contratantes, pessoas morais – clãs, grupos, famílias, que se enfrentam e se opõem, em grupo ou por intermédio de seus chefes. É nesse sentido que o contrato entre patronato e clientela é compreendido.

vicariamente, de estar ligado à mais ampla sociedade nacional. No caso dos Sarakatsani é significativo que é o grupo familiar e não a comunidade que mantém sua conexão relacional àquele a quem se subordinou.

Retornemos à realidade dos *morenos*. A partir de relato de evento ocorrido durante a seca de trinta e sete, passaremos a discutir a relação estabelecida por um indivíduo, representando a comunidade como um todo, que institui em sua realidade o início da perda da autonomia do grupo. Cumprindo sua obrigação moral imposta pelo contrato de mutualidade de dons estabelecido pelo parentesco espiritual, devido a apadrinhamento de diversos membros dos grupos familiares. Simão Campos, ante a premente escassez de alimento que colocava em risco a integridade física das pessoas, não exitou em disponibilizar gêneros alimentícios armazenados em seu comércio a diversos chefes de famílias, em situação de penúria total. Subjacente a seu ato, há motivação visando o aumento do seu prestígio político.

Um dos relatos de sua ajuda a uma das famílias expressa sua atuação, contraprestando dons:

“A gente já não tinha mais nada para comer. Estávamos tomando água com rapadura derretida. Os mais fortes iam atrás de raiz de mucunã²⁹ e não achavam nada. Todo mundo estava atrás e acabou. Simão Campos mandou falar pra Santo, meu pai, que ele fosse na Ponte para qualquer coisa que ele precisasse, “pois compadre está aí é pra isso”, ele mandou dizer. Simão Campos era um homem muito forte³⁰. Ele comprava feijão, arroz, milho, rapadura, tinha gado e muito leitão. Ele comprava aqui também. Papai, uma noite, que de dia não dava, o sol estava quente demais, resolveu ir até Simão Campos. Quando chegou lá, ele falou para ele que não sabia se chegava em casa de novo e via os filhos vivos. Simão ofereceu comida para ele, mas recusou para não pecar contra a fome dos

²⁹ Processo semelhante foi encontrado na comunidade negra de Rio das Rãs e discutido por Carvalho (1996) e Costa Silva (1998), para onde remeto o leitor.

³⁰ Forte é uma categoria social que se refere a pessoas dotadas de capital econômico, social e político elevado. Constitui-se, numa sociedade hierarquizada, em categoria contrastiva à categoria fraco, destinada a indivíduos inversamente dotados de baixo capital econômico, social e político.

filhos. Aí Simão mandou um homem, que trabalhava com ele arrumar um carro de boi cheio de saco de mantimento. Encheu também as buacas de comida pra ele trazer. Ele trouxe e aos poucos a gente foi ficando forte. A gente estava comendo. Papai, ainda, *ajudou muita gente*. Agora você vê. Um homem desses como o Simão Campos. A gente só tem que louvar é Deus no céu e Simão Campos na terra. Aqui nós apoiamos Simão Campos. Ninguém aqui fala mal dele, que nós não permitimos. Afinal, não foi ele que salvou a vida dos filhos de Santo? Se nós estamos vivos é graças a ele. Ele foi o homem que ajudou papai pra nós não morrermos de fome. Na seca de trinta e sete se não fosse Simão Campos nós todos teríamos morrido. Catarina nasceu nesse tempo, era tão mirradinha!” (Maurício, Caxambu, grifos meus).

Esse relato é propício à compreensão do conteúdo das representações coletivas e da ordem moral vigentes em Brejo dos Crioulos. Discurso enunciado para demonstrar a lealdade à memória de Simão Campos, permanentemente atualizada, mais de sessenta anos após o fato acontecido, também permite apreender outras dimensões da vida social e da resistência dessa comunidade de *morenos* à subordinação. A recusa à subordinação ao mundo externo que os circundava significou procurar manter-se autônomo colocando em risco a própria vida das pessoas, num esforço máximo diante da fome endêmica comprometedora da integridade física de cada um. Mas ante a morte inexorável que se avolumava a cada dia, Santo Ferreira Rocha fugindo ao calor inclemente do sol, durante a noite dirige-se à cidade de São João da Ponte à procura daquele que, visto como uma pessoa moral, poderia minimizar a fome de todos. Seu gesto é simbólico das relações estabelecidas entre o grupo e Simão Campos, possuindo um conteúdo político. Subordina-se, com um encompassante³¹, ao poder externo, reconhecendo naquele um chefe político.

Na casa de Simão Campos encontram-se frente a frente dois seres desiguais. O anfitrião, um homem *forte*, que ao ser procurado pelo visitante torna-se ainda mais fortalecido e

um homem que abrindo mão de sua fortaleza, sua autonomia, se faz *fraco*. A visita do representante do grupo a esse líder político local representa o estabelecimento de um contrato com bases relacionais diferenciadas, hierárquicas, instauradora de uma patronagem conforme discussão referenciada em Campbell (1970). Ante a fome das pessoas do grupo, este se subordina à sociedade englobante representada na pessoa de Simão Campos, ao mesmo tempo em que ao se tornarem protegidos deste, são inseridos nas lutas de poder da região. A relação estrutural entre as categorias *forte* e *fraco* será tratada posteriormente.

Bourdieu (1982 c) ao discutir o compadrio, informa que na relação estabelecida entre famílias, os indivíduos estabelecadores desse vínculo religioso e social, o fazem por serem portadores de honra equivalente que lhes possibilita instaurar ante a comunidade dos homens e ante o mundo sagrado um contrato moral através dessa relação religiosa. O contrato moral estabelecido entre Santo e Simão, possuidores de honra equivalente³², é transformado pela assimetria que o vínculo patrão-cliente estabelece. Nele, o abrir mão da independência ante o mundo externo, significou a subordinação do grupo familiar, mas também da comunidade ao mundo externo. No momento do contrato, Santo como um encompassante, era essencialmente um homem coletivo, não um homem individual. Dumont (1993) distingue indivíduo como sujeito empírico, amostra indivisível da espécie humana e o ser *moral*, independente, autônomo, não social, como entendido na ideologia moderna construída na sociedade ocidental. É neste segundo sentido que venho me referindo a indivíduo.

Outro aspecto presente nesse relato é a obrigação moral ante a vida dos filhos. Ao recusar o alimento oferecido, para não pecar contra os mesmos, resguarda-se para partilhar entre os seus o alimento restaurador da vida de todos. Santo com sua atitude informa a

³¹ Para Dumont (1992) encompassante seria um indivíduo moral, que, como representante do grupo, o contém em si.

condição de um homem cuja honra requeria manter-se solidário com aqueles de quem era provedor. Recusa-se o alimento entre desiguais, por se constituir uma transgressão ao princípio de solidariedade para com aqueles que ali representava, ele não era o sujeito empírico, ele era naquele momento o grupo e somente junto a ele poderia desfrutar do prazer da comensalidade possibilitada pelo anfitrião. A distribuição do mantimento recebido do anfitrião para os membros dos grupos familiares é ação solidária de sua função de representante moral. Foi assumindo esse papel que Santo procurou Simão. O alimento transportado em carro de boi e bruacas significou, no sentido maussiano, a contra-prestação feita pelo patrono à dádiva entregue, a subordinação do grupo. Este, apenas ante a possibilidade do extermínio físico de seus membros, abriu mão de sua autonomia e liberdade subordinando-se às relações de poder que, externamente, o aprisionou.

Os dons postos em circulação, quando do período de escassez, nessa reciprocidade generalizada, como definida por Sahlins (1983), eram símbolos do contrato de mutualidade que entre si estabeleceram as famílias de Brejo dos Crioulos com uma das principais famílias da Ponte, cujo chefe, Simão Campos, era o principal articulador político do município pontense em gestação e que será mencionado posteriormente. Nessa relação entre compadres, o vínculo instituído é mais forte do que as diferenças socio-econômicas verificadas em cada um dos pólos. Nela, existem direitos e deveres para cada uma das partes dessa relação assimétrica, hierarquizada. O prestígio de ambos repousa sobre a defesa diferenciada dos interesses de cada um, como discutido por Campbell (1970) e apresentado anteriormente. No caso da família de Santo, a sobrevivência de seus filhos e da parte da liderança política local, o apoio em suas atividades políticas.

³² Honra, tanto pode significar atributo pessoal, por haver disciplinamento dos instintos como discutido em Campbell (1970), mas também, dignidade, respeito às normas, nobreza, autoridade moral.

Sahlins (1983), citando Alvin Gouldner³³, afirma que normas de reciprocidade produzem “duas demandas mínimas inter-relacionadas: 1) as pessoas devem ajudar aqueles que as ajudaram; 2) as pessoas não devem ferir aqueles que as ajudaram” (pp. 138). A reciprocidade de dons entre patronato e clientela constitui-se o mecanismo atualizado do contrato estabelecido e a observância dessa norma entre as partes contratadas por obrigações de mutualidade constitui-se o alicerce sobre o qual a honra dos indivíduos se apóia e seu capital social se amplia. A história dos *morenos* de *Brejo dos Crioulos* aponta para a atualização constante desse contrato e de sua ruptura a partir de ação dos descendentes de Simão Campos e consequente conflito instituído entre os dois grupos. Como trataremos em outro momento.

O tempo dos fazendeiros:

O processo de domesticação do campo negro da Mata da Jaíba

Retomemos a história dos grupos para ampliar ainda mais a compreensão sobre o universo desses *morenos* das margens do Arapuim. Entre 1925 e 1930, alguns agrimensores de Brasília de Minas e Montes Claros, aproveitando-se da posse histórica que as famílias possuíam na região, ofereceram seus serviços às famílias mais abastadas e procederam à demarcação das terras. Famílias, como as de Brejo dos Crioulos, foram procuradas por esses profissionais que, utilizando de estratégias de legalidade discutíveis, procederam à demarcação.

“Eles demarcavam as terras.... E tiravam uns quinhões de terra de ausente, terra boa. E pediam a adjudicação para eles, em pagamento. Porque se tem uma terra em comum, você pode pedir a divisão. Porque tem o usucapião. Os moradores pediam ou os agrimensores chegaram lá. Eles

³³ GOULDNER, Alvin W. – “The Normam of Reciprocity: A Preliminary Stament”. In *American Sociological Reviwe*, XXV (1960), p. 171.

não recebiam dinheiro, recebiam as terras e vendiam” (Simeão Ribeiro Pires, Engenheiro e Historiador Regional, Montes Claros, em comunicação pessoal).

Os tais agrimensores posteriormente venderam terras a pessoas abastadas de Montes Claros, que para aí mandaram empregados negros. Que sendo resistentes à malária podiam sobreviver com suas famílias nas terras insalubres adquiridas pelos patrões. Informação pessoal de um descendente de fazendeiro que, nessa época, adquiriu terras em Lagoa Grande, uma das unidades do campo negro³⁴.

Na divisão, às famílias negras são comercializadas pequenas parcelas de terra, em torno de vinte alqueires, a troco de algumas cabeças de gado. O território comum de Brejo dos Crioulos é, então, fragmentado em vinte e oito parcelas de terra, que abrigavam vinte e sete famílias, já que uma das glebas, a que envolvia a lagoa Peroba onde se realizava a festa de Santo Rei, foi doada ao mesmo. Os adquirentes são considerados os fundadores dos grupos locais, por serem legalmente os proprietários das terras que hoje pertencem a cada grupo familiar.

O tempo das divisões é uma categoria utilizadas em outras áreas do sertão Norte do Gerais, como afirma Dayrell (1998) no estudo que fez em região a nordeste da área da Jaíba. Nesse período, no município de São Francisco, limítrofe a área em estudo, um pequeno produtor, Antônio Dó, se revoltou contra o processo de divisão das terras. Ele é conhecido no cenário histórico e político mineiro como um bandoleiro que nas barrancas do rio São Francisco buscava manter o *status quo* vigente. Foi citado em Grande Sertão: Veredas e teve sua história contada em livros e filmes. Conforme relata Ambrósio (1976) e Martins (1967), o Padre Gangana o chamou para defender as terras de uma viúva em São João da Ponte. A divisão das fazendas Arapuá e Morro Preto, antigas sesmarias que não tendo sido registradas em 1850 dentro dos novos parâmetros determinados pela Lei de Terras, tornaram-se terras

devolutas. Como tal foi solicitada divisão das mesmas por fazendeiros locais, que também ocupavam as terras.

Esse momento é o divisor de águas, a partir da qual as condições para a expropriação das famílias residentes no interior do *campo negro da Mata da Jaíba* estavam dadas. Para os que aí moravam a terra que era solta, ao ser transformada, passa a constituir-se seu patrimônio, enquanto para as famílias abastadas do sertão, as terras também formavam, legalmente documentadas em cartório, parte do patrimônio familiar. O confronto entre a lógica da *orality* e a lógica da *literacy*, comunicavam aqui concepções de mundo diferenciadas, a partir da qual os conflitos entre comunidades de camponeses e fazendeiros ganharam expressão.

Nos anos quarenta, capitaneados por Simão da Costa Campos, Padre Joaquim Gangana, Geovani Fagundes, Romão Ferreira e outros, numa aliança entre as principais famílias do povoado da Ponte, do povoado de Santo Antônio da Boa Vista, de Condado do Norte, de Campo Redondo e de Ibiracatu, conseguem sua emancipação política. São João da Ponte torna-se a sede do município que se separou de Contendas, atual Brasília de Minas. Buscando reconhecimento político regional, relações externas são estabelecidas pelo poder local com os poderes locais de outros municípios, notadamente Montes Claros, principal cidade da região, bem como com o governo estadual em Belo Horizonte. Organizados numa estrutura coronelística, baseada em alianças entre famílias abastadas e sitiadas, utilizam da força para impor a ordem e a lei, ao mesmo tempo em que subordinam-se a um poder maior, o poder político estadual e assim tornam-se parte de uma rede social e política mais ampla.

Na institucionalização do município, os principais cargos inerentes à organização das instâncias do Estado no novo município, executivas e judiciais, aos poucos vão sendo

³⁴ Remeto o leitor à novela “Meu tio o Iauaretê” de Guimarães Rosa (1976). Aí é relatado a vida de um onzeiro mandado por um fazendeiro para exterminar as onças. É acompanhado por um indivíduo negro, como ele também um morador, para tomar conta das terras que serão paulatinamente afazendadas.

ocupados pelos membros da família Campos. O nepotismo constitui-se nesse momento a característica do jovem município, possibilitando à mesma família ampliar seu poder. A partir dos cargos ocupados: prefeitura, delegacia de polícia e oficial de justiça, dentre outros, submeteram seus opositores ao seu poder político repressivo. Nesse período, Simão Campos recebeu o título de coronel, que posteriormente legou a seu herdeiro político, seu filho Olímpio. Este foi delegado de polícia e posteriormente prefeito, por diversas vezes.

Esse é um período marcado pela violência política contra aqueles que se aventuram a se opor aos Campos. O terror político era costumeiro, pessoas eram encontradas mortas nas estradas, nos quintais das casas, nas ruas, nas vendas, em qualquer lugar do município. Diversas pessoas nos relatam casos como o narrado por professor universitário em Montes Claros, nascido no município de Brasília de Minas.

“Aos quinze anos, tomo conhecimento das lutas de São João da Ponte, dos certames políticos, principalmente os certames políticos. São João da Ponte tornou-se, em decorrência dessas brigas políticas um negócio, assim, temerário. Por volta de cinquenta e quatro, cinquenta e cinco, por aí, eu estava terminando o ginásio em Januária. Teve uma briga lá em São João da Ponte, uma briga política. Onde, inclusive teve o envolvimento desse Mário Crisântemo Pinto, o Mirim, Mozart. Esse Crisântemo Pinto era o pai desse Mário Veríssimo, chefe do batalhão de política daqui atualmente. Depois tem o senhor.... Esqueci o nome dele. Era parente longe da minha mãe e esse pessoal do Crisântemo era parente por parte do meu pai. O outro que morreu, não sei se era Osvaldo ou Djalma o nome dele, sei que foi assassinado pelo Crisântemo. Mas antes ele sacrificou o Mirim. Então, morreu de um lado esse Crisântemo, esse pessoal que tava defendendo a política pelo lado de Olímpio Campos e Simão Campos. Tem esses aspectos políticos. Esse pessoal, os Campos não só tinha muitos jagunços como as pessoas tomavam as dores por ele, como no caso do Crisântemo e do Mirim. Se o pai dele, Simão Campos era perigoso, Olímpio era mais perigoso ainda, pegou a herança, informações e tudo do mandachuva. Era tido como caridoso, a casa vivia sempre cheia de gente. Política lá ele era o dono, era curral eleitoral e ninguém tascava a mão, porque ele ganhava todas. Ele era conhecido como o pais dos pobres, aquela coisa toda. Uma vez, foi um senhor lá, fazer campanha em Lontra para o candidato lá, Francisco Antônio, não sei. Contra os Campos, lá, nessa época. Eu sei que falou assim, advertiu o cara: ‘não faça trabalho de eleição porque aqui quem manda somos nós’. ‘Não aceito’. E o cara lá, também não era bom, não era medroso, não aceitou, não intimidou. Então, ‘vou fazer, vocês não estão fazendo?’. Então partiu pra briga. Ele morreu” (Ávilo Brasil, Montes Claros).

O bando de jagunços dos Campos era formado por pessoas que se dedicavam exclusivamente a proteger os membros dessa família, os jagunços profissionais, e por eventuais

grupos formados para realizar alguma atividade sob a coordenação dos primeiros. Indivíduos nascidos nas localidades do campo negro foram transformados em jagunços profissionais da família Campos e de muitas outras famílias da região. Alguns deles eram oriundos de Brejo dos Crioulos. Um dos moradores afirmou ter participado de incursão armada a Brasília de Minas, quando do processo de instituição do município de São João da Ponte, sem contudo ser jagunço profissional.

Nos anos quarenta, os trilhos da ferrovia que interligaram o Sul ao Nordeste, pelo interior de Minas Gerais e da Bahia, e que estavam paralisados desde 1926 em Montes Claros, começam a avançar pelo vale do rio Verde Grande, acompanhando seu curso e os contrafortes da Serra do Espinhaço, que cortam longitudinalmente a região no sentido Sudeste-Norte, vide mapas em anexo. A mata que era muito alta e densa começou a ser derrubada para fornecimento de dormentes para a implantação dos trilhos, como lenha para o funcionamento das marias-fumaças e para o comércio de madeira de lei, abastecendo Montes Claros e Belo Horizonte, principalmente. Ao mesmo tempo, a mão-de-obra para os serviços braçais é basicamente de trabalhadores negros oriundos das localidades aí existente. Na memória regional, conforme informado por Simeão Ribeiro, em conversa pessoal, enquanto labutavam carregando madeira, trilhos e cascalho, abrindo picada ou o percurso por onde os trilhos passariam, cantavam vissungos, cantos de trabalho originados em línguas africanas.

Em cinqüenta e seis, homens a serviço do principal fornecedor de madeira para a construção da mesma chegam, pelas trilhas existentes, a Brejo dos Crioulos e desbastam a mata que a escondia. As terras vão sendo *afazendadas* por membros das principais famílias de cidades da região³⁵. Trilhos e ocupação de terras seguem a derrubada da mata e avançam no mesmo

³⁵ Conceito regional com significados sociais diferenciados, por um lado informa o processo pelo qual um membro de família abastada adquire uma terra e a transforma em local para criação de gado e por outro significando o processo de expropriação das terras ancestralmente ocupadas por camponeses.

ritmo que a estrada de ferro pelo território do sertão Norte do Gerais expulsando e expropriando as famílias negras que aí se encontravam, de suas terras e de seu gado.

“Estevão José de Abreu, morava no rio Verde.... Tinha mais de mil gado, solto aí na mata, porque não fazia manga. Depois veio seu Manoel de Crispim e outros de lá. Quando ele morreu apanharam o gado todo, levaram.... Um que foi vaqueiro me contou. Levaram oitocentas rezes, de graça... apanharam lá, da viúva, apanharam e levaram.... Esse era vaqueiro, que era também corrido desses Rocha, desses Dias, desse po.... Esse povo que aqui mandava” (Clemente Batista, Cabaceiros).

Ao mesmo tempo o governo Dutra, na década de cinquenta, inicia ação sanitária para desinfecção das matas da bacia do São Francisco e o extermínio da malária, através do DENERU, e posteriormente SUCAM. Um dos meus informantes, devido a relações estabelecidas com o então prefeito, opositor aos Campos, foi nomeado notificante da campanha desenvolvida na área, durante dezesseis anos, até que a malária fosse exterminada. Em consequência da desinfecção da região, inicia-se o processo chamado por todos de carrancismo³⁶, quando as terras, compradas dos agrimensores que as tinham adjudicado em seu nome ou de grandes adquirentes da divisão de trinta, passaram a ser ocupadas, principalmente por indivíduos de Montes Claros. Como membros das principais famílias da cidade, ao mesmo tempo, eram as figuras mais proeminentes da região, sejam como profissionais: médicos, advogados, dentistas, engenheiros, comerciantes atacadistas, sejam como membros das diretorias das principais entidades classistas com grande importância regional: Sociedade Rural, Associação Comercial e Industrial e Cooperativa Regional, sejam como políticos.

As lideranças das sociedades dos municípios que circundavam Montes Claros necessitavam estabelecer relações com tais figuras, subordinando-se a uma rede social com maior prestígio e poder político, vinculando-as ao governo estadual e federal. A cidade intermediava parte das relações com o poder político estadual através dos deputados regionais,

todos nela moradores. Construção de estradas, de escolas, de pontes passam a ser realizadas pelos organismos de estado e distribuídos aos municípios através dos deputados que submetiam suas lideranças ao seu mando político. Assim foram as estradas que ligaram São João da Ponte à uma estação da rede ferroviária em Burarama - atual Capitão Enéas – e a Montes Claros, bem como a primeira escola estadual e os outros equipamentos coletivos implantados por organismos estaduais.

O começo da década de sessenta é marcado pela ação de grileiros em Cachoeirinha, uma das unidades do *campo negro da Mata da Jaíba*, que com o auxílio de bandos de jagunços armados forçam a retirada de famílias inteiras, que se revoltam. Por trás dos invasores, profissionais liberais e um membro do alto escalão da polícia mineira, residentes em Montes Claros. Haviam comprado grandes extensões de terra em mãos de famílias partícipes do processo de divisão das fazendas, antigas sesmarias, que aí existiam. São os proprietários e posseiros existentes nas terras da Jaíba taxados de subversivos e vistos como aliados de grupos esquerdistas, sendo submetidos à repressão policial, comum no período do regime militar. Santos (s/d) ao procurar reconstituir esse conflito, relata todo o processo enumerando mortes e expulsões violentas das muitas famílias que foram aí expropriadas com a participação da Justiça e dos organismos estatais, que defendiam o patrimônio, documentado desde trinta, das famílias abastadas.

Falar de conflitos entre trabalhadores rurais e suas famílias com grandes fazendeiros, que chegaram secundados por bandos de jagunços armados até os dentes para tomar as terras que alegadamente lhes pertenciam, é falar de choque entre forças desiguais, os *fazendeiros* e os

³⁶ Enquanto os dicionários definem carrancismo como o sistema de condutas de indivíduos presos ao passado, houve a ressemantização da palavra, que passou a significar o *tempo da violência* sofrida, quando seus antepassados foram forçados à venderem as terras, fossem propriedades ou posses.

fracos. E no caso do *campo negro da Mata da Jaíba* é falar do confronto entre duas etnias: a sociedade negra da Mata da Jaíba e a sociedade branca regional.

“*Fraco* é que nem cachorro na boca da onça. *O fazendeiro*. Eu tenho condição de brigar com um fazendeiro? Eu vou brigar com ele! Eu vou latir a ele e ele me comer. É igual a onça. Igual a onça. Tem mais dinheiro. O que eu vou fazer com ele? Não posso fazer nada. Se por acaso, ele é fazendeiro, ele é tataú, eu vou brigar com ele. Eu tenho só essa egüinha aí e ele tem um montão de Eu vou brigar com ele? Eu vou ganhar a questão? Ganha não. Se ele ganha, caça todo jeito de me prejudicar. Antigamente era desse jeito. Porque ele ficava com raiva porque eu ganhei, só tinha essa égua aí pra ganhar a questão, mandava me matar. Ficava a mesma coisa pra ele” (Canuto, Arapuim, grifos meus).

Essa concepção do confronto de forças desiguais quando do *tempo dos fazendeiros*, leva-me a discutir um tema universalmente importante, a relação social entre dois grupos humanos estabelecidos em momentos diferenciados numa mesma área, que constroem imagens diferenciadas atribuídas mutuamente. Entre os dois grupos foi estabelecida uma relação hierárquica, em que o poder e o status criava tensões entre eles. Para o grupo chegante, os moradores do lugar eram considerados inferiores e os tratavam contrastivamente como “estranhos”. O que quero enfatizar é o conteúdo do poder hierárquico entre os dois grupos.

As populações residentes nas unidades sociais que compunham o campo negro de Mata da Jaíba, *os fracos*, foram subjugados pelo poder dos que chegavam, *os fazendeiros* ou *fortes*. Em suas pessoas confrontavam-se duas sociedades diferenciadas, uma baseada numa ordem moral em que a busca de manutenção de condições igualitárias de vida organizavam todas as instituições e a conduta daqueles que a vivenciavam. Outra apoiada numa ordem econômica que antagoniza as classes sociais existentes e subordinadas à lógica da riqueza, expropriando aqueles menos dotados de condição sócio-econômicas. Em Brejo dos Crioulos, os que chegaram transformaram a vida dos residentes e, expropriando-os de suas condições de reprodução, subordinaram-nos, forçando-os a redefinirem sua concepção de mundo, para se adequarem

àquela que aí se instalou. O sertão passa a ser domesticado e os vazios nacionais são enredados por suas tramas sociais enfeixadas no Centro-Sul³⁷.

“Quem tem cavalo monta, quem não tem fica sem montar. Fica sem montar. De modo que eu estou com a mão limpa e eu vou brigar com você que está com dez revólveres na cintura. É a morte. Se brigar morre antes da hora. E assim é como cachorro que bate com outro. Ele pega o outro e bate, bate, bate, acostumado a bater. Quando pega o outro, ele, xim... xim... xim... (imitando gestualmente um pequeno cachorro)... Arúúúú (gestual imitando um grande cachorro), ele deu baixa, mas não apanhou. É o caso desse homem, tataú. É como a gente fala. *Onça* brigar com *cachorro*, este vai comido. *Onça* passa por cima dele” (Canuto, Arapuim, grifos meus).

O conflito de terra nas comunidades negras do interior da mata da Jaíba, notadamente Cachoeirinha, forçou a vinda de diversas famílias para a área, que se instalaram nas terras de parentes ou na terra do santo, ampliando o número de casas no pequeno aglomerado que, aos poucos, vai se tornando um povoado. A experiência de horror narrada por parentes, compadres, amigos deve ter influenciado a muitas famílias, que, quando forçadas por bandos de jagunços, venderam as suas terras a troco de miudezas.

“Aqui tinha uma viúva, Lúcia, ali no Furado Seco. Terra de cultura especial, na beira do ribeirão. Lá pra fora é catanduva³⁸. Mas aí era especial, vinte alqueires de terra. Chegaram na casa dela, um bando de jagunço e o escrivão lá da Ponte. Deram a ela um lenço e ela assinou a escritura. A troco de um lenço de amarrar na cabeça, um lenço cheio de cor, bonito. Era assim que eles faziam: ‘nós te damos esse lenço aqui, tal’. Amarrava na cabeça. ‘Coloca o dedo aqui’. A escritura já estava feita. Aquele que reclamava eles mandavam matar” (Clemente Batista, Cabaceiros).

“Os fazendeiros chegavam aqui cheio de política. Eles enrolavam qualquer um, pagavam pinga para o coitado. Aí iam enrolando ele, aquele bando de homem, todos armados em volta. Então faziam o besta vender a terra, depois que já estava caíndo de bêbado. O besta vendia tudo que tinha por um copo de pinga, como se ele fosse viver de beber pinga e não via nem a cor do dinheiro. No dia seguinte, tinha que garantir o negócio que tinha feito. Ficavam todos sem nada, e eles, os fazendeiros iam embora com a terra do besta. Aí eles vieram para a Igreja, só o santo é que podia acolher eles mesmo” (Nem Gueré, Araruba).

Diferentemente, no médio Arapuim, por serem as famílias *morenas* possuidoras do documento que lhes dava, ante o invasor, a legitimidade da terra, a estratégia adotada é

³⁷ Remeto o leitor à discussão feita por Schettino (1995) sobre o enredamento dos espaços vazios do sertão, que ao utilizar conceito de Gilles Deleuze e Felix Guattari (1988:359) nomea-os de processo de “estriamento” de espaços “lisos”.

estabelecer um clima de terror, forçando os seus membros à venda da terra, em sua totalidade ou apenas em uma parte, a partir da qual tomaram conta de tudo.

“Aqui tinha uns alcoviteiros³⁹, Albano e Zé Zuada, que ficaram engabelando as pessoas pra vender parte da terra para os fazendeiros. Eles trabalhavam de meia na terra do Velho Venço, meu pai. Eles vieram pedir e eu deixei. Aí eles ficavam falando pra vender para o Zé Afonso. Aí eu vendi, achando que estava vendendo só uma das glebas, a que meu pai adquiriu de Ricardo, não a que ele comprou na divisão. Esta era a melhor, eu ia ficar nela. Mas eles me enganaram e me fizeram assinar os documentos vendendo tudo. Aí, uma noite eles chegaram e foram matando meu gado, não deixaram nem tirar a produção na roça. Queimaram meu milho, bananal, cafezal. *Soltaram o gado* dele no meio da minha roça e tudo que nós tínhamos morreu” (Lizarda, Araruba, grifos meus).

“O Velho Plácido estava já doente na cama. Uma noite apareceu um tal não sei o que Câmara e ficou falando com ele, prometendo mundos e fundos. Era pra ele vender a terra e tal. Ele tinha cento e cinco anos, estava muito doente. Aí ele vendeu a parte dele e não vendeu a parte da minha mãe. Mas eles tirou de todos nós, os filhos do Velho Plácido, as *terras de roça*⁴⁰, na beira do ribeirão. A gente só ficou com o terreiro em volta da casa” (Tuxa, Caxambu).

A ação dos grileiros, como evidenciado pelos relatos acima, ocorreu apenas sobre os *mais fracos* dentre os *fracos*, as viúvas, os velhos adoentados, pessoas enfraquecidas pela cachaça e submetidas ao terror. Alguns dos proprietários das glebas, por terem apoio externo, como os descendentes de Santo em Caxambu, ou por serem conhecidos pela manipulação de *mandingas*, como os descendentes de Olegário, em Cabaceiros, não foram atraídos pelo canto da sereia que a todos queria seduzir e permaneceram em suas terras a despeito do terror a que estiveram submetidos. A ação dos grileiros sobre esses é eficaz apenas para que parte das terras sejam perdidas quando do cercamento das fazendas. Quando os fazendeiros avançaram suas cercas sobre as terras dos *morenos*, abraçando-as.

A estrutura social da comunidade dos *morenos* foi organizada pelas gerações, que viveram até a primeira metade do século XIX, apoiada na figura da mulher. Ela constituiu-se o

³⁸ Vegetação composta de pequenos arbustos, principalmente espinheiros, típica do ecossistema caatinga.

³⁹ Alcoviteiro aqui tem o sentido de intrigar, mexericar, intermediar ações entre duas pessoas e não de intermediar relações amorosas, muito antes pelo contrário.

⁴⁰ Terra de roça constitui-se uma das categorias integrantes do sítio camponês, conforme trabalho desenvolvido por Woortmann E. (1983). Ela define o espaço agrícola mais domesticado e de uso mais intensivo.

eixo em torno do qual a família se organizava, já que a figura paterna se não de todo ausente, era, na maioria dos casos, principalmente o amante da mulher. Um homem estabelecia relações maritais com mais de uma mulher, constituindo diversas famílias, a *família antiga* – formada quando do primeiro casamento, a *família nova* – formada quando do segundo casamento e a *família atual*, em cuja companhia vivia. Esta era uma prática social inerente ao habitus daqueles que percorrendo as trilhas do campo negro protegiam o conjunto de suas unidades sociais. Havia ainda relações fortuitas com outras mulheres, podendo ter filhos com as mesmas, sem contudo estabelecer vínculos residenciais. Ainda hoje encontram-se alguns homens que possuem mais de uma família. Não estou dizendo com isto a existência de maior quantidade de homens que mulheres. A partir da divisão, um novo princípio passa a agir estruturalmente, foram os homens que adquiriram as glebas de terra. No plano do modelo o foco foi posto na descendência paterna, mas no plano real, continuam sendo as mulheres o eixo através do qual a comunidade se organiza matrifocalmente.

O papel da mulher no interior da vida social da comunidade é muito enfatizado e constitui-se, até mesmo base para a construção de representações externas sobre os *morenos*. Mas a ação da sociedade englobante desconsiderou tal papel e apontou, para aquelas mulheres que não tinham marido, todo o seu aparelhamento de guerra e de convencimento para que vendessem as terras, sendo assim, as primeiras expropriadas. Com essa estratégia, de uma só penada, aprisionaram em suas mãos amplas parcelas de terra e expulsaram famílias numerosas.

Das vinte e sete famílias, que adquiriram glebas de terra no tempo da divisão, quinze deixaram a região, mudando-se, principalmente, para São Paulo. Alguns fixaram-se na terra do Santo Rei e formaram o povoado⁴¹. *Terra de santo* é uma categoria que abarca múltiplas

⁴¹ O respeito à terra do santo no ciclo inicial da expropriação se deveu à presença do padre Gangana ainda presente no município. Após a sua morte, quando acionadas as forças policiais de Janaúba na época do conflito entre o prefeito daquela cidade e os moradores do povoado, por exemplo, apenas o poder da Mitra

realidades e dimensões. No Maranhão, conforme Almeida (1987) surgem no processo de fracionamento de patrimônios das Igrejas ou das Irmandades, enquanto Meyer (1980) informa a formação do patrimônio do santo pela doação de parcela de terra feita por um membro da família dona do engenho, situação análoga à de Araruba. Mesmo a terra que abrigou os deserdados da terra⁴² foi alvo de disputa por parte de alguns dos que foram proprietários da fazenda que a enlaçou. O primeiro pretendeu acabar com o patrimônio do santo. Dizia que no lugar da igreja construiria uma malhada para seu gado comer sal, transformando um espaço ocupado por homens sob a proteção do santo em um lugar vazio para descanso de animais.

Simbolicamente nesse discurso pode-se ler dois textos que informam a visão de mundo de duas categorias sociais que se confrontam. Para os *morenos* a terra é lugar de trabalho. É a condição imprescindível para a reprodução da vida em condições consideradas satisfatórias. Para os invasores, ela significa possibilidade de enriquecimento seja através da especulação imobiliária, seja pelo afazendamento, com dedicação ao criatório de gado. Ao utilizar o gado como uma das armas para a expulsão dos moradores na terra expropriada e para destruição dos equipamentos que conjugados à terra do trabalho possibilitavam a sobrevivência dos indivíduos, os fazendeiros instauravam sobre a mesma a sua mercantilização.

Como dimensões de lógicas e concepções de mundo diferenciadas, o sagrado também expressa realidades diversas. O fazendeiro, habitante das cidades, experiencia o sagrado através de sua relação com as divindades, intermediadas por membros da Igreja, que lhes possibilitam, institucionalmente, o acesso aos sacramentos instauradores do sagrado em si. Enquanto para os camponeses, o sagrado expressa-se na relação que o grupo, sem a intermediação hierárquica,

Diocesana de Montes Claros na rede de relações regional, possibilitou a permanência dos mesmos nessa área. A ação da Igreja em defesa da comunidade foi inexistente, mas seu poder simbólico, enquanto instituição de poder e legitimadora do poder das famílias dominantes locais, nesse período, teve eficácia suficiente para retirar as garras armadas dos fazendeiros de parte da terra do santo.

estabelece diretamente com o santo, vivendo-a como uma experiência pessoal, comum a todos os membros do grupo e por isso mesmo grupal. A este sagrado o fazendeiro expropriador não reconhece nenhum valor e desrespeita o espaço onde ele se instaura. Ainda, por ser externo à região não reconheceu o poder desempenhado pela Mitra Diocesana no contexto do sertão Norte do Gerais e, escapando à rede social regional, buscou também expropriar o santo de seu patrimônio.

Zé Afonso, o curvelano invasor, morreu assassinado, na noite do levantamento do mastro da festa de Bom Jesus no início da década de setenta. Numa briga com o capataz de uma das fazendas que aí se instalaram, ao disputar a mulher deste tombou morto em frente à igreja que pretendia no chão. Enquanto objetivava ser dono de tudo, foi forçando a saída dos moradores do povoado e destruindo suas casas. Agia como um senhor na casa grande, mantendo a todos sob um regime de terror. O território moreno, englobando parte do patrimônio do santo, convertido em moeda circulante, foi transferido, numa velocidade assombrosa, das mãos de um fazendeiro para outro. Já pertenceu a pelo menos oito pessoas distintas.

Algum tempo depois, o prefeito de Janaúba, adquirente das mesmas terras, tentou, ao utilizar seu poder político junto a Justiça e a Polícia Civil daquela cidade, retirar todos os moradores da localidade ao requer a reintegração de posse de uma terra que não lhe pertencia. O povoado cercado por um contingente policial foi poupado, quando o delegado ao saber que a terra era de patrimônio da Mitra Diocesana retrocedeu e retirou seus homens. Nesse processo de conflitos entre fazendeiros e os moradores do povoado o território onde os

⁴² Moura (1988) analisa o processo de expropriação vivida por camponeses do Vale do Rio Jequitinhonha, situado paralelamente em parte do vale do rio São Francisco. As estratégias utilizadas para a expulsão de famílias camponesas são semelhantes às adotadas no sertão Norte do Gerais.

deserdados da terra se instalaram foi sendo diminuído, até ter mais da metade de sua área enlaçada pelo atual proprietário.

“Brejo dos Crioulos foi marcado pela sorte. O destino deles foi muito ruim. Porque lá foi um quilombo, ali só tem preto. Depois, passados os tempos, os fazendeiros foram invadindo, invadindo. Hoje eles moram exclusivamente numa encostazinha da Mitra diocesana de Montes Claros e não é nem na área toda. A área melhor e maior está debaixo de cerca de fazendeiro. Mas ali, é igual abelha, formiga, a mata é deles, eles são donos, eles moram ali. A área é deles a mesmo, só que foram usurpados” (Juca Madureira, São João da Ponte⁴³).

Nesse momento de conflitos, de perda de terra, quando o destino do grupo é traçado, o *tempo dos fazendeiros* inexoravelmente instaura para eles o *tempo da penúria*, que se contrapõe ao tempo dos pais – o *tempo da fartura* -, que na abundância propiciada pela terra e água farta, produziram a riqueza de muitos. No tempo dos pais, a penúria e a fome que caracterizam os tempos atuais, eram exceções e marcavam o tempo – a seca de trinta e sete, a seca de quarenta e cinco, por exemplo. Nos tempos atuais, a penúria sendo cotidiana, é temporalmente minimizada pela fatura excepcional das festas. Há, na concepção da temporalidade, uma inversão estrutural. Mas em ambos os tempos, os momentos excepcionais são propícios ao estabelecimento de alianças. No tempo da fartura, a penúria extraordinária da seca de trinta e sete, propiciou o estabelecimento de aliança ente o grupo e Simão Campos. No tempo da penúria, como tratarei no capítulo seguinte, há o estabelecimento de uma aliança entre o grupo e a atual prefeita de São João da Ponte, Gervasina Ferreira, como um dos eventos integrantes da festa de Bom Jesus. É uma aliança que, ante o santo que sacraliza o ato, faz da prefeita uma “comadre”, cuja palavra, diferente daquela pronunciada por Simão Campos, esperam seja mantida e respeitada no futuro.

⁴³ Quando estive no povoado no final da década de setenta ainda havia restos da mata, que foi progressivamente substituída por capim. Interessante mostrar que se posiciona solidário ao grupo, mas como morador da cidade expressa a categoria estigmatizadora do grupo – ser preto. Cujo conteúdo será posteriormente explicitado.

O tempo da penúria

“Renovar as coisas que estão embrulhadas, levar mais para a frente”.

De terra responsável pela reprodução de diversas famílias a bem para especulação imobiliária, o território *moreno* mudou radicalmente sua função e determinou rupturas na vida social das pessoas que aí existem. Transformações foram processadas na forma de vida, na concepção de mundo e nas práticas sociais desses grupos familiares que atualizam valores tradicionais que os agregam como partes de uma mesma unidade. Por não estabelecerem alianças externas com forças populares que lhes poderiam dar sustentação - estratégia política para vínculos intraestamentos. Os *morenos* do médio Arapuim mantêm-se à margem de conquistas sociais e políticas inerentes à cidadania brasileira, pela falta de acesso e consequente impossibilidade de usufruto.

Este estudo ao trazer a luz a realidade dos *morenos* pode transformar-se em uma janela para que movimentos sociais urbanos, ao tomarem conhecimento de sua história, possam com eles estabelecer alianças que lhes possibilitem conquistar o status de cidadãos, que a condição de brasileiros requer. Pelo menos é essa a expectativa do grupo que tem visto este pesquisador como um intermediário, um *broker*, conforme conceituação de Wolf (1980), através do qual novas alianças externas possam ser articuladas.

A ampliação da conquista de direitos pode significar a restituição do orgulho a seus membros para passarem a se considerarem cidadãos, plenamente, não mais seres inferiorizados, não mais submetidos a poderes que os fazem pensar-se como sub-homens. Colocam na cor que possuem a origem de sua inferioridade ante a sociedade nacional e não nas condições marginais e excludentes em que vem sendo mantidos numa sociedade que se diz

mestiça, mas organizada para privilegiar brancos e ricos. “Tudo aqui é muito bom, toda gente aqui é boa, a única coisa que não presta é essa cor” (Lidiano, Caxambu).

A cor constitui-se a marca diacrítica que os levam a se considerarem numa posição inferiorizada frente à sociedade que os engloba. Como em muitas outras comunidades espalhadas pelo mundo, não foram ainda capazes de transformar a cor da pele em signo de orgulho, a partir da qual sua negritude ganha expressão e lhes possibilita articulação com grupos negros urbanos e rurais, organizados para a defesa de seus interesses comuns. É necessário que haja uma transformação do seu significado, que ao ser considerada fonte de orgulho, reforce a trajetória comum, o imenso capital social historicamente construído, o território comum mantido pela resistência à uma sociedade que os submeteu a uma vida que os impulsiona politicamente cada vez mais a distanciamentos entre parceiros de vida. Apesar de manterem em comum o sentido de unidade dado pelas relações de parentesco existente entre os mesmos.

A unidade, que Brejo dos Crioulos representou, e que ao ser transformada em metáfora para falar da realidade passada, propicia-lhes resistirem ao processo de domesticação. Ela é compreendida por todos seus membros, ainda, por meio da rede familiar construída ao longo do tempo, e que possibilitou-lhes conceituá-la como uma unidade.

“Tudo aqui é uma coligação de família, todo mundo conhece todo mundo. Somos iguais. Essa comunidade de Cabaceiros aqui, hoje. Tem os conrados ali, eles são uma só família. Uma família. Ali o Furado Seco, faz parte de uma família lá, dessa comunidade aqui. Caxambu já tem outra parte de pessoas que também é dessa família aqui. Então, praticamente tem uma unidade, uma unidade de todo mundo. Que ela vem crescendo de origem, dos antigos. A separação que existe aqui é as fazendas e os dois municípios. Olha, essa família aqui dos Conrados, lá na Igrejinha quase todos são parentes. Daqui também, tem parente lá. Então, a divisa de comunidade é praticamente as fazendas. Então, a comunidade, em família, se torna uma unidade sô” (Mamédio, Cabaceiros, grifos meus).

Entretanto, a inviabilização da reprodução material do grupo tem levado cada uma das unidades familiares a se confrontarem numa luta pela apropriação de recursos escassos,

negociando politicamente com organismos de Estado, de Igreja e da Sociedade Civil. Se as duas administrações municipais não buscarem atuar conjuntamente na resolução de alguns dos crônicos problemas ainda existentes no médio Arapuim, as fissuras existentes se aprofundarão, levando a que cada vez mais a unidade que ainda são, passe a ser atualizada simbolicamente apenas em seus rituais.

O tempo da penúria, por se referir ao tempo presente, é abordado categorialmente nesse momento. Mas as descrições dos processos sociais atuais que se seguem constituem o conteúdo dessa temporalidade nativa.

Subordinação e resistência políticas, os conteúdos discursivos

Outro legado decorrente da *domesticação* do grupo foi a quebra da mutualidade entre os descendentes dos grupos familiares que o constituem e os membros da família Campos. Uma das normas da reciprocidade, como mencionado anteriormente, foi desrespeitada: “as pessoas não devem ferir aqueles que as ajudaram” (Sahlins, 1983: 138). Como descrito anteriormente ao abordar o momento fundante da subordinação política dos morenos, o evento ocorrente na seca de trinta e sete e narrado por Maurício, a contra-prestação dos dons é sempre atualizada, pois foi o dom repassado por Simão que propiciou a manutenção da vida. Entretanto, a lealdade mantida não significa lealdade aos seus filhos, que ao prestarem apoio àqueles a quem se subordinaram politicamente quando inseridos numa rede social que abarcava a região, ignoraram essa norma de reciprocidade e romperam o contrato de mutualidade de obrigações com a pessoa moral que a família significou no momento de sua instauração.

A ruptura das relações de reciprocidade foi decorrente da não atualização de obrigações assumidas pelo pai, Simão Campos. Em todas as sociedades onde a reciprocidade de dons instituiu-se inter ou intragrupo, conforme estudo de Bourdieu (1972), ter honra é assumir obrigações e mantê-la, é alimentar permanentemente uma grande rede de obrigações. No caso dos *morenos*, entre compadres. Para eles não é possível manter a reciprocidade entre pessoas que não assumem suas obrigações “contratuais” e por isso com honra de iguais. Dentre as obrigações que parte dos contratantes do grupo social aqui estudado esperava, era o apoio na defesa do único bem que possuíam e que era e é imprescindível para a manutenção de suas vidas: a terra, fonte de toda riqueza.

No período da ruptura da mutualidade o prefeito por ser detentor do poder total e sendo um dos filhos de Simão era visto por todos como o responsável pela proteção ao grupo como um todo, esperava-se que atualizasse o contrato feito pelo pai com o grupo, o que não ocorreu. Romperam um vínculo considerado sagrado. Estabelecido diante de Deus e dos homens, quando do batizado de diversas crianças membros de famílias que formavam Brejo dos Crioulos e que recebiam o nome dos padrins, materializando no nome do afilhado a aliança estabelecida entre as famílias. Um dos irmãos de Santo Ferreira Rocha recebeu o nome do padrinho Simão.

Com vimos reafirmando, fundamentados em Mauss (1974) que discute a mutualidade entre as partes contratantes expressa na reciprocidade de dons, uma das pedras angulares da sociedade humana, a pessoa participante do contrato não é uma pessoa individual, mas uma pessoa moral, um grupo, que sendo atemporal, permanentemente atualiza, através dos indivíduos que a incorporam, a reciprocidade entre grupos humanos.

“Nesse tempo, quem mandava em tudo era o prefeito, Olímpio Campos. O prefeito atual não manda na Justiça, naquele tempo mandava. Mandava pegar, era mesmo que pegar um cachorro na rua, pegava, batia, disciplinava. Aí, os fazendeiros com seus jagunços vinham e traziam um livro. Chegavam para o *besta* e mandavam ele colocar o dedo, ele punha. Depois, eles chegavam e

mandavam ir embora, se não ia, colocavam fogo na casa, soltavam gado na roça. Desapropriavam era desse jeito, o prefeito não fez nada para defender os *fracos*. Se fosse hoje, que o prefeito não manda mais nada, a gente podia até confiar na Justiça. Mas naquele tempo? Qual o quê? A Justiça e a polícia faziam o que o prefeito queria” (Nem, Araruba, grifos meus).

É indicado nessa interpretação a submissão da Justiça ao poder local, mas também o vínculo entre o mesmo e os fazendeiros que vindos de fora expropriaram diversas famílias que aí reproduziam suas vidas. As diferenciações hierárquicas entre prefeito, fazendeiros e os moradores do lugar são percebidas e informadas quando se nomeiam de *fracos*. Uma categoria estrutural oposta aos *fortes* que com eles se confrontam. Também é claro, por essa interpretação, que eles sabem que os vínculos preferenciais vividos no *tempo dos fazendeiros* pelo *fortes* é intragrupo e não intergrupos. Sabem-se à margens e submetidos, enquanto *fracos*, ao poder dos fazendeiros – os *fortes* - e àquele que, congregado na pessoa do prefeito, subordina a todos os grupos existentes no município.

Há ainda outro aspecto que essa interpretação aponta e que é reforçada no texto nativo abaixo transcrito, a indiferenciação entre Justiça e justiça local. Atualmente esta já não é mais capaz de controlar os organismos que compõem a Justiça, enquanto instituição independente do poder executivo, pois sabem que como eles, o poder local foi subordinado a um poder ainda maior que ao domesticá-los, aos poucos foi lhes esvaziando das prerrogativas que anteriormente detinham e sobre as quais se baseavam o seu poder total.

Esta independência, entretanto, é questionada por eles quando afirmam que os *fazendeiros* – enquanto partícipes da categoria dos *fortes* - não a deixam descer para os *fracos* – categoria da qual fazem parte. Essa interpretação que fazem da subordinação da Justiça ao poder dos *fortes* foi construída a partir da própria luta que travaram ou que tomaram conhecimento dos processos vividos por outras comunidades da região e que, como os *morenos*, foram submetidos a esse poder. Em sua visão, os vínculos sociais daqueles que tomam parte

numa mesma categoria social, *os fortes*, viabilizam o estabelecimento de solidariedades na defesa de interesses comuns.

“Os fazendeiros aqui faziam a lei. Matavam o gado e falavam que matavam as pessoas também. Era para sair da terra que eles tinham comprado a troco de um copo de pinga. *Aqui não tinha e nem tem Justiça. Os fazendeiro não deixam ela descer para os fracos. Eles fazem o que querem.* Quando comadre Lizarda perdeu as terras dela, a gente procurou o povo lá da Ponte, mas eles esqueceram da gente daqui. Eles mandaram foi a polícia para defender os fazendeiros aqui e não o povo *fraco*. Teve gente lá que falsificou os documentos para que os fazendeiros pudessem ficar com a terra que era do povo daqui. Vê, seu Jorge? A terra dele foi invadida. Não pode tirar um milho, impediram ele de ir lá. Estava tudo em ponto de colheita, o milho... o feijão. Derrubaram a cerca para o gado entrar. *Soltaram o gado lá. O gado comeu tudo, pisou em tudo.* A polícia estava aqui, protegendo os capangas do fazendeiro. Você vai fazer o quê? E o povo lá da Ponte não fez nada!” (Geraldo, Araruba, grifos meus).

Os *morenos* têm a clara consciência de que são uma categoria social contraposta à uma outra categoria social, *os fazendeiros* ou *os fortes*. Subjacente a essa consciência, interpretam os organismos de estado como compondo uma rede organizada na defesa dos interesses daqueles que lhes são iguais e que, na sua visão, impedem que direitos de cidadania sejam transferidos do plano social em que se encontram superiormente inseridos, para outro plano social, subordinado a eles. Sabem e informam que em outras regiões do país, grupos populares conseguiram conquistar direitos de cidadania, em consequência da maior desarticulação das forças sociais e políticas na defesa de seus interesses.

No sertão Norte do Gerais, as camadas superiores da hierarquia social, da qual os fazendeiros fazem parte, por terem se atualizado com membros das camadas dominantes ainda detém o poder, não mais apenas regionalmente. Estão presentes nas esferas políticas mais elevadas do país e no empresariado nacional. Há um deputado federal e um empresário paulista, também político – prefeito no interior do estado –, que são proprietários de latifúndios que fragmentaram o território *moreno*. Esta representação política e empresarial subsumida à categoria fazendeiros, fundamenta o temor do grupo em se contrapor a eles. Na memória do grupo, o *tempo do carrancismo*, categoria que expressa a violência das expropriações e

expulsões de seus parentes, os mantem paralisados. O tempo do carrancismo, cuja discursividade informa o horror dos tempos, é categoria subjacente a uma outra, mais ampla, que a subordina, *o tempo dos fazendeiros*.

A interpretação acima também informa o confronto de lógicas diferenciadas mesmo para aqueles que já possuíam a escritura da terra, um aspecto importante da *literacy*, como discutido anteriormente, essa interpretação nos abre a possibilidade de discutir a dimensão simbólica subjacente à lógica da *orality*, estruturalmente contraposta à da *literacy*, tradicionalmente vivida por eles. Amplio a possibilidade de compreensão dessa discussão transcrevendo a interpretação do confronto dessas lógicas.

“Eu tinha um pedacim de terra lá no Curiogongo, na beira do ribeirão. Tive que vender para um tal de Manoelito. Ele vinha com os capangas dele. Aí, para não morrer, peguei e vendi. *A terra era solta*. Se eu tivesse valor de mexer, eu mexia. Mas *esse terreno de lá era solto, não tinha documento*. Os fazendeiros tomaram, mas eles não têm documento lá não⁴⁴. *A mata de lá era do Estado. Não é terreno que tem documento*. Não é fazenda comprada não, é fazenda abraçada. Abraçada. E deixaram os coitadim no pau. Eu fiquei com medo de morrer e aí eu vendi tudo que tinha lá, sai carregando o que podia em um carro de boi. Tinha vinte e três anos que eu morava lá. Era tudo o que eu tinha. Vendi com medo de morrer. O povo sofreu muito. Esse tal de Manoelito, veio de fora, e foi tomando as terras do povo. Matou uns, tomou posse, laçou fazenda e posse dos outros. Sumiu, nunca mais ninguém falou nele. Agora eu estou aqui em Araruba, na casa de um cunhado meu, estou no sossego. Tem hora que a gente não deve de brigar nem pelo que é da gente, quanto mais com o que é de outro. Estou no sossego, com minha patroa, perto da sogra, nesse bolo de família aqui. Estou no meio de amigos” (Bruno, Araruba, grifos meus).

Terra solta é considerada na teoria social brasileira como sendo a terra que ainda não sofreu a ação humana transformadora. Woortmann, E. et Woortmann, K. (1997) apresentam essa discussão da transformação de terra solta em terra patrimonial. Na concepção desses autores, cada família camponesa constitui-se uma unidade social reprodutora de si mesma no interior de uma rede de relações sociais da qual outras unidades familiares fazem parte. Elas

⁴⁴ Remeto o leitor para o tempo da divisão, quando agrimensores registraram imensas glebas das fazendas onde atuaram como terras de ausentes, ajudando-as em seus nomes e depois vendendo-as para terceiros, que vieram possuir-se delas, expulsando aqueles que nelas viviam.

formam uma unidade social que compartilha um mesmo território que vai sendo apropriado pela ação transformadora do trabalho humano.

Entretanto, a interpretação dada por Bruno informa a existência de uma outra concepção. A terra é solta porque ninguém a possui documentalmente. No Sertão Norte dos Gerais essa categoria do seu regime agrário também recebe a denominação de terra largada, abandonada ou “larga”. Não sendo da propriedade de ninguém ela é de apropriação coletiva. Nela se solta o gado durante os meses secos do ano, se colhe frutos e ervas medicinais e se caça. Constitui-se um bosque comunal para as comunidades de sua cercania.

A terra é solta porque foi considerada devoluta. Para os fazendeiros a terra é *solta* porque foi considerada legalmente devoluta por não ter sido registrada quando da reorganização fundiária do país pela Lei da Terra de 1850. Os fazendeiros, utilizando-se de estratégias de legalidade discutíveis apropriaram-se dessas terras, abraçando-as. Mesmo que famílias camponesas nelas morassem. Estas não possuíam a propriedade legalizada, mas a posse ancestral. Foram desalojadas pelos fazendeiros com suas documentações forjadas após queima de arquivos cartoriais.

Na prática camponesa, aos poucos a terra solta passa a ser patrimônio de uma unidade familiar e, enquanto tal, é transferida no tempo de uma geração a outra que, pelo trabalho nele alocado, atualiza o seu pertencimento. Cada unidade familiar é detentora daquilo que Pimentel (1997) conceituou como *ancestralidade de lugar*, noção que pode ser vista como uma idéia organizadora que regula as relações entre *dentro* e *fora*, a partir das noções de descendência e residência, partilhadas por todos os membros de cada grupo familiar e pelo grupo camponês enquanto uma unidade social dada.

Para os habitantes do médio Arapuim, a perda da terra significa a perda da autonomia na reprodução da vida, sendo um retrocesso do indivíduo à condição de escravo, que

submetido ao poder de seu dono, a ele enricava, pois “gente que não tem terra só faz é encher barriga dos outros (Lizarda, Araruba)”. Sabem que é do trabalho de outros que os fortes tiram sua riqueza e se fazem poderosos. Buscam reafirmar permanentemente a sua condição de homens e mulheres livres e advogam, em consonância com os movimentos dos trabalhadores rurais que a terra seja para aqueles que nela trabalham e fornecem alimentos para a população brasileira. Não para aqueles que utilizam a terra para especulação imobiliária.

Subordinados politicamente a partir do estabelecimento do contrato moral na época da seca de trinta e sete, passam, pela ação omissa daqueles que julgavam protetores, a subordinados economicamente a um sistema que progressivamente os subjugou. O capital social e político dos Campos a partir daí perdeu uma das unidades que integravam a rede social que lhe dá expressão. Seus membros, notadamente Olímpio Campos, não conseguiu, na região do Arapuim, manter a reciprocidade entre as partes contratadas o que diminuiu o seu prestígio e o dos *morenos*⁴⁵.

O estudo mencionado anteriormente feito por Carneiro et alii (1992) apontava para a mudança ocorrida nos vínculos entre as camadas superiores e as camadas populares nas sociedades municipais. Anteriormente articulavam prioritariamente numa relação vertical lideranças políticas e sua clientela, interestamentos. Nos anos setenta, em cada município, as lideranças locais já haviam realizado uma mudança no eixo de suas articulações que passaram a ser prioritariamente horizontalizadas, aglutinando as camadas superiores de cada município numa rede regional, estabelecendo intraestamento vínculos de solidariedade. As relações que articulavam grupos de famílias de fazendeiros e camponeses deixam de ser privilegiadas quando a solidariedade intraestamento é requerida, unindo os fazendeiros, detentores do poder

⁴⁵ Campbell (1970) informa que o prestígio entre patrão e cliente é dependente da circulação de obrigações mútuas. A ruptura do circuito significa a diminuição do prestígio para os contratantes morais.

político em cada município, na defesa dos interesses classistas ante os interesses dos camponeses.

No plano regional, os fazendeiros, enquanto membros do poder local, necessitavam dessas alianças intermunicipais, notadamente com as principais famílias de Montes Claros. Os políticos de expressão estadual e federal, por sua vez, necessitavam do apoio que as lideranças municipais poderiam prestar para terem acesso aos cargos públicos para os quais se candidatavam. Entretanto, devido à concentração dos benefícios distribuídos pelos organismos de estado nessa cidade, a partir dos anos oitenta o apoio ao poder montesclareense deixa de ser irrestrito. As lideranças municipais passam a reforçar, ao mesmo tempo, os vínculos internos, base sobre a qual se legitima o seu poder, não mais monolítico, e os vínculos externos, mais diretamente ligados ao governo estadual e federal pelas articulações próprias com seus representantes. Retiram as elites de Montes Claros da intermediação das suas relações com o poder estadual e federal, apesar de toda a campanha da mídia montesclareense pelo voto útil regional.

Os projetos políticos desenvolvidos pelos membros da família Campos, quando analisados sobre a ótica descrita por Guimarães Rosa (1986) em *Grande Sertão: Veredas* possibilita-nos categorizar Simão Campos como um Joca Ramiro, que com seu bando busca manter o *status quo* político das principais famílias do sertão. E, Olímpio Campos, como um Zé Bebelo, que buscando *domesticar o sertão* desenvolve suas ações transformadoras com o apoio do poder administrativo institucionalizado do Estado, como forma de abrir espaço para sua candidatura a vãos políticos mais elevados.

A atualização da identidade morena e negação da identidade estigmatizada

As populações locais só perceberam que a aliança entre elas e as lideranças políticas estavam submetidas às alianças intermunicipais, quando os membros das principais famílias, principalmente de Montes Claros, começaram a expropriá-los, expulsando famílias inteiras de suas terras. Assim, houve ruptura do contrato de obrigações morais estabelecido entre a família Campos e seus aliados do médio Arapuim, dentre eles as famílias deserddadas da terra e fixadas em Araruba e que se materializava na mutualidade de bens e serviços entre as partes. As relações sociais internas a esse contrato expressavam, por um lado, a aliança entre pessoas morais iguais em honra, e por outro lado, a subordinação do grupo ao poder local, através da patronagem. A reciprocidade de dons entre compadres possibilitou aos Campos, pela lealdade dos *morenos*, suprirem-se de jagunços, tanto profissionais quanto temporários que lhes secundavam em suas ações repressivas. Se a aliança de patronagem, por um lado, tem suprido os *tiús* – denominação emblemática do grupo político da família Campos – da lealdade dos *morenos* a mais de sessenta anos, por outro lado, faltou a esses quando algumas das famílias aí existentes precisaram da proteção esperada, mas não concretizada.

O fluxo de dons entre os *tiús* e os *morenos* é obstaculizado nesse momento, pois dons são trocados entre pessoas morais, de honra igual. A palavra dada base sobre a qual se constrói a honra e o prestígio de um indivíduo, não foi respeitada entre as partes que a empenharam. As relações estabelecidas não poderiam continuar a ser pensadas e vividas da mesma forma. Sofreram mudanças e os deserddados da terra, vendo-se moralmente superiores, afastam-se do contato com aqueles que posicionados superiormente na estrutura de poder do município, são vistos como moralmente desonrados.

A honra, como símbolo da dignidade, nobreza e manutenção da palavra dada, constitui-se capital social e político dos *morenos*, o que os fazem simbolicamente superiores ao *tiús*, cujo prestígio, ante o grupo, é nulo. A partir daí o grupo passa a ser considerado opositor

à família Campos e a seus aliados políticos. *Brejo dos Crioulos*, emerge no cenário político municipal, como uma localidade opositora aos Campos. Estes passam a ter aí votação inexpressiva, quando em períodos eleitorais a maioria dos eleitores posicionam-se contrários aos mesmos e aos seus candidatos ou transferindo seus títulos para votarem em Varzelândia, buscando junto ao poder local desse município a proteção política que em São João da Ponte não poderiam mais encontrar.

A reação dos Campos foi opressiva sobre Brejo dos Crioulos. Cada ação realizada ampliava a ruptura e inviabilizava qualquer perspectiva de restabelecimento de novas relações. Essa reação opressiva, é relatada na interpretação abaixo transcrita e que enfatiza a falta de vontade política das principais lideranças pontenses para com a comunidade, principalmente para com o povoado de Araruba.

“Brejo dos Crioulos era um lugar muito rico, sua maior potencialidade era a terra muito fértil e a fartura de água. Aqui teve um comércio muito forte que enricou alguns comerciantes lá da Ponte, que começaram sua vida aqui. O comércio ficava aí no povoado de Araruba. Era o pólo da área, era tão forte quanto o da Ponte e o da Varzelândia. A produção da região vinha para cá e aqui era vendida. O patrimônio tinha um comércio variado: lojas, açougues, vendas. Mas teve fazendeiro que não quis o progresso daqui não. Teve político que também não quis o desenvolvimento daqui. Se aqui tivesse crescido e se desenvolvido, hoje podia ser sede de município. Tem lugar aí como Morro Preto e São Vicente que nem existiam e que hoje estão maiores que o povoado da Igrejinha e tem lugar que virou cidade como Japonvar. Araruba não cresceu por que não teve vontade política de ninguém. Eles queriam aqui só para manipular as pessoas e ganhar os votos delas. Não teve interesse de ninguém pra Brejo dos Crioulos crescer, não quiseram que aqui se desenvolvesse” (Batista, Cabaceiros – Vereador em Varzelândia).

A partir de setenta e quatro, quando da instalação das seções eleitorais no povoado de Araruba, a oposição eleitoral ficou evidenciada pela perda contínua dos seus candidatos. Os votos dos eleitores votantes nas seções de Araruba constituem uma unidade mantida unida e que, devido ao processo de ruptura de relações e a existência de um grupo corporado fechado, é capaz de impor derrotas eleitorais ao grupo que politicamente vem dominando o município desde a sua instituição. Simbolicamente o voto dos *morenos* significa a incapacidade dos *tiús* manterem unanimidade política junto à totalidade dos grupos camponeses, todos subordinados

à hierarquia social e política municipal e regional. É o peso simbólico dessa oposição sistemática que fundamenta a reação do poder local a eles.

“Não tiveram apoio político aqui. Se a situação daqui, atualmente, é essa de abandono, é devido ao povo daqui não votar nos candidatos dos Campos nem para prefeito, nem para coisa alguma. Aqui sempre foi oposição. Os prefeitos foram eleitos sem o apoio do pessoal daqui, a não ser o Gê de Paula. Esse foi apoiado pelo povo daqui. Para você ver, nem o Olímpio Campos, que é tido como o chefe da Ponte teve vitória aqui. Aí, eles *vingaram*, deixando aqui de lado, não fizeram nada aqui. Se Araruba tem alguma coisa deve-se a outros prefeitos que não são da família Campos. Esses quando vinham aqui tratavam bem os que eles consideravam amigos, mas para aqueles que consideravam inimigo, tacavam era chumbo. Olímpio Campos chegava aqui arrodado de jagunços, todos armados. Ele perseguiu muita gente aqui” (Batista, Cabaceiros, grifos meus).

Castells (1997) discutindo o poder das identidades, vistas como fonte de significado para as experiências de um povo, postula que as construções sociais de identidades sempre tem lugar em um contexto marcado por relações de poder, originadas em relações, 1) introduzidas por instituições dominantes da sociedade que buscam ampliar e racionalizar sua dominação sobre grupos de atores sociais - identidades legitimadoras; 2) geradas por atores sociais que baseados em princípios diferentes de, ou opostos a, encontram-se em condição depreciada e/ou estigmatizada pela lógica da dominação, constroem trincheiras de resistência - identidades de resistências e, finalmente, 3) atores sociais que redefinem suas posições na sociedade, baseados no material cultural positivamente avaliado, transformando amplamente a estrutura social - identidades projetadas.

Dentro dessa tipologia, podemos perceber que a identidade, contrastiva e afirmativamente⁴⁶ atribuída aos *morenos* que vivem e circundam Araruba, desde o confronto entre os grupos integrantes do *campo negro da Mata da Jaíba* e a sociedade regional vem sendo construída adscritivamente. Ela emerge no cenário municipal, com nova roupagem após a ruptura da reciprocidade que instituiu a prática da oposição aos políticos aliados aos Campos.

⁴⁶ Cardoso de Oliveira (1976) ao discutir um conceito antropológico de identidade, trata dessas duas dimensões como essenciais à que grupos humanos sejam identificados enquanto individualidades sociais.

Para o grupo, há mudança no estabelecimento das relações sociais que organizam a sua estrutura social, se anteriormente o compadrio significava uma aliança com grupos externos, a partir da ruptura do contrato moral feita pelos Campos, o compadrio passa a significar uma aliança interna, reforçando os laços entre os diversos grupos familiares partícipes dessa unidade social⁴⁷.

Em decorrência da não contribuição para manutenção de seu capital social e político, as práticas sociais estruturadas no habitus *moreno* passam a ser recodificadas pelas lideranças municipais, atualizando-as estereotipada e discriminadamente. Transformam-nas em fronteiras definidoras da identidade do grupo, consoante à perspectiva discutida por Barth (1969). Entretanto é a recusa à subordinação política do grupo ao poder local, que fez com que sua identidade, enquanto resistência, seja convertida no viés sobre o qual seu habitus grupal passa a ser veículo de estigmatização social. A cor da pele dos membros do grupo, originalmente a mesma da maioria da população pontense, é metamorfoseada e tem a ela agregada todos os estereótipos vinculados à selvageria e atraso.

Goffman (1982) situa o estigma, uma condição que expõe ante o olhar do outro algum aspecto do indivíduo ou grupo, que passa a ser categorizado contrastivamente e feito discrepante da normalidade dada socialmente. Ao ser transformado em alteridade, o estigma constitui-se base por meio da qual identidades sociais são construídas discriminadamente. As práticas sociais inerentes ao habitus *moreno* e a cor da pele que seus membros possuem são transformadas, pelas sociedades municipal e regional em fronteiras, que discriminando passam a indicar a sua identidade. Enquanto para eles, é a prática da resistência política o conteúdo que informa sua diferença identitária tanto em relação ao poder local, quanto em relação às outras

⁴⁷ Em diversos momentos tenho me referido ao compadrio, porém esta dimensão importante da vida camponesa não será aqui discutida.

comunidades camponesas que os circundam e que se encontram subordinados às elites municipais.

As fronteiras demarcatórias que organizam a identidade *morena*

A atribuição baseada em seu aspecto biológico, feito estigma, é construída por uma sociedade cuja maioria da população é descendente de negros que chegaram a área da *Mata da Jaíba* até o final do Século XIX, fugindo ao trabalho escravo ou após o fim do sistema escravista. Conhecedores que são do habitus do grupo, por terem com eles convivido no início do século, recodificam suas práticas sociais particulares, deixando de valorizá-los positivamente.

Negativamente categorizada, a população *morena* foi tendo localmente uma imagem construída, como população marginalizada no interior da sociedade pontense. Buscaram constituí-los como um "*deep south*", um São João da Ponte *profundo*, lugar do apego ao atraso e uma população de índole violenta. Diferentemente, o poder local de Varzelândia tem tratado as práticas sociais inerentes ao habitus dos *morenos* como a dimensão mais tradicional da sociedade varzelandense, discriminam-nos, folclorizando tais práticas sociais, mormente o batuque - roda de dança que será, no segundo capítulo, descrita e analisada no contexto ritual em que ocorre, a festa de Bom Jesus.

“A sociedade de São João da Ponte é uma sociedade de grande influência negra. Até nos costumes. Fui prefeito aqui. Meu irmão deputado, Teófilo Pires. Fomos diversas vezes lá. Estou falando isto não de modo pejorativo, mas tinha uma coisa que me chamou a atenção, como os costumes eram diferentes. Lá é uma mestiçagem” (Simeão Ribeiro, ex-prefeito de Montes Claros e historiador regional, em comunicação pessoal).

As práticas sociais semelhantes àquelas subjacentes ao habitus dos *morenos* também são nomeadas como atributos inferiores, negativos, sobre os quais foram construídas a imagem

definidora da identidade social da sociedade de São João da Ponte, quando vista em contexto mais amplo, o da sociedade regional. Retomarei posteriormente essa discussão, em outro nível.

Transcrevo as interpretações que alguns dos descendentes de Simão Campos fazem do grupo social que de seus aliados passaram a seus opositores. Sobrepõem às práticas sociais *morenas* a cor, que estigmatizada racialmente, também passa a ser emblema da marginalidade e símbolo da resistência de Brejo dos Crioulos à liderança política municipal, em sua discursividade.

“Brejo dos Crioulos. Araruba. *Lugar de gente preto*. Pessoal antigo. Era um povo deixado, recuado da cultura. Pessoal está viajando e trabalhando muito. Não demonstram cultura, mas são desenvolvidos. Em vista do que eram, hoje estão muito bem atualizados. Na Ponte se pensa que o povo de Araruba é *besta, preto*, que *não é criatura humana*, mas eles são. Precisa ter convivência, diálogo de uns com outros. Por isso que a civilização aqui está difícil de chegar a certas alturas, pois quando.... Uma pessoa muito culta, aqui, não tem com quem conversar. Por isso que... Esse povo de Araruba é gente muito inteligente. No meu entender. *Lá só tem gente preto*, mas porém gente que não tem cultura para conversar com o senhor. Como eu não tenho, uma cultura aperfeiçoada. Mas são umas pessoas que têm uns detalhes, de *ingratidão*, não é?, de si próprio. É o costume deles, mesmos. Tem pessoa muito culta sem conceito, sem aceitação nenhuma. Tem a cultura, mas entusiasmo com a cultura e fica desatualizada a cultura daquele pessoal” (Durval Campos, São João da Ponte – grifos meus).

Esse discurso constitui a interpretação de um dos filhos de Simão Campos, que sendo o Oficial de Justiça acobertou as estratégias de legalidade duvidosa, conforme relatos de diversos informantes, com que os fazendeiros transferiram para si as propriedades pertencentes a membros do grupo, quando expulsos de suas terras em troca de lenços, copos de pingas e muitas outras estratégias semelhantes. Para ele, os *morenos*, ao se recusarem à subordinação política à sua família, romperam o vínculo estabelecido entre eles e seu pai, sendo essencialmente *ingratos*, cuja conduta não é de uma criatura humana, mas de uma besta, um escravo – que não tendo autonomia de vida não é humano⁴⁸.

⁴⁸ Preto é a metáfora que na sociedade pontense se refere a escravo, também partilhada pelos *morenos*. Suárez (1992) faz uma desconstrução do termo negro, apontando caracteres naturais e culturais intrínsecos à sua significação. Remeto o leitor ao mesmo.

“Brejo dos Crioulos foi um lugarejo de pessoas sofridas. Tive oportunidade de ir, na garupa de um cavalo de *um pretinho, bem preto, daqueles...* - Se fosse hoje, tem gente que recusava de montar na garupa do cavalo de *um preto* -. Os trajes dele, a cor que era. Mas eu fiz isso várias vezes. Aquele lugarejo, a gente não podia nem passar, a mata. Eu descia, ele andava. Lá na frente eu tornava a pegar a garupa, até chegar ao local. Quando chegava no local, eu descia. A gente tinha até dó. Era só palhoça, rancho... sofrimento mesmo dos *pretos*, lá. Chegava assim de ficar um dia pra outro lá. Lugar muito atrasado, não tinha nem como medicamento chegar lá” (Alice Campos, São João da Ponte, grifos meus)⁴⁹.

“Esse povo parecia *índio*. Agora está mais ou menos, mas mesmo assim ainda tem ali perto de Caxambu. Não sei se você chegou a ver o Caxambu ali. Lugar pobre demais, não tem nada, um povo pobre danado e menino é em quantidade. Todo dia nasce um, nasce dois. Araruba é um povoado que fica *distante* aqui do município. Eu também me sinto culpado. Nós não damos a assistência que aquele povo precisa, os professores não dão. O povo que é criado ali naquela beira de lagoa, comendo peixe, povo que não tem trabalho, não tem serviço⁵⁰. É falta de instrução, são muito *violentos*, bebem muito. É o único local onde nós temos, dentro do município, em que *o povo é de cor preta*, é lá em Araruba. Dentro do município nosso tem mais pretos, mas não é naquela quantidade que tem lá não” (Delson Fernandes, enteado de Olímpio Campos, ex-prefeito, São João da Ponte, grifos meus).

Essa sociedade, cuja maioria da população se diz não-branca, cujos costumes tem raízes na senzala, ao tê-los como opositores e ir adotando os costumes urbanos, típicos da sociedade branca que a encapsulava, passou a ver na cultura negra vivenciada pelos grupos sociais do médio Arapuim, uma condição de inferioridade e mesmo de perigo. Em seu discurso contrapõe o grupo, visto como selvagem, a seu modo domesticado de viver.

Como descendente de antigos membros do *campo negro da Mata da Jaíba*, Brejo dos Crioulos permanentemente torna nu o rei, ao mostrar ao mundo exterior ao município a origem comum dos dois grupos, que necessita ter fronteiras erguidas, para afugentar de sua paisagem estranhos que possam, como este antropólogo ver a nudez real. Essa me parece a leitura possível para a insistente enunciação da imagem negativa do grupo tentando afastar possíveis contatos de estranhos com os *morenos*. Suas lideranças políticas nada fizeram para

⁴⁹ Aqui, a filha de Simão Campos narra uma visita que fez ao grupo como parteira. Entretanto não tive confirmação de tal fato. Sempre existiram parteiras que atendiam as mulheres do grupo quando necessário.

⁵⁰ Ressalto na análise que faz o desconhecimento da situação atual do grupo. Devido ao uso de agrotóxicos (Tordon) no combate as ervas daninhas na pastagem, estratégias dos latifundiários que substituíram o braço humano pelo produto químico, ocorreu a contaminação geral e o extermínio dos peixes em algumas lagoas aí existentes.

contribuir com o desenvolvimento do lugar e do grupo, como relatado anteriormente, pelo contrário, desenvolveram ações no sentido de categorizá-los como a fonte da violência existente no município, transferindo, num jogo de espelhos, a imagem da sociedade pontense como um todo para o grupo que resiste ao poder político local.

Assim, a sociedade pontense procurou tornar-se opaca diante do espelho regional em que é considerada a mais violenta em todo o sertão Norte do Gerais. Como fontes de poluição⁵¹, os grupos do médio Arapuim e seus membros são colocados à margem da estrutura social. Passam pelo não reconhecimento da legitimidade de sua ação, onde se vêem honrados para si mesmos, a ser objeto do opróbrio por todos aqueles que se recusam à convivência com a diferença política, social e cultural, apesar da mesma origem racial, ou exatamente por isto. Sendo ideologicamente feitos díspares, foram marginalizados para a e por toda população pontense.

Quando as pessoas olham para os moradores do médio Arapuim, identificam-nos, numa mimesis invertida, pela cor da pele⁵². Como se a sociedade pontense ao se ver naquela população que polui sua imagem, um sujeito não domesticado, cujo habitus social continuamente atualizado os diferenciam frente ao conjunto dos grupos que os circundam. Assim, nega-se a si mesma e transforma o originalmente igual em alteridade, para não ver a si mesma. Referenciam seu horror ao grupo na violência que lhe atribui e que necessita ser afastado de si, para que seja reconhecida regionalmente como uma sociedade moderna, domesticada. Ao estigmatizar o grupo e mantê-lo a margem, recusa o negro que há em si.

Dadoun (1998) analisando a estratégia através da qual a violência é sempre delegada àqueles que se constituem alteridade, afirma que a mesma é sempre uma resposta a outra

⁵¹ Douglas (1976) vê a sociedade com estruturas e margens. Nas margens aloca-se as impurezas que devem ser aí mantidas.

violência. O outro é sempre o detentor da mesma. Para aquele que delega, essa é uma perspectiva necessária para que se possa dar consistência e coerência ao próprio eu: "a identidade pessoal só é possível quando se evacua no outro o mal - o violento - que cada um traz em si" (pp. 63)

“Os *pretos* de Araruba, quando você olha, você sabe que são de lá. Nas festas da Ponte, quando você vê um *preto* mais alterado *pode saber que ele é de Araruba*. Aquele povo lá não é mole, não, eles *são muito violentos*. Com tanto lugar bom de ir fazer pesquisa, porque você foi escolher logo Araruba? Sei que eles *falam uma língua diferente*, que *a cultura deles é diferente*. Mas eu não corria o risco de ir pra lá não. Quá, *aqueles pretos são muito esquisitos*” (Gislaine, pontense, estudante universitária em Montes Claros, grifos meus).

A visão que os pontenses têm daquela população é interpretada por membro da sociedade local, que aponta, no texto abaixo transcrito, para as questões que possibilitaram a constituição do habitus social e para a cor da pele como fronteiras demarcadoras das identidades dos negros pontenses e dos negros de Brejo dos Crioulos, dentro da perspectiva barthiana, já referida anteriormente, substancializando nessas dimensões o que em essência, desde o passado, informa a origem comum de todos.

“A cultura daquele povo é *diferente* da nossa. A partir de cinqüenta pra cá, a gente pode analisar que as grandes fazendas tomaram conta de São João da Ponte e foram crescendo e trazendo uma nova cultura para a região e, então, foi que *mudou um pouco o sistema de nosso povo*. E o povo de Araruba, eles não aceitaram *penetração diferente*. Agora que eles estão começando a entrar numa convivência diferenciada, tem escola e mais alguma coisa. *Eles são diferenciados*, a *cultura deles é diferente da nossa*, mas não quer dizer que eles são violentos. Se você conviver com eles de igual pra igual, você vai notar que eles não são violentos. *Araruba, por ser um sistema fechado*, um clã, modo meu de pensar. Clã que eu estou falando é assim, uma *nação diferenciada*, com *cultura diferenciada*, um *dialeto diferenciado*, que pouco a pouco foi quebrando, mas que *ainda tá lá, diferente*. É desconhecido pelo resto da população. *O nosso povo, aqui, não aceitava que os negros de Araruba tivessem a lei deles*. Mas eles bloquearam e criaram seu próprio sistema. O pessoal daqui foi *instigado pelos outros, pelos coronéis, pelos patrões*, pelo povo, para que não tivesse convivência daqui, lá. Era um bloqueio e esse bloqueio é ignorância de nosso povo aqui. Eles tinham que se submeter à mesma lei que o povo daqui era submetido. A lei da prefeitura, a lei da Justiça, a lei da polícia, a lei das coisas. *Os negros não aceitavam*” (Fernando, São João da Ponte, grifos meus).

⁵² Talvez pudéssemos falar aqui de um processo de mimetização. Taussig (1993) relaciona a mimesis à perspectiva que o indivíduo e/ou grupo assume ao identificar o outro em si, sendo mais que uma dimensão conceitual, a identificação é uma perspectiva tátil, de horror ao outro, vistos a partir de si mesmos.

Quando das minhas passagens pela cidade de São João da Ponte, indo para a região do Arapuim, diversas pessoas ao saberem que eu estava indo para aquela área, olhavam-se assustadas e me diziam:

“Tenha cuidado, aquele pessoal ali não é fácil. *Eles são muito violentos*. Se eles acharem que você é alguém que veio fazer alguma coisa pra eles, não sei nem o que pode acontecer” (Aparecida, comerciária, São João da Ponte).

“Você é corajoso, hem sô! *Aqueles pretos são todos virados da folha*. Matam um pra ver a queda” (Antônio, trabalhador rural, São João da Ponte).

As categorias que constituem as fronteiras, a partir das quais se organiza a identidade dos *morenos*, servem para informar, a identidade camponesa de outros grupos camponeses que, confrontados com a identidade estigmatizada do grupo, se vêem como alteridade a eles. Bem como a diferenciação da prática de resistência política dos *morenos* ante a prática subserviente dos outros grupos camponeses, que internalizando o discurso do poder local, se vêem como dotados de um espírito de “civilidade” maior que aqueles. Afirmando-os contrastivamente à sua “modernidade” como atrasados, não domesticados e fontes de poluição. Ao atribuir-se em relação ao grupo, identidades diferenciadas, esse trabalhador, ao mesmo tempo que reafirma a adscrição identitária estereotipada dos *morenos*, aponta para a dessemelhança política existente entre grupos que são economicamente iguais, pois encontram-se subordinados à mesma sociedade englobante.

Da Matta (1982) ao refletir antropologicamente sobre as raízes da violência no Brasil, baseia seu argumento na afirmação de que tal fenômeno sendo um fato social pode ser um processo, um mecanismo social ou um estado emocional. Tem sido abordado como um fato moral, cujo discurso é denúncia ou elogio, apontando para a violência como fenômeno instaurador de nova ordem. Procuo discutir o discurso da sociedade regional acerca da violência vigente entre os *morenos*, abordo esse tema enfocando a violência como uma possibilidade real e concreta de manifestação social. Seja como um mecanismo necessário para

a reprodução do grupo ou como um processo a que foram submetidos a partir de ação da sociedade externa que os englobou.

Enquanto mecanismo necessário para a reprodução do grupo, a violência foi uma prática necessária à proteção das unidades sociais que compunham em seu conjunto o *campo negro da Mata da Jaíba*. Por outro lado, como mecanismo social é também acionado visando a manutenção de mínimo de diferenciação social entre as categorias sociais internas ao grupo. Também como resultado da disputa de poder entre os membros de um dos grupos familiares que compõem Furado Seco.

No primeiro caso, encontramos em Neves (1908: 230, *passim*), um etnógrafo nativo que descreveu a sociedade em que vivia, a informação de que a população masculina negra que acorria às povoações existentes nos limites da mata que circundavam a bacia do rio Verde Grande, era uma população “de índole sanguinária, viciosos, brigões, valentões, traiçoeiros, luxuriosos, indolentes”. Durante as muitas festas que participavam, sob o efeito do álcool, esses homens, “exímios jogadores de espada, facão e porrete”, lançavam-se em desafios⁵³. E “furiosos, sanhudos, quaes tigres indomitos, formando grupos, esfaqueavam-se, feriam-se mutuamente no meio de gritos horrendos, lacerantes.... Cada noite de novena quasi normalmente havia cadáveres e muitos feridos”. Ao postular a existência do campo negro nesse território, também afirmo a necessidade da proteção de seu território. Esses homens “valentões” mencionados por esse membro da sociedade de Tremendal, atual Monte Azul, suponho, formariam um exército de “guerreiros” que percorrendo as trilhas internas à mata impediam o avanço de indivíduos e/ou grupos indesejáveis.

⁵³ Guimarães Rosa (1995), descreve na novela *A hora e a vez de Augusto Matraga* um duelo entre este e Joãozinho Bem-Bem, quando, armados de facões dilaceram-se mutuamente e que utilizo como analogia para os duelos travados entre os negros do campo negro da Mata da Jaíba.

Tal suposição se fundamenta sobre o fato de que homens possuíam mais de uma mulher, instaladas em localidades diferenciadas e que constituíam a *família antigas*, a *família velha* e a *família nova*, coexistindo ao mesmo tempo. Os homens, sempre armados com imensas facções, percorriam constantemente as trilhas internas do campo negro. Sendo que alguns dirigiam-se de uma família para a outra. Possuíam a função de guardiões do território que lhes era comum e do gado que solto na mata devia também ser protegido.

Nos *tempos de penúria* que se seguiram ao processo de expropriação de subordinação dos grupos à sociedade englobante, a violência intragrupo passou a articular práticas que visavam a manutenção de condições mínimas de diferenciação entre as famílias residentes em Araruba. Na diáspora, os membros das famílias *de fora* que se instalaram no povoado com a perda da terra ou para estabelecer-se na atividade comercial procuram situar-se em cidades e bairros bastante distanciados daqueles em que a população *morena* migrada se localizou. Por se verem como membros de uma grande família, expressa na categoria *coligação de famílias* que também os engloba, procuram formar pequenas aglomerações para constituir uma rede de sustentação de todos, e que possibilitasse o apoio que cada uma necessitava e necessita. Ausentes desta rede encontram-se os descendentes dos moradores, nascidos em Arariba, categorizados como *de fora*.

No final dos anos setenta, dois dos vendeiros de Araruba passaram a ter ganhos financeiros cada vez maiores, acumulando capital que possibilitou adquirir casas em São João da Ponte e contribuir com os parentes em São Paulo. Houveram nesse período diversos confrontos entre *morenos* e esses vendeiros, ocorrendo roubo de gado, de dinheiro e de armas. Houveram muitos tiroteios entre os membros das duas facções, sem ocorrer entretanto nenhuma morte. A polícia foi acionada, através do prefeito a quem os *de fora* estavam vinculados, que aí procurou, infrutiferamente prender as pessoas que na visão dos vendeiros

constituem a categoria *bandidos*. Esta ainda hoje é por eles atualizadas e enunciada para o exterior, fundamentando desde dentro a imagem externa de exclusão do grupo e ampliando-a com novas categorias adscritivas, construídas em seu interior.

Os *morenos* acusados de tais atos, percorrendo as trilhas existentes deslocaram-se para outras localidades, permanecendo por um tempo em casas de parentes. Atualmente o mecanismo utilizado para impedir a maximização da diferença entre os membros das famílias dessas duas categorias de moradores de Araruba é o jogo de dominó, quando através de altas apostas há o repasse de parte do capital acumulado nos negócios. Os vendeiros descendentes dos *de fora* raramente são cobertos pela sorte.

Outra forma de violência existente no grupo expressa-se pela exacerbação da intolerância pessoal de um indivíduo contra os outros, gerando conflitos pessoais. Durante a pesquisa de campo presenciei conflitos entre duas mulheres que, aos tapas e rolando na terra, brigavam porque uma havia flertado o homem da outra. Entre dois homens que se agrediram por discordarem num jogo de sinuca, provocando um *barandá*⁵⁴. Pessoas entraram no conflito, alguns procurando separar os contendentes e outros tomando partido para si. E entre meninos quando banhavam na beira do rio - um agrediu a outro enquanto nadavam e este foi buscar uma faca para revidar a agressão, mas foi barrado pelos companheiros. A domesticação a que foram submetidos, já que o tempo os *amansou*, transformou conflitos interpessoais em rusgas entre pessoas quando comparados com os duelos que os antepassados do grupo travavam entre si, com a ocorrência de morte entre combatentes rivais. Também tomei conhecimento de conflitos interno a grupos familiares, bem como entre grupos familiares por questões as mais díspares, principalmente devido a estratégia de cessão de parcela de terra para que alguém de fora do tronco familiar faça cultivo agrícola no território corporado.

⁵⁴ Também batatá: confusão, briga, discussão com agressão física.

A violência como resposta à agressão sofrida é também um dos mais importantes fatos que alimentaram a construção do discurso externo categorizador do grupo, por atualizar discursivamente práticas não mais vigentes na vida social do grupo. Por duas vezes foram necessários posicionarem-se contra a polícia que tendo ido, na primeira vez, expulsar a população residente em Araruba, como estratégia do fazendeiro – prefeito de Janaúba utilizando suas relações com o delegado regional existente nessa cidade – para ocupar a terra do santo. Como descrito anteriormente, a desocupação inviabilizou-se, quando o delegado tomou conhecimento de que a terra era patrimônio da Mitra Diocesana. E, na segunda vez, para prender um morador de Furado Seco, doente mental. A polícia foi acuada pela população armada com instrumentos de trabalho, pedaços de paus e revólveres. São estes os fatos sobre os quais a sociedade pontense elaborou seu discurso contrário ao grupo, atribuindo-lhes a categorização de grupo mais violento do município.

Há ainda a violência enquanto mecanismo de apoio ao processo de expropriação sofrido por todos aqueles que foram expulsos de suas terras através dos mais diversos ardis e que foram manuseados por aqueles que procuraram ocupar as terras. No processo de domesticação do sertão passaram de terras inaproveitáveis a terras mercantilizáveis. Essa foi uma violência que expressava a guerra entre dois mundos díspares. Uma sociedade negra que ocupava as terras que passaram a ser consideradas as melhores do sertão Norte do Gerais e a sociedade urbana. Alguns de seus membros buscavam, através de financiamentos e subsídios governamentais, fazer a passagem da tradicionalidade para a modernidade com condições de reproduzirem-se socialmente nas camadas superiores da estrutura social regional. Ante o poder externo, a sociedade negra enfraqueceu-se e, ao ser expropriada, subordinou-se à sociedade regional. Durante esse período o terror disseminado por bandos armados e secundados pela polícia grassou entre as unidades sociais do *campo negro da Mata da Jaíba*, exterminando alguns

de seus membros e expulsando a maioria para fora do território que secularmente era ocupado por seus antepassados.

A prática da exclusão social

Durante o rito de passagem a que fui submetido, o hierofante que conduziu-me ao encontro de membros das principais famílias da sociedade pontense, afirmou a necessidade de pedir-lhes permissão para realizar o meu trabalho ali. Já que “não cai uma folha na Ponte sem que os Campos permitam”. A análise que faz dos *morenos*, abaixo transcrita, é uma tentativa, na sua visão, de preparação do meu espírito para o contato com o grupo. Os conselhos dados propiciam perceber que a interpretação tendenciosa das práticas sociais estruturadas no habitus do grupo constituem as fronteiras que passaram a definir a sua identidade estigmatizadamente, cuja função visa mantê-lo, enquanto fonte de poluição, nas fronteiras estruturais da sociedade pontense, já que não se encontra hierarquicamente subordinado ao poder local.

A eficácia da ação política das lideranças políticas de São João da Ponte, ao procurar marginalizar aqueles que ao se recusarem a conviver com esses homens de honra desigual, não passíveis de confiança por tê-los traído e sendo assim incapazes de representá-los politicamente, pode ser percebida pela disseminação da marginalização e estigmatização do grupo e de seus membros. Procuraram atualizar nos *morenos* uma realidade que conheciam e que necessitavam arrancar de si e que os faz similares. Ao olhar para o grupo e seus membros vêem a si mesmos e se recusam a se verem naqueles que não querem mais ser. Poucas ações foram desenvolvidas no sentido de dotá-los com os bens públicos necessários a uma vida digna de cidadãos brasileiros, como afirmado pelo ex-prefeito, um dos herdeiros políticos de Olímpio Campos, em sua análise sobre o grupo.

O acesso a tais benefícios só se viabilizou pelo fato de estarem situados nas fronteiras físicas de dois municípios o que lhes permitiu estabelecerem vínculos com as lideranças políticas do município de Varzelândia, tirando vantagem da posição de marginalidade a que foram, também, fisicamente colocados, na construção dos limites entre os dois municípios. O mesmo emancipou-se de São João da Ponte em sessenta e dois, também como reação de diversas lideranças aos desmandos do poder local pontense. Mas, para os moradores do médio Arapuim sobrou a convivência permanente com a violência institucional.

“Uma ocasião eles queixaram, pra mim, que lá a visita que eles recebiam era da polícia pra bater ou matar. De último, eles tomaram uma atitude séria e hoje não, a polícia lá corta dura. Eles acharam que vão sofrer mesmo e eles enfrentam. Tomaram a atitude deles mesmo, por conta deles. Mas a vida de lá foi sempre essa, cassetete e bala pra eles. Eles nunca tiveram sossego não. Eles nunca tiveram regalia nenhuma” (Juca Madureira, São João da Ponte).

Expropriados das condições autônomas de reprodução social e material de suas vidas, os *morenos* do médio Arapuim e domesticados pela sociedade que os enlaçou, aos poucos foram transformando suas práticas de vida, atualizando dimensões tradicionais que julgaram importantes para a manutenção de sua sociedade dentro dos parâmetros que os fazem um gênero peculiar dentro do universo sócio-cultural do sertão Norte do Gerais. Mas, abandonaram práticas que enfatizavam negativamente suas diferenças, quando relacionados com os grupos vizinhos. A violência que constituía um mecanismo necessário à manutenção da sociedade alternativa que instituíram no *campo negro da Mata da Jaíba* aos poucos foi sendo minimizada. Ainda hoje, enquanto princípio gerador de práticas e representações, ela se faz presente no cotidiano dos grupos familiares, mas muito mais como discurso do que como ação prática. Nesse caso expressa-se através de conflitos entre grupos ou entre indivíduos, como descritos anteriormente.

A discriminação que sofrem, não é vivenciada apenas em decorrência do processo mais abrangente de expropriação de sua autonomia e da subordinação política, social e

econômica que os domesticou. Ela apóia-se na dominação causada por interesses que configuraram contrastivamente relações sociais díspares. Suárez (1992) desconstruindo a categoria negro e mulher, afirma a sua construção a partir de características físicas e comportamentais, constituindo-se enquanto categoria inerente ao imaginário social, um instrumento cultural usado para tornar inteligíveis relações sociais hierarquizadas.

A discriminação internalizada por esses descendentes de africanos, colocados nas camadas mais inferiores da hierarquia social, apóia-se em estereótipos elaborados em consonância com arquétipos que contem elementos positivos, mas principalmente altamente negativos. Na discussão dessa autora, quando iluminadas pela dicotomia natureza/cultura própria da estrutura do imaginário ocidental, a categoria *negro*, assim como a categoria *mulher*, constituem-se categorias subordináveis. Os negros ao serem naturalizados tiveram estendidos às culturas de que são portadores tal condição hierarquizada, que se exprime através das diferenças culturais valorizadas diferenciadamente.

Os *morenos* sabem, informados pelo contato com práticas sociais díspares, que constituem uma categoria social duplamente subordinável, de um lado devido às características biológicas e nas atitudes a elas associadas, mas também pelas diferenças culturais de suas práticas sociais próprias. Fundamentados nessas perspectivas abordadas por Suárez (1992), a discriminação sofrida pelos membros do grupo é o resultado de manipulações de suas características naturais e culturais, a cor da pele e as práticas sociais inerentes ao habitus próprio que os distingue no interior de uma sociedade cuja população é também de cor, em sua maioria. E que os faz semelhante quando vistos a partir do contexto regional como uma unidade social mais ampla, que os abarca, a sociedade pontense.

A cor da pele não é base a partir da qual constroem categorias adscritivas que separem os membros dos grupos familiares aí existentes de outros indivíduos e nem é

definidora do pertencimento ao grupo. Mas é o aspecto biológico sobre o qual foram construídos estereótipos que os mantêm discriminados e inferiorizados. As representações que fazem de sua cor expressam sobretudo exclusão social, marginalização e inferiorização. Ela é contudo a marca diacrítica que os distingue dos brancos, cuja hegemonia na sociedade nacional os coloca no pólo inferior da hierarquia social mais ampla. Mas, também fala do preconceito racial, que de forma estereotipada denuncia a origem subordinadamente social de seus portadores, já que no contexto regional, muito mais que submetidos a discriminações decorrentes de processos relacionais com grupos contrastivos, eles são categorizados racialmente.

O que marca o pertencimento ao grupo é a territorialidade comum que essa unidade social veio construindo através dos tempos: *tempo de fartura*, *tempo dos fazendeiros* e *tempo da penúria*. Mas a cor da pele é o elemento físico indisfarçável, denunciador de sua condição social inferiorizada. Ela constitui-se a marca a partir da qual categorias adscritivas e atribuídas são construídas. É a cor da pele que possibilita que algumas das representações sobre o grupo e elaboradas externamente, sejam fixadas. É a ela que os membros do grupo atribuem sua inferioridade, pois sabem pela prática da vida que entre grupos sociais etnicamente diferenciados haverá sempre uma hierarquização social não assumida publicamente a condená-los ao pólo social inferior.

Esse foi uma dimensão apreendida nas mais diversas localidades no território nacional para onde se deslocaram e se deslocam sazonalmente para o trabalho braçal em atividades de empresas agro-pecuárias. A cor da pele, como sinal diacrítico a partir do qual a discriminação é construída, constitui-se a *única coisa que não presta*. Interpretação que torna aparente a opressão do preconceito racial vivido pelos membros do grupo ao mesmo tempo em que informa o

físico como o viés mais enfatizado através do qual ocorrem as construções dos estereótipos sobre os mesmos.

Se a territorialidade marca o pertencimento ao grupo, a cor da pele marca, diacriticamente seu lugar subordinado na hierarquia de uma sociedade cuja ideologia se diz igualitária. O grupo e/ou seus membros ainda não foram capazes de desenvolver uma prática social de inversão do sentimento com relação ao estigma a que estão submetidos secularmente. A prática da *negritude*, base de agregação de indivíduos e grupos na luta pela conquista social de direitos que lhes é negado, não foi ainda assumida como prática social pelo grupo e/ou por algum de seus membros. Esta é uma estratégia não tornada possível para uma vivência no interior do grupo por se encontrar desvinculado do contexto urbano onde as lutas para conquista de direitos de cidadania e para minimização das exclusões sociais são travadas.

Utilizar o ponto de vista nativo para elucidar sua realidade, a despeito do ponto de vista do etnógrafo que procura fugir às mesmas por julgar que demonstram o racismo é a perspectiva com a qual Catanhede Filho (1996) trabalha ao estudar o “racismo científico” em estudos que abordam comunidades rurais negras. Este autor contrapõe-se a tal estratégia e afirma a necessidade de recorte que questione o racismo e que não fuja à utilização de categorias nativas por julgar que o torne aparente. De uma outra forma, Cardoso & Ianni (1960) informam a coexistência de duas ideologias no tocante à questão racial no estudo que fizeram no sul do Brasil, uma ideologia de brancos e uma ideologia de pretos, esta subordinada àquela, que informam perspectivas diferenciadas de se apreender tal questão. Perspectiva que acredito ser semelhante à encontrada entre os *morenos*. Procuo desenvolver minha escritura etnográfica caminhando na perspectiva do grupo, enfatizando suas discriminações como baseada não apenas em sua condição social, mas também em sua condição biológica, porque é o que enfatizam em suas interpretações da discriminação sofrida.

As representações identitárias

Em decorrência da discriminação vivenciada, social e racialmente, negam a cor da pele e internalizam a ideologia de miscigenação entre as raças, referenciando aí sua visão de mundo e buscando viabilizar práticas que possibilitem o embranquecimento dos descendentes do grupo. A expressão material dessa ideologia apóia-se nos casamentos interraciais de alguns crioulos com mulheres brancas das comunidades circunvizinhas, ou de homens brancos que tendo realizado algum trabalho na região ou que deserdados da terra se fixaram na terra do santo. Há entre estes e o grupo o estabelecimento de alianças, através do casamento e do compadrio, que lhes possibilitou assumir tal aliado como parte da rede social aí existente. Contudo, apenas uns poucos indivíduos realizaram na prática tal estratégia, tornando aparente que o embranquecimento seja mais um discurso ideológico do que uma ação social prática que abarque a totalidade dos indivíduos. Tal ideologia, percebida enquanto fundamental, possibilitou ao grupo transformar a nomenclatura dada externamente em uma metáfora identitária e que será abordada na terceira parte desta dissertação.

“O povo aqui era todo preto, era roxo. Colocaram o nome Brejo dos Crioulos. O povo foi misturando uns com os outros, branco casando com preto e foi mexendo, virando e misturou. E o povo. *Acabou o pessoal roxo que tinha*. Tinha gente aqui que *era preto mesmo*. Daí, acabou esse negócio. Daí, já mudou essa mexida de crioulos, acabou isso” (Pedro, Caxambu, grifos meus).

Subjacentes a essa ideologia, as representações de cor existentes expressam ao mesmo tempo a trajetória histórica vivida pelos africanos e seus descendentes no Brasil e as atitudes discriminatórias com que são confrontados. Representam sua própria cor como sendo aquela que exprime o meio termo, conciliador entre dois pólos distintos e que indica, como discutido por Da Matta (1991) na fábula das três raças a posição demarcada num sistema de relações

sociais concretas, orientado de modo vertical. Tal estratégia possibilita ao grupo situar-se identitariamente próximo aos grupos domesticados, sem contudo escamotear a sua condição de descendentes dos membros da sociedade negra da *Mata da Jaíba*. Esta estratégia permiti-nos aproximá-la da postulação de Cardoso de Oliveira (1976) para quem a identidade social constitui-se uma ideologia e uma forma de representação coletiva .

Suas representações de cor, englobadas na interpretação abaixo transcrita, adquirem gramaticalidade própria e expressam a ideologia construída no confronto com o preconceito racial experimentado por todos na relação hierarquizada com a sociedade englobante. Nela é dada ao branco a proeminência e aos não-brancos uma gradação de posição conforme a sua cor, ou posição social, apesar da ideologia contrária ao racismo e expressa no credo das três raças.

“*Nós aqui somos todos morenos*. Nós não somos pretos, porque preto era *a cor* do escravo. Ninguém aqui foi escravo. Nós somos todos livres, desde antigamente. Nem negro, porque negro é um *desacato* e a gente não concorda em ser chamado negro. Porque já sabe que é negro, não é? E se tratar algum de negro é um *desacato*. Nós aqui nos tratamos por *morenos*” (Mamédio, Cabaceiros, grifos meus).

A categoria nativa que informa sua cor, diferentemente da denominação genérica – negro - é *moreno*. A categoria negro não é utilizada pelo grupo por seu conteúdo pejorativo e indicador de sua inferiorização na relação com outros e segregacionista na sua relação com os grupos com os quais convivem mais proximamente. A categoria de cor expressa a coerência de sua ideologia, cuja estratégia política busca garantir a viabilização permanentemente dos mesmos enquanto uma unidade social, que se reproduz e a cada um de seus membros, no território que ancestralmente lhes pertence.

A categoria social *crioulo*, que desde o princípio do século foi usada para denominar a localidade onde moram, possui um sentido muito particular. Se já significou os descendentes de escravos africanos nascidos na diáspora, possui atualmente também um sentido pejorativo

passível de imputação de culpa quando pronunciado ofensivamente. Aqui ela foi ressemantizada e seu conteúdo indica uma realidade distanciada do grupo, pois ao mesmo tempo caracteriza as populações negras existentes na África. Ela expressa, pejorativamente para aqueles que a utilizam como categoria para marcar os *morenos*, a pouca “civilidade” do indivíduo, ainda não submetido à domesticação. Indica também os vínculos históricos do grupo com uma realidade que ao ser transformada legou-lhes, através da memória coletivizada intergeracionalmente, o orgulho de pertencimento a um grupo que mesmo invisibilizado no cenário nacional, foi capaz de manter-se, resistindo no passado à escravidão e no presente à subordinação a iguais que se fizeram diferentes, negando-os.

As representações exteriores construídas sobre o grupo exprimem o discurso ideológico das sociedades local e regional referenciados na matriz nacional, que manifestam as particularidades do grupo. São representações paralelas às que o grupo faz de si mesmo. No sentido dado por Bourdieu (1989), tais representações colocam em jogo a imposição de percepções e categorias de percepções de um grupo na sua relação com outros. Ou, como discutido por Soares (1981), constituem-se categorias de um discurso elaborado pelo poder local e compartilhado enquanto discurso subordinado por todos aqueles submetidos à mesma dominação social.

Como parte do discurso, interno ou externo, as categorias, estruturalmente formam pares de opostos, indicando ao mesmo tempo as relações sociais hierarquizadas em que se encontram submetidos e as cosmovisões diferenciadas que, no processo de domesticação a que estão submetidos, se chocaram. Essas categorias foram sendo apresentadas no decorrer do corpo etnográfico deste capítulo e aqui vamos apenas trazê-las novamente à memória do leitor.

No interior do grupo, nomearam-se emblematicamente a partir de um estado, por exemplo sua origem – *macacos*, *queixada*, ou uma ação, por exemplo, *rola sabugo*, *unha preta*, etc.

Categorias que os organizam numa hierarquia quando analisados sobre a ótica da domesticação. Há grupos familiares que atualizam com maior ênfase as práticas sociais tradicionais que outros grupos. Esses abandonam paulatinamente tais práticas por serem vistas como incongruentes com os tempos atuais. Distinguem-se quando relacionados com o mundo externo como constituindo uma *coligação de famílias*, em que todos organizados pela rede de parentesco, através da *ancestralidade de lugar* de cada tronco familiar que subordina a todos os seus membros. Essa conceituação constitui-se uma metáfora para a categoria que informa *os de dentro*. Encontradas em muitas outras comunidades, como a de Olhos d'Água ou a de Lagoa da Mata, descritas por Cardel (1992) e por Woortmann E. (1995), respectivamente, é sempre oposta à categoria *os de fora*. Esta é usada para nomear os membros de outras comunidades para além do território que lhes é comum e para indicar moradores de Araruba que passaram a habitar o povoado a partir da perda de sua terras em suas comunidades de origem ou para aí estabelecerem-se como vendeiros, ou como pastor.

Há a explicitação de uma categoria que contrapõem as gerações anteriores com as gerações atuais e que expressam o conflito das lógicas da *orality* e da *literacy*. Aqueles que perderam as terras são considerados *bestas* ou *ignorantes*. Não eram informados de seus direitos e por isso, julgam que perderam o bem maior que lhes dava condições de minimizar sua subordinação ao mundo externo. A categoria oposta, *espertos* ou *vivos*, não é nomeada por eles. Elas também expressam o processo de domesticação a que foram submetidos ao serem encapsulados pela sociedade englobante no seu processo de expansão das fronteiras internas. Também expressam a colocação de duas gerações relacionadas estruturalmente em pólos opostos. Na sua discursividade elas enunciam as transformações ocorridas na conduta de cada indivíduo, que auto-disciplinando-se distancia-se de sua inferioridade para estar em patamares mais elevados, quando cotejados com seus antepassados, diante da sociedade que os enreda.

Em decorrência dos conflitos vividos entre os morenos e as famílias de dois *vendeiros* em fins dos anos setenta, no povoado de Araruba, há uma categoria constantemente acionada pelos expropriados por furtos ou nas rodadas de dominó para acusar membros das famílias que se contrapõem a eles em disputas por prestígio tanto interno, quanto externo. É a categoria *bandido*, que exprime a revolta dos dois indivíduos, de seus parentes e aliados externos com relação ao processo vivido naquele período. Tal categoria, pressupõe uma outra categoria, a de *sujeitos comuns*, cidadãos, cumpridores de seus deveres.

As categorias que opõem o indivíduo, os grupos familiares e a totalidade dos membros do grupo com aqueles que os expropriaram e subordinaram expressam a relação hierárquica estabelecida entre eles, *os fracos* e os fazendeiros, *os fortes*. No interior da categoria *fracos*, há uma hierarquização tanto de indivíduos quanto de grupos familiares ou sociais, expressando em seu interior a maior fraqueza de uns, oposta à maior fortaleza de outros e que, ao externalizar-se intermedia a relação entre os inferiores e os superiores. Tal categoria *fazendeirinho* é indicativa de subordinação diferenciada do indivíduo e dos membros de sua família não mais ao fazendeiro ou ao patrono, mas modernamente, ao sistema bancário de financiamento agrícola.

Quanto às categorias com que o mundo externo os distinguem, elas expressam ao mesmo tempo a dominação social e os estereótipos com que os discriminaram. Vistos como *pretos* constituem o grupo que, mantendo as práticas sociais que constituem seu habitus, denuncia à sociedade negra em que encontram-se inserido no cenário regional a sua origem comum e o seu passado de “atraso”. Os arquétipos a partir dos quais o estereótipo social estigmatizador foi elaborado contém elementos negativos como *selvagens, não criaturas humanas, preguiçosos, bandidos, violentos*. Tais atributos discriminatórios manifestam discursivamente o horror que a sociedade pontense expressa não apenas em relação aos *morenos*, mas em relação a

si mesma que, num mimetismo inverso, deles se afastam, mantendo-os, enquanto poluidores de sua imagem, à margem da estrutura social. O conteúdo dessa categoria é a base sobre a qual a alteridade, aqueles que eles não querem ser, se constitui.

Como outro lado dessa moeda ideológica que os colocou inferiorizados frente a sociedade nacional, sentem-se superiores frente a sociedade municipal. O que lhes dá o sentido de sua diferença em relação às lideranças municipais. Esses *morenos* passaram a desenvolver prática social do não confronto, mesmo que significasse a perda da condição de senhores de si, de autônomos na reprodução de suas vidas. Foram incapazes de lutar pela manutenção de suas terras, preferindo vendê-las àqueles que reconduziram parte de suas famílias à uma condição de inferioridade frente aos outros grupos familiares integrantes dessa unidade social, porque “tem hora que não se deve brigar nem pelo que é da gente, quanto mais com o que é do outro”.

Paradoxalmente, o único conflito que assumiram foi o confrontar politicamente a família Campos e assim, fizeram-se sujeitos políticos defendendo seus princípios de vida, frente aqueles que os vêm ou como iguais, partilhando com eles uma trajetória comum, ou como inferiores do ponto de vista moral em que sua honra, constitui-se o capital mais precioso que procuram preservar. Entretanto, frente à sociedade nacional esperam que alguém venha restituir-lhes tudo aquilo a que têm direito, mas que lhes foi tirado, e sem ter que se confrontar mais uma vez, para não colocar a vida de cada um em risco. É ao mundo externo, não imediato, que guardam respeito, pois foram indivíduos vindos de outras realidades sociais que com eles guerrearam pela posse da terra, passada de mão em mão. Cujos donos, atualmente, as mantêm vazias de gente, de trabalho e até mesmo de gado - imensas extensões de terras a lhes abraçar -, imensos latifúndios especulativos.

Inerente à estratégia prática do não confronto com o mundo externo partilhada por todos, continuam a preferir estar vivendo, entre os familiares, do que morrer. Sabem da possibilidade de reaver suas terras pela ação da Justiça, mas a consciência que entre eles, os *fracos*, e os fazendeiros, os *fortes*, há uma rede social interligada na defesa dos interesses daqueles, os imobiliza. Também por conviverem, com fazendeiros, deputado federal ou grande empresário, vêm-se toldados a qualquer ação reivindicativa. Sabem que o poder dos grandes fazendeiros, *as grandes onças* – tanto econômico quanto repressivo -, é brutal. Não há porque aproximar-se desafiando-os, a partir de ação reivindicativa isolada.

Assim, esperam por aliados externos que os valorizem positivamente para que, fortalecidos enquanto grupo e orgulhosos de sua condição social diferenciada, possam transpor o umbral que o Artigo 68 das Disposições Transitória da Constituição de 1988 proporciona aos descendentes dos africanos, que vêm se valorizando enquanto tais, em suas organizações próprias, por todo o território nacional. E assumir sua *negritude* ou *morenidade* como base estratégica para que, articulados com uma outra rede estruturada paralelamente àquela das grandes onças, possam constituírem-se como uma matilha capaz de defendê-los ante as onças e de se fazerem sentir não mais sozinhos, mas apoiados, por indivíduos que têm sido historicamente submetidos, no mundo urbano ou rural, ao mesmo processo de perdas e conflitos. Apoiados em sua tentativa de manter microsociologicamente atualizado o *campo negro da Mata da Jaíba*.

CAPÍTULO II

A festa de Bom Jesus em Araruba: expressões e ações rituais enunciadas

Neste capítulo, procuro trazer à cena os eventos presenciados por mim no mês de agosto de 1998, que constituem o ciclo festivo de Bom Jesus, realizado na comunidade rural negra de *Brejo dos Crioulos*, para elucidar a identidade dos *morenos* do médio Arapuim no sertão Norte do Gerais. Procuro percorrer duas sendas, uma descritiva em que etnografo o evento, narrando a sua preparação e a sua realização, quando se instaura um tempo extraordinário na rotina da vida social da população que para Araruba ocorre. O outro percurso, realizado de modo simultâneo ao anterior, será analítico e nele procuro interpretar os acontecimentos festivos como um rito. Este, visto como ação comunicativa e performativa (Tambiah, 1985 - a), comunica idéias e age sobre os indivíduos que dele participa e sobre a sociedade que o realiza. Recorro à perspectiva de análise ritual desenvolvida por esse autor por julgar ser a estratégia mais frutífera para compreender suas características, suas funções e os símbolos que são colocados em relevos para expressar as idéias e valores que os *morenos*, enquanto membros de uma unidade social, buscam enfatizar na construção de sua imagem social.

“Isso aqui é um *festejo muito antigo*, que antes, todo mundo... Sabe o que acontecia? *Antes não tinha esse tanto de festa que tem aqui hoje. Todo o mundo*. Essa região é muito grande, isso atinge muito longe daqui. Aqui era como um lugar que todos dependiam daqui. Então aqui era uma festa famosa. Na festa aqui sempre vem gente de longe. Tem gente da Ponte, tem de... dessa região todinha, tem de Boa Vista, lá embaixo, tem de Furadão, de Assa Peixe, de Cachoeirinha, de Canabral, do Agreste, de Morro Preto, do rio Verde, de... Dessa região toda vem gente pra aqui. A maioria tem parente aqui?” (Ticão, Araruba, grifos meus).

O rito em apreciação consiste em uma festa dedicada ao santo padroeiro não apenas do povoado de Araruba, onde ocorre, mas de uma coletividade mais ampla, que o circunda: Arapuim, Cabaceiros, Caxambu, Conrado e Furado Seco. Membros das famílias que aí residem

e que migraram permanentemente para outras localidades e cultuadores do mesmo santo, também participam dos acontecimentos festivos, chegando sozinhos ou acompanhados pelos membros de sua família doméstica e amigos nos dias anteriores à grande celebração. Entretanto, Bom Jesus é considerado santo protetor por uma população mais ampla que circunda *os morenos* em círculos concêntricos cada vez mais distanciados. No primeiro círculo encontram-se localidades para além dos territórios dos latifúndios que abraçam *Brejo dos Crioulos*: Canabral e Morro Preto no município de São João da Ponte, Furadão, Tanque e Limeira no território varzelandense. E no segundo círculo, localidades mais distanciadas mas ainda situadas no vale do rio Verde Grande que é base territorial comum a todos: Cachoeirinha e Taboquinha no município de Verdelândia, Lagoa de São João e Assa Peixe no território pontense e Barreiro do Rio Verde no município de Janaúba, dentre outras. Muitas das quais, no passado constituíam a rede social do *campo negro da Mata da Jaíba*.

Diversos autores, no Brasil, têm desenvolvido estudos de festas das comunidades ou grupos rituais negros, enfatizando sobretudo dimensões do ritual, tais como a estrutura interna de relação entre as categorias sociais que os realizam e destes com a sociedade mais ampla, enfocando as relações interétnicas por um lado e o seu modo particular de participação no culto realizado para a Senhora do Rosário, como Brandão (1977). Ou, iluminando as articulações ideológicas para compreender as tensões, por um lado, entre seu nicho e tradições e os segmentos de modificações e, por outro, entre as categorias de agentes e os significados da festa, que expressam as reproduções simbólicas das relações rituais verificadas na festa, Brandão (1978). Bem como, focalizando o complexo sistema de trocas, através das ações de serviço, os modos de participação e os tipos de participantes e, por outro lado, buscando elucidar as relações sociais internas e do grupo no interior de uma ordem social mais ampla, a sociedade local onde a festa ocorre, Brandão (1985).

Outra forma de analisar uma festa pode ser compreendida pela abordagem feita por Porto (1997) desenvolvida em Chapada do Norte, Minas Gerais, na festa de Nossa Senhora do Rosário realizada desde 1822 por uma Irmandade dos Homens Pretos, Libertos e Cativos. O seu enfoque, diferente daqueles realizados por Brandão, mas cotejando a festa de Pirenópolis (GO) descrita por ele, objetiva compreender as relações entre passado e presente propícias à perpetuação do evento como um importante demarcador da identidade local. Para elucidar seu argumento enfatiza as mudanças ocorridas, como meio de adaptação aos novos sentidos a ela atribuídos, discute a dinâmica mudança-continuidade que caracteriza a tradição, bem como as negociações que permitem que as modificações implementadas não representem uma ameaça na percepção da sua continuidade em relação ao passado.

Tais perspectivas, apesar de possibilitarem cotejamentos com outros eventos festivos realizados por comunidades ou grupos rituais negros e propícios para iluminar aspectos que por ventura existam em fenômeno da mesma ordem, não constituem o mesmo tipo de abordagem que procuro aqui desenvolver. Enquanto os mesmos estudos focalizam a estrutura tanto do rito quanto da sociedade em que se localizam, bem como os papéis desempenhados pelos agentes rituais. O meu intuito é compreender o *rito* como uma *forma de expressão* e como *atos performativos* que não só comunicam idéias, mas que também agem sobre as pessoas e a sociedade, devido à força convencional neles existente, conforme perspectiva analítica desenvolvida por Tambiah (1985 - b), baseado na análise lingüística de Austin (1997).

Para Tambiah, na análise de rituais existem dois níveis que favorecem a sua abordagem, um que chamou de perspectiva pragmática e contextual (*outerframe*), propícia a se perceber a intenção e os propósitos do ritual, por serem aí oferecidas a totalidade de suas ações ritualísticas como evento essencial na vida de uma sociedade qualquer. O segundo nível (*innerframe*), oferecido à percepção na seqüência ritual estruturada, permite captar o significado

semântico da mesma, por meio da análise de técnicas de transferência, do modo de construção do discurso ritual e da lógica da escolha dos elementos usados. Apesar da análise desse nível interno ser importante para se perceber as dimensões discursivas expressas por meio dele, será aqui pouco manuseada, já que enfatizarei o aspecto externo da festa e de seus efeitos para a sociedade que a realiza.

Esta perspectiva de análise foi utilizada por Zatz (1986) no estudo realizado na e da comunidade de Planaltina, no Distrito Federal, através do qual oferece alternativa aos “estudos de comunidades” pela ênfase posta na etnografia. Nele procurou enfocar o complexo de festas realizadas pela sociedade ali existente, utilizada por esse nativos como estratégia para sua reprodução social, por meio do resgate de seu passado histórico e tradicional. A partir da análise dos ritos foram evidenciados valores como traços característicos de uma identidade coletiva, que têm sido empregados no processo de construção ideológica da comunidade. Essa abordagem assemelha-se a que empregarei para elucidar o que os *morenos* do médio Arapuim querem comunicar, bem como sua ação e atuação no processo social, possibilitado pelo rito em suas funções comunicativa e ativa.

Para realizar o objetivo proposto, busco situar espacial e historicamente a festa, para em seguida, apreendê-la em seus próprios termos, etnografando-a, por meio da descrição dos acontecimentos que a estruturam, e ao mesmo tempo enfatizando as características que são ressaltadas. Bem como aos símbolos que são postos em evidência, pelos informantes, pelos organizadores e pelas formas de sua realização. Quando necessário cotejá-la-ei com outras festas, tanto as que são realizadas no próprio território, mas não assistidas por mim, quanto em outras localidades, que foram descritas pelos autores acima referenciados.

Gostaria de explicitar que tomo a categoria *festa* na perspectiva de Durkheim (1996), como expressando *atos de sociedade*, ou seja, como um fenômeno social que contém uma

representação da sociedade, mas que não é essa representação. Sendo, antes de tudo, a *sociedade em ação* que se experimenta ao fazer partilhar coletivamente suas idéias e valores. As festas constituem-se um tipo de ação social coletiva que, no calendário anual de uma dada sociedade, é prevista, previsível e repetida. Sendo também um espaço social e um tempo social extraordinários onde idéias e valores se tornam mais nítidos e perceptíveis, que em outras situações sociais, ao serem festejados pelo conjunto de indivíduos de uma dada sociedade.

O cenário e o contexto histórico

Numa encosta próxima à lagoa da Peroba, na vazante do ribeirão Arapuim, em seu curso médio, encontra-se construída uma pequena igreja, com paredes externas azul clara e paredes internas rosa. As suas cores informam pelo azul da parede externa o espaço da rua, o domínio masculino, e pelo rosa, como cor interna, o espaço feminino. É ao cotejar as cores da igreja - azul/rosa -, com as cores da casa de Santo Rei - rosa/rosa -, que podemos compreender o estatuto que manifestam. A segunda edificação, construída com recursos advindos das escolas leiloadas ou doadas em forma de numerário, é o lugar da alimentação festiva, do pouso dos foliões na festa de janeiro e da realização da roda de batuque. Os acontecimentos rituais que aí ocorrem têm conotação feminina: é a mulher que, ao transformar o fruto do trabalho humano em alimento se faz a provedora, ao acolher em seu colo os homens, sejam filhos ou amantes, lhes faz o mimo e, no contexto social do grupo, ao estabelecer a roda do batuque instaura o prazer, através do lúdico, no interior da coletividade reunida. Enquanto os acontecimentos realizados na igreja são coordenados por homens, a trezena conduzida pelo terno do terço e os sacramentos oficiados pelo pároco municipal.

As cores da pequena igreja indicam assim, opositivamente, as funções de homens e de mulheres tanto no cotidiano da vida social quanto no contato com o sagrado. Este, seja familiar ou grupal, é realizado prioritariamente por meio dos homens. Foram eles que definiram os santos protetores das famílias e da coletividade, doaram as terras que constituem o patrimônio do santo e coordenam as atividades festivas. Entretanto, o contato doméstico com o mundo do santo, requer a intermediação das mulheres que preparam materialmente tudo aquilo que ocorrerá no ritual doméstico e na casa do santo, a hospitalidade e a alimentação são tarefas suas.

À esquerda da pequena igreja, uma grande árvore estende os seus galhos quase sem folhas em todas as direções. À direita, duas pequenas amendoeiras lançam sombras sobre um tosco chafariz e propiciam frescor para homens e animais que aí buscam refúgio ao sol inclemente. No entorno de uma grande área de terra batida espalham-se casas e vendas onde residem e trabalham os moradores de Araruba. Ao todo são cinquenta e sete moradias, que abrigam trezentos e quarenta e dois moradores, onze cômodos de comércio e quatro prédios públicos – a igreja de Santo Rei, o templo da Congregação Cristã do Brasil, a escola municipal e a casa de Santo Rei. A malha viária do povoado é composta de uma praça em torno da igreja católica e quatro ruas. Vide mapa II em anexo.

É em volta da pequena igreja católica que a festa se estabelece. Aqueles que dela participam vêm a pé, em bicicletas, cavalos, charretes, motos, carros e caminhões, chegam ao povoado penetrando-o a partir de quatro direções. Percorrem trilhas e estradas que interligam os diversos grupos locais entre si. Pelo Norte, vem-se a pé e de bicicleta dos Cabaceiros, Conrado e Furado Seco. Pelo Leste percorre-se estradas através da fazenda de Miguel Filho desde Caxambu e Furado Seco. Pelo Sul chega-se de Canabral, São João da Ponte, Lagoa de São João e muitas outras localidades que circundam o médio Arapuim. Pelo Oeste acorrem os

moradores de Arapuí, Ribeirão, Furadão, Varzelândia e muitas outras localidades para além dos territórios dos latifúndios que fragmentam o território *moreno*. Por estas quatro direções o povoado de Araruba comunica-se com as localidades que compõem o seu universo imediato e com o mundo e o mundo o envolveu.

Há elementos da festa, caracteristicamente negros, que encontram seus fundamentos no tempo da escravidão. Dirigimos então nosso olhar a Figueiredo (1993) que aborda a realização de festas nesse período, dentro de um estudo sobre o cotidiano e o trabalho da mulher em Minas Gerais no Século XVIII. Ele informa que a população não-branca – desclassificados sociais e escravos – realizavam suas festas apesar de todo o aparelho repressivo instituído pelo Estado e pela Igreja, através das Irmandades ou nas liminaridades do sistema social que os abarcava hierárquica e marginalizadamente.

As festas negras nesse tempo, tinham duas características, as devocionais dirigidas aos chamados santos de preto em homenagem ao Rei de Congo, derivando daí as *congadas* e as lúdicas, realizadas enquanto rodas de batuque, que também encerravam as festas comemorativas do Rei de Congo. Ambas constituíam-se em um tipo de “evento propiciador de solidariedade e coesão grupal entre os desclassificados sociais e escravos” (pp. 172). As congadas distinguíam-se das rodas de batuque por ocorrerem uma vez ao ano e estas nos momentos de folga diária e dominical e vistas como favoráveis ao desvio do tempo de trabalho na mineração. Propiciando que se buscasse, pela repressão, a interdição das mesmas. Coube à Igreja, ao justificá-la moralmente, construir o elemento ideológico eficaz para manter o comportamento lúdico-festivo da população não-branca em níveis de aceitabilidade que passaram a ser controlados pelo poder repressor.

As rodas de batuque, por serem realizadas com muita bebedeira e brigas, sofreram condenação das autoridades e de viajantes estrangeiros. Estes percorreram o país como proto-

etnógrafos, transmitindo para as sociedades européias a realidade social brasileira. Um deles, Saint-Hilaire (1975), descreveu em vários momentos de seus relatos de viagens, a realização das rodas de batuque tanto em povoamentos que passou, quanto em encruzilhadas de estradas, para onde acorria a população escrava de uma dada cercania, sempre sob a vista do poder repressor. Para ele, a população mineira que se entregava “a essa indolência tão natural... não conhecem outra espécie de divertimento além da dança que a decência mal permite mencionar, e que, no entanto, se tornou quase nacional. Sua felicidade é não fazer nada; seus prazeres são os sensuais” (pp. 137).

Não tão diferente dessa realidade, elaborada por um historiador local, espécie de etnógrafo nativo, encontramos uma descrição das festas realizadas pela população vivendo na porção Nordeste do *campo negro da Mata da Jaíba*, descrevendo a sociedade branca e não-branca de Tremendal. Transcrevo-a por propiciar apreender alguns aspectos da festa e da vida da população negra do vale do rio Verde Grande.

“Essas novenas e trezenas eram *habituas* e concorridíssimas. Os homens enfiando suas domingueiras calças de alçapão, usadas de armas á cinta, empunhando fortes ‘biribas’ ou ‘lazarinas’ fiel, acompanhados da família numerosa, faziam grandes caminhadas para assistir a uma *noite novenal*, noite rescendendo a baunilha e a alecrim campestre, *cheia de rezas cantadas, de festança, de alegria, de discordias, de lutas. Ao se começar o ‘terço’ as armas eram respeitosamente guardadas; finda a reza voltavam novamente às mãos dos seus donos. Fazia-se logo ouvir música. Tão ruidosa quanto lasciva, de gaitas de taboca, pandeiros, tambores, reque-reque, chocalhos, zabumbas, o venerando zabumba, às vezes beijado fervorosamente pelos pobres de espírito como a um santo, e poeticas e meilhifuas cantilenas. As roqueiradas rimbombavam demoradamente pelas quebradas das montanhas no fundo soturno dos vales. Havia profuso comes e bebes” (Neves, 1908: 230-, grifos meus).*

Aqui temos sintetizada a estrutura e o conteúdo da festa que posteriormente serão replicados em cada uma das festas que foram instituídas nas unidades sociais, existentes no interior desse *campo negro* e que as festividades da coletividade *morena* são expressões. Eram eventos realizados para congregar a comunidade em torno de objetivos comuns: honrar os santos e solidarizar os homens. Sua estrutura conjugava as duas dimensões do fenômeno

religioso, o sagrado que se expressava no culto ao santo e o profano, que propiciava a atualização do pertencimento dos indivíduos pelo contato com o coletivo do qual encontravam-se rotineiramente distanciados.

O *culto aos santos*, tanto católicos quanto ancestrais, solidariamente embricados, realizava-se em clima de respeito e submissão. Ao se entrar em sua esfera, ocorria a irrupção de uma outra realidade não vivenciada no cotidiano da vida, a sagrada, levando os homens a se confraternizarem. Respeitosamente se desarmavam no interregno de paz propiciado pelo santo. Respeitosamente, também, reverenciavam os tambores, que instaurando o lúdico, chamavam os antepassados e funcionavam como corpos intermediários entre os vivos e os mortos, conforme estudo realizado por Gomes et Pereira (1988), na comunidade negra dos Arturos em Contagem (MG), que atualiza tal prática na sua vivência comunitária. Ao descrever o rito do candombe realizado pelos membros dessa família no interior de sua coletividade, possibilitou que os etnógrafos que os estudaram vissem aproximação com o candomblé, por seu caráter sagrado.

Os vínculos existentes entre os homens eram então atualizados em torno da mesa, profusamente abastecida de comida e bebida, celebrando o festar, tão *habitualmente* realizado para congregar-los. O lúdico instaurado pela comensalidade era propício a que a sociabilidade entre os homens fosse experimentada e manifestada dos mais variados e necessários tipos, mas sua função principal era possibilitar que os vínculos de pertencimento e de solidariedade a uma dada unidade social, ganhassem expressão.

“A multidão promiscua fervilhava garrula como que esquecendo seus pezares, suas intrigas, seus odios, para *entrar com o sorriso a aflorar os lábios* no rumoroso festim, cantando, tocando, dançando, comendo, bebendo, num *exultamento louco, indizível*. E portas a dentro ou ao relento, no terreiro..., ou ao redor da fogueira crepitante, ao som e ao compasso rythmado da musica batuqueira, *homens e mulheres entregavam-se prazenteira* e loucamente ao embriagante redemoinho do lascivo samba, essa dança ... tão apreciada pelos filhos das selvas. Estrugiam longamente o *palmear e o estrupido dos pés*: estalavam rumorosamente as embigadas amorosas. E o *batuque sensual, inebriante*, estrepitoso, *animava-se mais e mais alegrado por argentinas, canoras e inimitaveis vozes feminis...*”

E pela *noite em fora*... reinava harmonia e o prazer... em baixo o fogo da inveja e do odio lavrando intenso, fervido... começavam os *desafios*. E logo os *homens*, furiosos, sanhudos, quaes tigres indomitos, *formando grupos, esfaqueavam-se, feriam-se mutuamente* no meio de gritos horrendos, lacerantes.... E um pouco afastados, na penumbra os tambores convocavam para a morte.... Sangue e lagrimas orvalhavam copiosamente o chão, varrido pela saia das mulheres, teatro das proezas dos dansantes. Nas noites seguintes as mesmas scenas se reproduziam” (Neves, 1908: 231-2, grifos meus).

As funções sociais de homens e mulheres iluminam-se na interpretação desse etnógrafo nativo, ao procurar enfatizar as práticas sociais inerentes ao habitus negro que julga serem opostas às daquela população da qual faz parte, a porção branca da sociedade de Tremendal, “uma população mais ordeira, mourejando desde o alborecer á hora vesperal na lucta pela existencia” (Neves, 1908: 230). As festas realizadas pela população negra constituíam ao mesmo tempo *ritos de agregação*, por atrair para um mesmo local a coletividade dispersa, bem como *ritos de inversão*, por serem realizados à noite e por instaurarem motivações opostas àquela do trabalho incessante necessário à reprodução material da vida, ou seja, eram propício a que homens e mulheres manifestassem o prazer de viver⁵⁵.

Por centrar seu olhar no momento profano da festa, o autor não nos possibilita apreender os eventos que configuravam a atividade sagrada de culto ao santo, bem como os papéis desempenhados por homens e mulheres nesse momento. Entretanto, é possível perceber que as atividades lúdicas ocorriam sob o domínio feminino, eram as mulheres que coletivamente coordenavam, com suas “argentinas, canoras e inimitáveis vozes feminis” a animação da roda de batuque. Uma dança que exige vigor físico das pessoas que no centro da roda aos pares, entre saltos e giros, disputam-se mutuamente, num clima prazeroso e sensual. As funções masculinas, oposta às femininas, exigiam dos homens a externalização belicosa da

⁵⁵ Van Gennep (1978) trabalhou com ritos de uma forma geral, como mecanismos que propiciam marcar ou revelar determinados aspectos da vida social, dentre eles a agregação de indivíduos a novos grupos ou por unir dois ou vários grupos. E a inversão de aspectos sociais inerentes ao viver social.

sua virilidade, confrontando-se em grupos na disputa de mulheres? Do território negro? Vingando uns aos outros? São respostas que não nos é dado saber pelo relato transcrito.

A descrição realizada por esse etnógrafo nativo permiti-nos perceber, quando cotejamos a mesma com a festa que será etnografada por mim, a atualização da estrutura do evento, de algumas de suas funções e de sua característica proeminente, por indicar uma identidade socialmente construída adscritiva e afirmativamente. Tais como, a dupla temporalidade sagrada e profana que articuladas propiciam o acontecimento da festa, atrair e congregar uma coletividade dispersa na luta pela reprodução material de sua existência familiar, reforçar alianças já estabelecidas, atualizar características e traços de identidades e principalmente ser o momento em que a coesão social do grupo é reforçada.

O contexto religioso

A vida religiosa dos *morenos* é dualmente estruturada, pela existência de um grupo de católicos vinculados às paróquias de São João da Ponte e Varzelândia e de um grupo de crentes filiados à Congregação Cristã do Brasil. Existem quatro igrejas no conjunto das localidades que compõem a unidade social etnografada, uma desse grupo evangélico e as outras, católicas. Estas são dedicadas a Santo Rei em Araruba, Santa Luzia em Cabaceiros⁵⁶ e São Benedito em Furado Seco.

Na história do grupo, apesar da Igreja Católica se fazer presente em determinados momentos e impor-lhe sua marca, principalmente através do rígido controle do Padre Gangana na primeira metade deste século, foi sua autonomia diante da hierarquia católica que

⁵⁶ Esta igreja, por estar situada no território em que a maioria dos membros é participante do grupo evangélico, tem pouca utilização religiosa, sendo ocupada como escola. Os recursos utilizados para sua

lhe permitiu estruturar sua vivência religiosa com características peculiares. E diferentes daquelas vividas pelos grupos descritos por Carlos Rodrigues Brandão em algumas cidades de Goiás e por Porto (1997) em Chapada do Norte em Minas Gerais, anteriormente referidos, onde a promoção e o controle da festa não está na mão dos grupos negros, mas de padres e associações religiosas, de festeiros externos aos grupos e de autoridades civis. Mas semelhante à característica das festas descritas por Zatz (1986), em que a população local em seus níveis de organização tem o domínio da festa para sua realização.

Não tendo a presença permanente de um pároco para assistir-lhe religiosamente, a comunidade de Brejo dos Crioulos instituiu, desde o século passado, como em muitas comunidades rurais de todo o país, o *culto ao santo* como núcleo fundamental de sua vida religiosa e evento central em torno do qual a festa se estabelece na vida do grupo. Mas anexou-lhe funções necessárias à sua reprodução social, a atualização da memória paterna, do pertencimento ao grupo e da posse do território onde seus membros se encontram localizados. Instituiu também, seus próprios agentes religiosos – o *grupo de folia*⁵⁷ que simbolicamente inscreve a todos no espaço sacralizado por seu giro e o *terno do terço*⁵⁸, grupo compostos por homens e mulheres com coordenação masculina e responsável pelas atividades religiosas realizadas pelos diversos grupos familiares e pelo grupo como um todo. Também sincretizou o Rei de Congo em Santos Reis, perspectiva adotada pelos africanos no Brasil rural no período da escravidão e informada por Pierson (1942) no sertão pernambucano. Bem como,

construção, bem como a de Furado Seco, são oriundos do Misereor, fundo alemão para ajuda ao Terceiro Mundo, disponibilizados pela paróquia varzelandense.

⁵⁷ O grupo de folia formado apenas por homens que representam o grupo sem recorrerem a mimetismos, comuns em outras localidades no interior do país. Percorrem o conjunto da localidade, inscrevendo cada um dos grupos familiares do médio Arapuim na unidade que os congrega.

⁵⁸ O terno do terço dirige as rezas no culto aos santos, nas suas diversas modalidades e conduz sentinelas nos velórios, quando encomendam a alma do falecido, que deve estar dotado do cordão de São Francisco - amuleto que protege o finado na transposição dos umbrais entre os mundos, para que não seja transformado em encosto ou sombra, realizando bem sua viagem entre o mundo dos homens e do sagrado.

estabeleceu um sistema ritual para celebrar as relações entre homens vivos e mortos e deuses. Expressando sua identidade coletiva.

O culto ao santo, cujo objetivo e função, como discutido por Pereira de Queirós (1976) tem por fim agradecer ao santo uma graça alcançada, manifesta-se como uma forma de agregação a uma coletividade, que expressa sua solidariedade familiar e grupal através da ajuda mútua entre seus membros, exteriorizada concreta e visivelmente na organização de suas festas. Estabeleça com ele relações de tipo familiar, tornando-o assim um santo pessoal, próximo, visível, quase humano e sua imagem torna-o presente no desenrolar da existência do indivíduo, da família e da coletividade. O santo é, ao mesmo tempo, natural e sobrenatural, pela imagem de argila e por sua essência, respectivamente, o que possibilita aos homens por sua dupla condição, exercer sobre ele alguma influência. O enunciado “agir sobre a imagem é agir sobre o santo”, constitui-se a base, a partir da qual se construíram práticas de manipulação dos santos.

No caso dos *morenos*, os dois principais santos venerados expressam a inserção do grupo em redes de relações sociais mais abrangentes que a rede social local. De um lado Bom Jesus da Lapa, santo venerado principalmente no sertão baiano e mineiro⁵⁹ e de outro, Santo Rei – sincretização do Rei de Congo -, cuja imagem em outras localidades é reconhecida como São Gonçalo do Amarantes, santo de origem portuguesa e protetor das mulheres e que foi, no Brasil, o veículo utilizado para o culto aos mortos, conforme Brandão (1981). É significativo que este represente um santo que serviu de veículo para a sincretização de culto aos antepassados entre os africanos no Brasil rural, como em Ivaporunduva, comunidade negra do vale da Ribeira em São Paulo (Queirós, 1983).

⁵⁹ Steil (1996) realiza um estudo antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa, na Bahia, através das romarias que a população sertaneja realiza. Nele mapea a abrangência do culto ao Bom Jesus.

Os cultos aos santos entre os grupos familiares do médio Arapuim tem origem em cultos pessoais - Bom Jesus em Araruba e Santa Luzia em Cabaceiros -, em cultos coletivos – Santo Rei em Araruba – ou impostos pela hierarquia católica – São Benedito em Furado Seco. No interior de cada uma das igrejas existentes, uma mesa coberta com uma toalha simplesmente ornada serve de altar, onde as muitas imagens e estampas dos santos venerados encontram-se instalados.

É importante mencionar que dentre todas as imagens existentes a de Santo Rei encontra-se quebrada em sua base, com os pés nela enfiados. Se não for, ir longe demais em minhas interpretações, vejo a imagem de Santo Rei como um *modelo para*, na perspectiva proposta por Geertz (1989) propício à análise dos símbolos religiosos, por perceber congruência entre a vida do grupo e sua metafísica centrada na sua relação ao santo. Faço, então, as seguintes observações. A imagem do principal santo do grupo serve de modelo para veneração aos mortos, mas também, para expressar a sua condição inferior frente aos outros santos. Seu poder não foi suficiente para defender seu próprio patrimônio territorial nem os de várias famílias *morenas* que foram lançadas na diáspora. Bem como, para expressar a solidez dos vínculos do grupo, do qual o santo é partícipe, com a terra que possuem. E, finalmente, a imagem de Santo Rei é modelo para informar a estratégia ideológica do grupo, no tocante a sua cor, adotam para si mesmos, o branco como o ideal a ser buscado por seus membros. Relembro a referência categorial de *morenos* adotadas por eles para si mesmos. Outras interpretações são aqui cabíveis

Com esses santos, a comunidade estabelece seus vínculos com o mundo sagrado e em torno deles reafirma sua coesão social, apesar das muitas tendências de afastamentos a que seus membros têm sido submetidos desde que o sertão em que viviam começou a ser domesticado. Moura (1997), descrevendo festas nos quilombos contemporâneos, informa que ritualmente

nelas se afirma a condição étnica onde se demonstra, através do que chamam “brincadeiras”, em cada um dos grupos, sua particularidade diante da sociedade mais ampla que os faz contrastivamente diferentes. Perspectiva semelhante encontrada no médio Arapuim. Tais “brincadeiras” têm raízes étnicas e constituem-se mecanismos através dos quais a identidade cultural portada por cada grupo desde o tempo dos seus antepassados é atualizada. Assim, a dança do coco e o tambor de crioula em Santa Rosa dos Pretos no Maranhão, a festa de reis e o batuque realizados no Mato do Tição, município de Jabuticatubas em Minas Gerais e o moçambique dançado em Aguapé no Rio Grande do Sul, práticas sociais propícias a que os membros dos grupos possam fortalecer seu sentido de pertencimento étnico a cada um desses grupos, valorizar sua cultura e afirmar sua visão de mundo.

A festa ao santo é a base sobre a qual se ergueu e é atualizado dentro desse parâmetro o sistema ritual do grupo católico. Ele é orientado por ciclos: o dos santos padroeiros do grupo como um todo, sendo as festas mais tradicionais, realizadas em Araruba para Santo Rei em janeiro e Bom Jesus em agosto. E festas dos santos padroeiros das outras localidades, São Benedito em Setembro em Furado Seco e Santa Luzia, em dezembro, em Cabaceiros.

Quando todos os membros dos grupos estão quase em sua totalidade presentes em suas localidades, mormente em fevereiro, há a realização de *pagamento de promessas* – conjunto de acontecimentos rituais -, espelhado no modelo que se replica, com pequenas variações. Envolve um dia inteiro de orações e agradecimentos aos santos, coordenados pelos agentes religiosos - *grupo de folia* e *terno do terço* -, na presença da coletividade e com farta distribuição de comida. Para Queirós (1983) esta atividade constitui-se em mecanismo que fortalece a integração do grupo, mas também constitui-se em atualização do igualitarismo vivenciado por seus membros, quando realizam uma distribuição eqüitativa de produtos escassos. Agradecem ao santo, reforçando o vínculo entre os homens e partilhando entre parceiros as graças

distribuídas pelo protetor e os bens escassos acumulado pela família. Ao mesmo tempo que é favorável a evidenciar ou obscurecer o prestígio da família que paga a promessa, pela quantidade de comida e bebida posta à disposição de todos e pela quantidade de pessoas que dela participam.

O segundo ciclo, no qual os *morenos* celebram a morte do filho de Deus quando esteve entre os homens, é realizado em dias da semana santa. Buscam, pela realização de um ritual que é uma variante do modelo adotado para as outras festas, serem merecedores das melhores bênçãos que são disponibilizadas aos homens na atualização do sacrifício divino. Entre os moradores de Cabaceiros, após terem brincado com *a vaca da quinta-feira*, que faz nesse dia sua única aparição, bem como em todos os outros grupos, preparam-se jejuando e orando com os membros de cada grupo familiar reunido coletivamente, durante toda a noite até ao meio-dia seguinte.

A vaca da quinta-feira consiste em uma pessoa vestida com uma armadura como as do boi-bumbá, lançando-se sobre as pessoas, principalmente mulheres e crianças. Acredito que simbolicamente, ela informa a ameaça que o boi representa ao mundo camponês aí existente. Foi para o gado que sua terra foi desapropriada, foi por ele, também, enquanto encontravam-se descansando no período noturno, que os equipamentos de transformação dos frutos do trabalho e a produção na terra da roça, enquanto resultado do trabalho familiar, foram destruídos ao serem espezinados, quando o gado do fazendeiro foi solto no território familiar que se perdeu.

Mas a proteção do Bom Jesus, quando atualizam o sofrimento fazendo-se semelhante a ele, constitui-se o porto espiritual de apoio que buscam. Sofrimento que tendo sido suportado em família lhes deu mais coesão social. Mortificam-se para receber a suas bênçãos, bem como a dos padrinhos, aquele que abriu pelo batismo, a cada um, o acesso ao mundo sagrado. Cada

criança dirige-se na manhã da sexta-feira santa para a casa do seu padrinho quando recebe a sua benção. Nesse dia especial seu *mana*⁶⁰ espiritual tem maior poder e as crianças buscam nele e através dele a proteção sagrada, ao mesmo tempo que fortalecem os padrinhos, ao propiciarem a atualização de seu capital social, sempre ampliado. Recebem como contra-dom o alimento que é levado à família e partilhado na refeição comum, a *ceia branca*⁶¹ que quebra o jejum e sacraliza a todos, unificando-os em cada um dos grupos familiares a que pertencem. Poderíamos tratar a ceia branca como um *potlatch*, mas falta a esse acontecimento ritual o principal aspecto dos “sistemas de prestações totais” descritos por Mauss: a disputa entre facções. Cada grupo familiar está no mesmo momento realizando a sua ceia branca e não há assistência para conferir valor e prestígio a qualquer uma delas. Assim, vejo a ceia branca como celebração da ceia do Cristo com seus seguidores e também como a comunhão que o grupo estabelece com a divindade, no seio da família, lugar privilegiado da vivência do sagrado.

Afora estes três grandes momentos coletivos, são realizadas festas aos santos de cada grupo familiar: Nossa Senhora Aparecida por dona Lora em Furado Seco e por Catarina em Caxambu, Santo Antônio e São Pedro por Zé Bonito em Caxambu, São João por Chico em Cabaceiros e descendentes de Alexandre em Furado Seco. Em Caxambu, Nossa Senhora do Perpétuo Socorro por Josina, Nossa Senhora da Saúde por Aristides, São Francisco por Genara e Santa Luzia por Maurício. Todas replicam no interior de cada família o modelo das festas realizadas em Araruba, Cabaceiros e Furado Seco.

Nelas, cada família como partícipe de uma coletividade mais ampla, através do culto ao seu santo protetor, solidariza-se performativamente no interior do grupo familiar e do grupo como um todo, expressando coletivamente sua identidade própria e num *potlatch* familiar

⁶⁰ Mana é discutida em Mauss (1974) como sendo uma força mágica, religiosa e espiritual, mas também a honra de um indivíduo.

ritualisticamente contra-presta dons recebidos no seio da coletividade através da oferta de bens e riqueza. O *potlatch* descrito por Mauss (1974) é um sistema institucionalizado de prestações e contra-prestações, aparentemente voluntário, mas regido por uma força social de obrigatoriedade. Na circulação objetiva de bens e riquezas assiste-se, na verdade, uma disputa entre facções ou lideranças na procura de assegurar prestígio, fama e poder que se expandem para o proveito dos liderados.

Sendo um acontecimento ritualizado que envolve não indivíduos, mas uma coletividade moralmente ligada em termos de nome - de família, por exemplo – que enfrenta ou se opõe socialmente a outro nome, também coletivo. Na realização das festas de cada família *morena* ou no pagamento de promessas é sempre requerida a participação de parentes na diáspora, que contribuem com recursos para que o prestígio da sua família ou do seu *tronco familiar* na contra-prestação de dons não seja obscurecido.

A marca proeminente de cada festa constitui-se um *potlatch* familiar ou do conjunto dos grupos familiares em cada uma das localidades quando da festa do seu santo padroeiro. Enquanto as festas de Santo Rei e Bom Jesus, realizadas em torno da igrejinha, constituem-se um *potlatch* coletivo, por todos os grupos serem acionados para a sua realização. Através da promessa que paga ou da festa que realiza a família, bem como o grupo familiar, o *tronco familiar*, ou o seu conjunto em Cabaceiros, Caxambu e Furado Seco, buscam aumentar o seu prestígio através da disputa entre as diversas localidades no interior do conjunto que as congregam. E nas festas de Araruba, em relação às festas das coletividades que os circundam, principalmente Assa Peixe e Furadão.

Uma característica própria desse *potlatch* e de todos em geral é o reforço à coesão social entre os indivíduos que dele participa, bem como do sentido de pertencimento ao grupo do

⁶¹ Todos os alimentos que compõem a mesa desta ceia são brancos: beijús, arroz-doce, coalhada, queijo,

qual os indivíduos são partes integrantes. Para os *morenos*, a participação em níveis diferenciados de pertencimento social, é propício a que possuam *identidades situacionais*, como membros de uma família elementar, de uma família extensa, de um *tronco familiar*, de uma coletividade que agrupa diversos troncos familiares em uma unidade – o bairro rural –, de um grupo social específico localizado no médio Arapuim – os *morenos* –, de um município e daí por diante. Afirmam seu pertencimento de acordo com o lugar estrutural em que se encontram, perspectiva semelhante a dos Nuer, descritos por Evans-Pritchard (1993). Devido às diversas tendências centrípetas que os colocam em disputas para captar recursos externos que lhe sejam propícios à reprodução social enquanto unidades sociais distintas, cada indivíduo enfatiza as identidades vinculadas à família e ao grupo local onde se encontra situado.

Diferentemente dos católicos, o grupo de crentes que se instalou em Araruba, instaurando na terra do santo uma comunidade de eleitos que não o reconhece como tal, abandonou sua autonomia diante da hierarquia religiosa externa para a vivência do sagrado. Filiou-se a uma congregação que impôs um modo de vida comum a todos os seus membros, onde quer que se encontre. Tal padronização é evidenciada na arquitetura do próprio templo, que é semelhante em qualquer lugar do país. Ao mesmo tempo, por fazer-se igual a tantos grupos de eleitos da Congregação Cristã do Brasil, os *morenos* crentes afirmam terem rompido com as práticas culturais da coletividade e se colocado por fora da vivência delas, passando a perceber seus parceiros de vida como estranhos, não mais semelhantes, já que não são partícipes da comunidade de eleitos, apesar de parentes. Tal argumento será posteriormente questionado no decorrer da etnografia da festa assistida por mim.

O grupo evangélico, congrega sua comunidade de eleitos em seu templo no povoado de Araruba, sendo composta por pessoas moradoras no povoado, em Arapuim e Cabaceiros.

canjica e as bananas recebidas dos padrinhos e colocadas descascadas em uma bandeja.

Em setenta e dois foi aí instaurada por uma das famílias que, deserdada da terra nas proximidades de Lagoa de São João, transferiu-se para a terra do santo. Um dos seus membros, convertendo-se ao credo evangélico posteriormente, favoreceu a fragmentação da vivência religiosa unitária e das práticas de solidariedade e reciprocidade do grupo. Engendrou no interior do conjunto dos grupos familiares uma comunidade de eleitos, que compartilham exclusividade de obrigações. Seus parentes, membros da comunidade mais ampla, tornaram-se “estranhos”, não eleitos ao mundo que os sacraliza.

Os serviços e as práticas religiosas desse grupo evangélico não estão aberto a acolher a especificidade local, determinando o abandono da cosmologia e das práticas a ela vinculadas como construídas na trajetória histórica de Brejos dos Crioulos. Seus membros afirmam procurar colocar-se à parte da vida comunitária de cada localidade e do conjunto dos grupos como um todo e para tanto buscam reelaborar suas ações, para redimir-se ante o sagrado que os sacralizam. Passam a enfatizar as relações cotidianas com outros membros dessa comunidade de eleitos. Entretanto são parte constitutivas da trama social que os enreda e, para além do discurso, realizam uma prática social que os torna partícipes da vida social dos *morenos* do médio Arapuim.

Fazendo a festa de Bom Jesus

O ciclo da festa de Bom Jesus, em agosto, estrutura-se pela promoção de duas festas familiares, no dia cinco na casa de Nestor em Conrado e no dia seis na casa de Maria em Caxambu. A partir do dia sete, com a realização de uma trezena realizada na igrejinha de Araruba, a festa coletiva tem início. Elas se organizam por meio de acontecimentos rituais com os quais celebra-se o santo padroeiro dos antepassados de cada família e da coletividade, junto

aos parentes, compadres vizinhos e aliados. Nelas há articulação de um momento sagrado e um momento profano, intermediados pela comensalidade.

A sua realização é vista como uma obrigação, como o cumprimento de uma promessa feita na família há muito tempo, onde “cada um de nós vem pelejando pra não *destratar* a promessa que o finado pai do meu avô fez em Bom Jesus da Lapa” (Nestor, Conrado - grifos meus)⁶². Essa obrigatoriedade contratada a tanto tempo requer que os descendentes de Conrado, que empresta o nome ao grupo, se desdobrem para ritualmente ofertar bens e riquezas como retribuições em contra-prestações ao santo, pelas graças recebidas, mas também à coletividade como um todo, na qual o santo é partícipe. Estes são aspectos característicos dos sistemas de prestações totais, constituindo-se a seu modo um *potlatch*. Assim, a família prepara, de acordo com suas posses, a melhor festa que o santo e a coletividade podem usufruir, pois além do prestígio do grupo familiar que encontra-se em jogo, já que todos os seus membros se desdobram para fazer a festa, há também o sentido da obrigação familiar como manutenção da palavra dada, como honra.

Há pequenas variações nos acontecimentos rituais nos três eventos que compõem o ciclo festivo de Bom Jesus. Enquanto a festa na casa de Nestor é promovida pelo conjunto da família Pereira da Silva, a realizada em Caxambu na casa de Maria é uma festa dela, cumprindo promessa feita pelo pai, e não do conjunto da família Ferreira Rocha. Nestor é casado com uma descendente de Conrado, e como tal foi incorporado pela família da esposa Josina. Maria é filha de Cirilo, irmão de Santo Ferreira Rocha, incorporada marginalmente pela família do tio no território comum, desde que perdeu a terra onde residia com o marido. Alega que o pai e o tio foram os adquirentes da gleba na divisão de trinta, o que para ela legitima a ocupação de uma parcela da propriedade. A festa em Araruba é promovida envolvendo membros de cada

um dos grupos familiares que compõem a totalidade dos *morenos*, mas é organizada pelo chaveiro⁶³ e seus ajudantes, moradores do povoado.

Em 1998 enquanto a festa se desenrolava, as pessoas foram considerando insatisfatória a organização feita pelo atual chaveiro e, numa disputa entre os *de dentro*, liderados pelos Guerés, e um dos vendeiros *de fora*, Zé Afonso, articularam parentes, compadres, vizinhos e aliados para dar maior brilhantismo àquele que é considerado um dos maiores festejos dessa área. Guerés e vendeiro disputam permanentemente liderança, prestígio, atenção, produtividade e etc. Com a ineficiência organizativa do responsável por *fazer a festa*, tornaram sua disputa ritualizada.

Fazer a festa requer a realização de atividades tais como, convocar famílias para dar “esmolos” ao santo para serem leiloadas, homens para pintar os espaços da festa – igreja e casa do santo - e mulher para lavá-los e arrumá-los. Bem como aos vasilhames que serão utilizados por elas mesmas para prepararem a comida a ser servida, a bandeira que será erguida no mastro e o andor que percorrerá as ruas do povoado. Externamente deve-se convocar o padre e convidar personalidades que julguem necessárias para testemunhar os *potlatchs* realizados pelos *morenos* e lhes dar o reconhecimento externo.

Com a chegada da noite, ao ocorrer a inversão dos ritmos sociais, são espocados foguetes que comunicam aos vizinhos, o começo do tempo de festejar o santo e a coletividade, agregando-os ritualmente⁶⁴. Aos poucos, alguns moradores dos grupos locais circunvizinhos começam a chegar e, num constante movimento, cumprimentam a todos os presentes, os

⁶² Aqui é enunciada a existência de um contrato de obrigações morais estabelecido pelo antepassado do festeiro, enquanto uma pessoa moral, como discutido por Mauss (1974).

⁶³ O chaveiro seria em outras localidades o festeiro. Aqui ele é o principal organizador das festas em Araruba e não apenas de uma festa. Solicita junto ao grupo a permissão de ser conduzido a essa função e a assume por tempo indeterminado até que outra pessoa se disponha a ocupar tal cargo.

donos da casa e no povoado dirigem-se primeiro à casa dos amigos. Penetram na sala ou na igreja, ajoelham-se diante do altar, festivamente ornamentado, persignam-se e num rápido silêncio estabelecem comunicação com o sagrado. Em seguida demandam ao terreiro ou à praça para participar das rodas de conversa, que se formam conforme o sexo e as idades. Ritmadamente os foguetes continuam a espocar.

As festas que etnografo constituem-se *ritos de agregação* e *ritos de inversão* conforme conceituação de Van Gennep (1978). De um lado eles expressam tendência centrípeta no interior do grupo que a promove e organiza, seja uma unidade familiar, um grupo familiar, um grupo local ou o conjunto dos grupos, através das diversas atividades que cada unidade promotora e organizadora necessita desenvolver para instaurar o “festar”. E no âmbito externo, pela presença de pessoas não pertencentes à unidade familiar ou social responsável pelos festejos, que ocorrem à casa de alguém ou à igreja dos três bairros rurais, vindos das localidades que compõem o grupo ou de localidades que formam os círculos que concentricamente envolvem os *morenos*. Na festa de Bom Jesus em Araruba presenciei a agregação de dois planos religiosos diferentes, pela presença de crentes durante acontecimentos rituais que ocorrem no momento profano da festa. O mesmo ocorre em Cabaceiros, localidade que congrega o maior número de membros do grupo evangélico existente no médio Arapuim.

Por outro lado, como *ritos de inversão*, as festas têm início a partir do entardecer, opondo o sofrimento cotidiano para se reproduzirem materialmente pelo lúdico de sua reprodução social, bem como a diferenciação entre o secular que representam suas atividades normais e a proeminência do religioso nos acontecimentos rituais. Mas principalmente a

⁶⁴ “Festa sem foguete não tem graça, perde um pouco da alegria. Até a nação dos cachorros alegre quando se solta um foguete, saem todos correndo feito doidos pra dentro de casa” (Aristides

inversão do vetor centrípeto que direciona sazonal ou permanentemente os morenos para outras localidades em busca de melhores condições de vida. A festa tensiona-os para as margens do médio Arapuim onde festajam seus santos e os companheiros de trajetória comum. Assim, noite x dia, lazer x trabalho, emigração x imigração ritual e fartura ritual x penúria cotidiana manifestam, de modo condensado, as temporalidades que organizam a sua vida social.

Depois das oito da noite, emergem no meio da coletividade em festa os acontecimentos rituais propriamente religiosos, coordenados pelos agentes do sagrado, existentes no grupo. Na festa de Nestor, com o terno de folia, comandado por ele e seu cunhado Domingos, cantam louvando Bom Jesus, a folia e os foliões. Em seguida o terno do terço composto por Dário e suas duas irmãs, comandam as pessoas no interior da casa na declamação do terço, na leitura e reflexão do evangelho e no canto de músicas da renovação carismática. Entre uma atividade e outra comandada pelo terno do terço, espocam foguetes no terreiro e o grupo de foliões realiza um canto, perfazendo um total de seis: saudação aos presentes, louvor a Bom Jesus, a Nossa Senhora Aparecida, louvor à folia, aos foliões e despedida.

Na festa de Maria em Caxambu, o terno de terço comandado por Pedro, Maurício e Catarina, reza o terço e a ladainha de Nossa Senhora cantando. Nos intervalos das dezenas, foguetes são espocados no exterior da moradia. Nas festas coletivas, durante as novenas e trezenas, este é o mesmo comportamento verificado na condução dos acontecimentos religiosos, no interior das igrejas existentes nos três bairros rurais.

Em seguida, no dia cinco, na casa de Nestor, um grupo de pessoas, filhos, netos, cunhados e amigos, dirige-se da casa de um dos filhos do festeiro para o terreiro, trazendo a

– Arapuim).

bandeira com a imagem de Bom Jesus. No dia seis, na casa de Maria, um grupo de parentes, vindos da casa de Catarina e Pedro percorre o trajeto vinculando, física e simbolicamente, os descendentes dos dois irmãos que adquiriram o território que ocupam, legitimando ritualmente o pertencimento da prima no interior do grupo.

No centro da área onde estão situadas as casas dos filhos de Nestor e em frente a casa de Maria, o mastro é levantado sob o espocar de foguetes e gritos de vivas: viva Bom Jesus, viva os foliões, viva o festeiro, viva a família do festeiro, viva os *presentes* e viva os *ausentes*. A enunciação das categorias festejadas delimita o mundo social a que pertencem e ao mesmo tempo tem o caráter performativo de atualizar a unidade social que compõem. A ação por estar vinculada à cosmovisão daqueles que a pronunciam e a ouvem, é eficaz desde que enunciada. Esta expressa, simbolicamente, a característica principal da festa, ser um momento onde seus organizadores e participantes expressam ritualmente, no contexto social que compartilham, sua coesão social.

Em Araruba, o levantamento do mastro foi precedida por uma pequena reflexão, feita pelo padre, sobre a necessidade que o homem tem da religião e o papel da Igreja na condução dos devotos para o contato com o sagrado. As pessoas aos poucos foram saindo e se dirigindo para a casa de dona Lizarda, de onde a bandeira sairia para ser elevada no mastro, em frente a igreja e ao lado da casa do Santo Rei. Quando o padre finalizou sua reflexão, todos se dirigiram para fora da igreja e se juntaram àqueles que esperavam a saída da bandeira para o seu cortejo pelas ruas do povoado. A bandeira foi arrumada pela esposa de Gê Paula⁶⁵ e transportada por este, enquanto o cortejo percorria as ruas cantando músicas tradicionais ao som de intenso foguetório. A bandeira conduzida pelos devotos do santo abençoa a todos.

⁶⁵ Gê Paula é político pontense e convidado especial do grupo. Sua relação com o grupo será posteriormente tratada.

As pessoas que não acompanham o cortejo, ao passar da bandeira de Bom Jesus, inclinam-se respeitosamente, ajoelham-se, os homens descobrem as cabeças retirando os chapéus, persignam-se, reconhecendo na bandeira o poder emanado desse emblema que a todos subordina. Sob o clamor de vivas, o mastro contendo a bandeira no cimo é erguido e a *axis mundi*⁶⁶ que vinha sendo energeticamente construída, ganha concretude, fincada no chão sagrado e em contato com os céus. A comunidade dos santos, dos antepassados e dos viventes. Estes, divididos entre os de *dentro*, devotos ou não e os de *fora*, que louvam o santo no seu dia, compartilham da vida comunitária em festa.

Os vivas que vinham sendo pronunciados por Seu Pedro no portal da igreja, é transferido, após a procissão que percorre o território do povoado, para o local onde o mastro é erguido. A sua atitude ritual de sacralizar o “mundo”, a partir do espaço liminar, durante toda a trezena possibilita que, nesse momento, o “mundo” estando sacralizado possa receber a bandeira do santo. Desfraldada no ar, como um símbolo da presença de Bom Jesus comunica a todos a congregação de homens e mulheres residentes nessa área com seus antepassados, com seu padroeiro e entre si. Atualizam, na festa do santo, características e traços com que constroem historicamente sua identidade.

Em seguida, em qualquer uma das festas do ciclo de Bom Jesus que participei ou das outras festas realizadas nas diversas localidades e famílias do grupo, realiza-se o leilão, que comercializa prendas doadas pelos membros da família ou do grupo, principalmente frangos, mas também quitandas feitas pelas mulheres. A renda do leilão é sempre utilizada para cobrir gastos com as festas e para manutenção do patrimônio do santo. Nesse momento atualizam o compromisso com o santo, retribuindo ao seu modo as graças alcançada desde o ancestral,

⁶⁶ Eliade (1995) Conceitua *axis mundi* como uma coluna, que pode ser uma árvore, um templo, uma pedra, etc, com a função de interligar os mundos constituintes da totalidade existencial do homem, nela o sagrado, o mítico, o ancestral e o presente se interligam.

instituidor do contrato familiar, bem como busca-se materializar, ritualmente, as alianças tanto com os de *dentro* quanto com os de *fora*. Destes espera-se que arremate o máximo de prendas possíveis, simbolizando sua ação afirmativa de propiciar à coletividade sua continuidade social. Nos leilões que presenciei, sempre se esperava minha participação efetiva neles, o leiloeiro sempre que iniciava a enunciação do leilão de uma nova prenda, ofertava-a a mim, que participava do jogo, sem contudo arrematar todas as prendas existentes em cada noite, das quinze noites que com eles festejei o grupo, através de Bom Jesus.

Os leilões, como largamente discutido nos estudos que enfocam a relação santo padroeiro x camadas populares nos países de formação latina, constitui-se em um compromisso baseado na reciprocidade entre as partes, refletindo o contrato social existente entre os homens. A reciprocidade inerente a esses contratos não caracteriza apenas uma prática social vigente nas sociedades de pequena escala, mas principalmente, numa das condições que o princípio de igualitarismo comunitário requer para que a vida social possa processar-se entre os membros de dado agrupamento humano.

Baseados no pensamento maussiano podemos afirmar que, a relação de compromisso entre santo e devoto, vista como um contrato estabelecido entre pessoas morais, requer de cada parte a obrigação de dar, receber e retribuir. Ações que se repetem indefinidamente, apesar das pessoas individuais que deram início a esse sistema institucionalizado moralmente, condição que transforma o compromisso entre desiguais, a base do compromisso entre iguais. Serem dependentes um do outro, apesar da assimetria da relação, para continuarem a contraprestar seus dons mutuamente.

Na noite principal da festa de Bom Jesus em Araruba, a mesa do leilão é arrumada com prendas doadas por diversos noiteiros, muitos deles, tendo chegado do café, contribuíram com suas “esmolas” e pagaram o débito com o santo, pois não apresentaram suas prendas na

noite em que deveriam fazê-lo. Durante o leilão, as prendas são, quase em sua totalidade, arrematas pelo grupo de Gê Paula. Com esse gesto, o circuito de reciprocidade existente entre ex-prefeito e os *morenos* é posto em movimento. A relação de assimetria aí verificada assemelha-se aquela descrita por Wolf (1980) em seu estudo sobre relações de patronato em grupos camponeses mexicanos. A assimetria da relação recíproca descrita por ele apóia-se em uma posição de poder por um lado e de posição de debilidade por outro. Tal relação está estabelecida num intercâmbio de bens e serviços que não são equivalentes, enquanto o patrono oferece ajuda econômica e proteção contra autoridades legais e ilegais, a clientela demonstra estima e lealdade, apregoando a todos a honradez daquele, aumentando o seu capital político, frente ao poder político municipal e regional.

O convite ao ex-prefeito, um aliado do grupo, indica a necessidade de contarem com a sua proteção, concretizada em ajuda econômica, mais que em proteção contra abusos de autoridades. A participação do ex-prefeito na festa é esporádica, ocorrendo apenas em anos eleitorais, quando o grupo é acionado por aquele para apoio aos seus candidatos.

Aqui, a debilidade do grupo é manifestada pela impossibilidade de realizarem o ritual de afirmação de sua coesão social e de atualização de sua identidade autonomamente. Assimetrias internas entre os grupos locais e externas entre o grupo, exprimindo-se como uma totalidade, e a cidade, expressam a subordinação a hierarquias internas e externas existentes. Manifestam a perda de autonomia da reprodução social do grupo e a sua subordinação como resultado do processo de *domesticação* a que estão submetidos. Bem como o processo de diferenciação interna como resultado da ação externa desigual das administrações públicas com as quais estejam em contato, São João da Ponte e Varzelândia, da diocese de Montes Claros e de organismos da sociedade civil.

Após o leilão tem início a comensalidade, quando são servidos para os agentes do sagrado, foliões e rezadores do terço, e aliados que lhes evidenciam o seu prestígio, uma refeição solene. Para os agentes do sagrado, em ambas as festas é posta em uma mesa na frente da casa e nela são servidos cafés com biscoito e pinga. Para todos os outros presentes há uma outra mesa poucos metros distantes da primeira. Em nenhum momento qualquer pessoa presente usufrui da comida e bebida posta na mesa para os agentes do sagrado. Nas duas mesas o alimento é, assim que acaba nas vasilhas que os expõem, servido permanentemente até o final da festa que ocorre quando o dia clareia. Na festa de Araruba, o mesmo alimento é servido a cada noite na casa do santo. Na grande noite, o dia de levantamento do mastro, é tradicional servir uma refeição completa, que deve ser organizada pelo chaveiro em articulação com os noiteiros responsáveis pelas “esmolas” a serem ofertadas nos leilões. Em 1998, devido à promoção e organização “desastrosa” do chaveiro, foi servido pão com carne e pinga, oferecidos por Gê de Paula, ex-prefeito que como o grupo, faz oposição à família Campos no município de São João da Ponte.

Lima (1990) estudando a festa do Divino em Pilar (GO), ao realizar a análise da mesa em que os foliões, enquanto agentes do sagrado, são alimentados, afirma o caráter epifânico da mesma. Nela, as iguarias servidas são originárias das esmolas dadas ao Divino, não sendo, por isto, uma mesa de refeição comum, ela “realiza um *potlatch* cujo meio de ‘destruição’ não é o oceano mas o próprio corpo humano” (pp. 161)⁶⁷. Na realização do ritual, o devoto, ao mesmo tempo que retribui ao padroeiro as bênçãos recebidas, também procura compartilhar com os companheiros de vida as benesses recebidas.

⁶⁷ Entre povos indígenas da Columbia Britânica, na costa Oeste do Canadá, durante o *potlatch* bens e riquezas inestimáveis para o grupo são jogados, ritualmente, ao oceano, como parte das disputas entre clãs rivais.

Tal partilha é concretizada pelo oferecimento de farta refeição. O contrato de obrigações mútuas é assim atualizado em relações verticais, com o santo e aliados externos hierarquicamente superiores aos membros do grupo, e horizontais, com os parceiros – parentes, compadres e vizinhos, que acorrem à festa como contratantes e como testemunhas da contraprestação realizada pelo devoto e parceiro. Assim, o *mana* do santo, expressando sua força mágica, religiosa e espiritual, retifica o contrato celebrado por homens, concedendo-lhe o status sacralizado de obrigações entre devotos e sendo assim partilhado por todos.

A comida que é distribuída aos participantes da festa, tanto o café com biscoito e pinga das festas na casa de Nestor e/ou Maria, quanto o pão com carne e bebidas e/ou a refeição completa em Araruba, simbolizam, como naquela ceia dos cristãos em que o corpo e o sangue foi dado aos homens, um sinal da nova aliança entre eles e a divindade. Biscoito, pão com carne, refeição completa e a bebida, na festa dos homens indicam a aliança que propicia a reprodução social do grupo em festa, tanto internamente quanto externamente. Na festa de Araruba, o pão com carne disponibilizado por Gê de Paula, convidado para ser o provedor com distribuição farta de alimentos, manifesta não apenas a renovação da aliança que tem com os *morenos*, mas também indica a crise que têm passado para viabilizarem sua reprodução social.

Essa crise se revela no plano da comunidade, indicada pelos conflitos intergrupo para capturar bens e serviços distribuídos pelo poder público, religioso e civil, pelos conflitos entre membros de uma mesma família para assegurar o uso de sua parcela da terra comum e pela necessidade da migração sazonal em busca de recursos financeiros para suprir as demandas internas de cada família. No plano da festa a crise da reprodução social se manifesta pela incapacidade de diversos membros convidados como noiteiros não poderem assumir a realização do leilão, cuja renda é utilizada para alimentar a todos durante a festa, nas noites que duram a trezena e no dia do levantamento do mastro. E pela necessidade de convidar aliados

externos para custearem a ceia, símbolo da “destruição” ritual de bens e riquezas no próprio corpo humano, como referenciado em Lima (1990). Revelando a própria incapacidade do grupo de se reproduzir socialmente e afirmando a sua posição subordinada na rede social mais ampla em que se encontra inserido.

A ação de Gê de Paula ao assumir, por convite do grupo a distribuição de comida, simboliza sobretudo o reconhecimento de que, mesmo com as lutas que têm travado para manterem-se como sujeitos históricos, capazes de originar e realizar seus próprios objetivos, necessitam reforçar alianças já existentes, mas sobretudo, estabelecer novas alianças que lhes garantam a continuidade enquanto um grupo social, específico. Esse parece ser o sentido do convite feito, também, a atual prefeita do município, Gervarcina Ferreira, para participar da festa. Como sinal do reconhecimento de que ela tem realizado algumas ações propícias à melhoria das condições de vida de membros do grupo, notadamente daqueles que vivem no território pontense. Tais como, garantir o abastecimento permanente de água para Araruba e colocação de rede que permita aos moradores de Arapuim usufruírem do conforto de água canalizada em suas próprias casas, reforma da escola e, utilizando-se de recursos repassados pelo programa federal Comunidade Solidárias, a distribuição de cesta básica e o pagamento de frente de salário a um indivíduo de cada família.

Passado algum tempo em que o alimento foi servido, na casa de Nestor os foliões tocam diversas músicas para animar a festa e os presentes exibem suas qualidades de dançarinos realizando os difíceis passos do *lundu* e dos *guaianos*⁶⁸, bem como das *danças de sala* realizadas pelas mulheres⁶⁹. Em Araruba e nas outras festas nos demais bairros rurais tem início ao baile realizado no interior de diversas casas de comércio já existente – venda de Zé

⁶⁸ O guaiano é o nome regional para a dança dos foliões que em outras regiões é denominada de catira.

⁶⁹ A dança de sala constitui-se numa demonstração de virtuosismo da mulher, ela sozinha no centro da sala deve acompanhar, sapateando, o toque da viola. Quanto melhor sua performance, maior o seu prestígio no

Afonso - ou em funcionamento apenas no principal dia da festa – Moacir de Furado Seco -. Nesses bailes há a predominância dos mais jovens que dançam ao ritmo de músicas tocadas em sons mecânicos, enquanto iniciam, firmam e dão continuidade a namoros, noivados e casamentos.

Após a meia noite, tanto na casa de Nestor e Maria quanto em Araruba, apenas com o bater de caixas e palmas é realizado o tradicional *batuque*, dançado em torno de um casal que no centro da roda rodopia, circunscrevendo-se um ao outro com saltos cada vez mais rápidos de acordo com a intensidade da música cantada pelas mulheres que coordenam a dança. Se as primeiras danças foram comandadas pelos foliões e se apresentam como uma continuidade da atividade sagrada, o batuque é transferido para o domínio feminino e o carnavalesco, no sentido bakhtiniano, se instaura na festa⁷⁰.

A festa como um todo pode ser vista como sendo internamente constituída de dois momentos que se opõem, um sagrado dominado pelos homens através dos foliões, rezadores do terço e o padre e outro profano, dominado pela mulheres quando da realização do batuque, mas também, um momento sem coordenação de ninguém quando todos transitam e agem de acordo com seus interesses individuais. Creio indicar, que no girar da vida. Manifestam no símbolo da roda a circunscrever no centro o casal, que seu mundo estruturalmente se equilibra na conjugação das lógicas masculinas e femininas. Se as primeiras danças são marcadas pela sobriedade, a segunda é marcada pela voluptuosidade, sensualidade e liberdade de ação não vivenciadas no dia-a-dia da vida.

Há no batuque, um explícito caráter étnico. Trazido da África pelos homens e mulheres bantus aprisionados, escravizados e transladados para o Novo Mundo, constituiu-se

grupo. Quando uma mulher de reconhecido virtuosismo entra na roda formada na sala, rapidamente espalha-se entre todos a notícia e muitos acorrem para assistir sua apresentação.

o veículo fundamental para agregação dos mesmos nos momentos de descanso, como já discutido anteriormente. Para o grupo, o batuque é uma prática social que torna explícito sua diferença em relação aos grupos que o circundam. Constitui-se um *wiederstan*, como discutido por Woortmann E. (1995)⁷¹, engendrado pela capacidade que o grupo desenvolve para dar resposta aos desafios que a sociedade englobante lhe coloca.

Muitas das músicas tradicionalmente cantadas durante o batuque poderiam, ao ser analisadas, informar a cosmovisão dos homens e mulheres que ao som de palmas e tambores deleitam-se nos seus momentos lúdicos. “Eh, mamãe mandou, vadiar!”, uma das canções repetidas diversas vezes ao longo da noite indica não apenas para o aspecto prazeroso da festa, mas as motivações dos indivíduos para o trabalho, como discutido por Weber (1996) como atitude tradicional frente à reprodução da vida.

Nessa perspectiva, os *morenos* realizam apenas o trabalho necessário à sua sobrevivência, permitindo amplo espaço para o lúdico, o prazer. Essa atitude tem sido favorável a que na vizinhança sejam categorizados como preguiçosos, pois retiram-se do local de trabalho ainda no meio da tarde, quando dirigem para o convívio com sua família e os amigos, com quem conversam nas rodas de conversa nos botecos, onde nem sempre estão a beber⁷².

“A festa atualmente é muito mixuruca, já não vem mais a quantidade de gente das festa de quando eu era menino. Naquele tempo *vinha gente desse mundão sem cancela* de Deus. Agora está cheio de cancela, não é? (ri). Vinha gente lá do Assa Peixe, do Rio Verde, lá do Agreste, da Lagoa de São João. Era um mundo de gente morena, roxinha, tudo satisfeito da vida. Tinha parente que

⁷⁰ Bakhtin (1993), analisando as festas populares existentes na Idade Média e Renascimento afirma que as mesmas possuem aspecto “carnavalesco”, por serem acontecimentos vividos e unicamente vivenciados, onde não há fronteiras espaciais. Seu caráter universal é vivido com liberdade e ninguém a ele escapa.

⁷¹ Woortmann E. (1995) conceitua no estudo que faz numa comunidade de descendentes de alemães no sul do país, a capacidade de gerar respostas diferenciadas aos desafios que o grupo enfrenta como sendo *wiederstan*.

⁷² No primeiro capítulo fiz referência à migração sazonal que realizam, para a região mineira de cafeicultura para onde se deslocam desde 1995, onde são considerados trabalhadores de altíssima produtividade. Sabem que necessitam amealhar o máximo de recursos financeiros quando comercializam externamente sua força-de-trabalho que lhes garante a reprodução material da família. Enquanto o trabalho nas localidades circunvizinhas constitui-se apenas uma ocupação de tempo e uma forma de ganhar algum dinheiro a mais, dentro do período dedicado ao trabalho no interior do território comunal.

só se encontrava aqui, ainda tem hoje, não. Mas não é como antigamente. Mas a festa está boa, não é? O senhor gostou? O povo daqui é todo muito festeiro. Tem nego aí que fareja uma festa...” (Pedro Pifiti – Caxambu, grifos meus).

Relembrar o *mundão de Deus sem cancela* é indicar a existência de um tempo, anterior, de apropriação coletiva da terra, quando o trabalho nela alocada propiciava fartura de gêneros alimentícios. É, portanto, relembrar das grandes festas que se opõem às festas atuais do *tempo da penúria*, e expressar a oposição entre a sua independência na reprodução social do grupo e a subordinação atual a que estão submetidos. Esse povo, não obstante viver em condições precárias ainda é capaz de ser um povo a festejar coletivamente a vida, sendo este um valor comunicado pela interpretação acima transcrita. Na vida social do grupo esse povo festeja a cada mês, tendo os santos como veículo instaurador de rituais.

“Vou te falar a verdade, eh festinha boa, sô! Tá vendo esse mundão de gente? É o que faz a alegria da festa. São todos iguais, bebendo, comendo, dançando, namorando... O que eles querem é festejar... Hoje já não tem mais briga, antigamente toda festa tinha um morto. *Vinha gente de tudo quanto é parte do mundo* e aí... Chegava aqui e matavam uns aos outros. Já tivemos festas melhores... Mas a gente está junto, não é? Tem coisa melhor? (Maurício – Caxambu, grifos meus).

“O melhor de tudo é que não tem hora pra fazer nada, você faz porque você quer. O batuque está lá... as pinga estão aí... Você quer comer? Vai lá na casa do Santo Rei, tem biscoito, pão com carne que o Gezim trouxe. E tem gente de todo lado, *o mundo todo esta aí*, pena que teve gente do café que não veio ainda. Estão perdendo a festa, tadim... (Simeão – Furado Seco, grifos meus).

A festa dos *morenos* comunica, sempre, o espaço ritual onde a coesão social do grupo se torna expressa para todos. Onde o mundo todo encontra-se presentificado, apesar das divergências existentes. Também nela, o grupo comunica para o mundo externo as mudanças que foram operadas nas práticas sociais que informam seu *habitus* particularíssimo, como consequência da *domesticação* a que foram submetidos.

Compreender o *fazer a festa* é apreender as mudanças que vem ocorrendo na realização dos acontecimentos rituais, denotando a flexibilidade dos mesmos. A existência de dois *ternos do terço* manifesta esse caráter na vida social do grupo. Um composto por homens e

mulheres *morenas* que realizam a reza tradicionalmente, cantando pai-nossos, ave-marias e ladainha de Nossa Senhora em latim e músicas aprendidas nas romarias a Bom Jesus da Lapa. Atuam nas festas de Araruba, Caxambu e Furado Seco. O outro reza declamando as orações, faz leitura e reflexão de um texto dos evangelhos e cantam músicas da renovação carismática. É organizado por pessoas de uma localidade vizinha, portanto de fora do grupo, o que dá às festas dos grupos situados no território varzelandense a perda de sua autonomia no sistema ritual, principalmente em Cabaceiros e Conrado, frente as festas realizadas no território pontense.

A introdução de bailes com músicas mecânicas em Furado Seco e Cabaceiros, ocupando o lugar das rodas de batuque, enquanto em Araruba as duas modalidades ocorrem ao mesmo tempo, articulando grupos de idade diferenciados, apesar de haver um grande número de crianças, adolescentes e jovens que assistem aos mais velhos dançar.

A festa então atinge seu ápice. Nesse momento em que os principais acontecimentos rituais sagrados foram realizados, pode-se perceber que possibilitam a concretização da comunhão entre mundos e intra mundos, quando os *morenos* encenam para si mesmos sua organização social e a comunicam ao mundo exterior, representado pelos participantes – parentes, compadres, vizinhos e aliados -, vindos de outras localidades, próximas e distantes. Nas casas, ruas e pastos em torno de Araruba os participantes da festa propiciam a instauração de um tempo que manifesta a indiferenciação dos mesmos, em que os de *fora* podem sentir-se como parte do grupo e onde o sentido de pertencimento se desloca do grupo familiar ou grupo local para o grupo maior que os congrega a todos. A dimensão de totalidade que a comunidade vivencia nesse momento pode ser apreendida na voz dos nativos através de suas interpretações abaixo transcritas.

“Quando cheguei aqui, em 57 trabalhando com o Capitão Enéas na derrubada da mata para fornecer trilhos pra estrada de ferro, *só me senti verdadeiramente aceito foi na primeira festa que*

participei, depois de estar aqui alguns meses. Foi quando pude namorar a finada Maria, minha patroa, pela primeira vez” (Seu Joaquim, Conrado).

Quando menciono a indiferenciação intra e intergrupos, quero indicar a tendência geral experiencialmente vivida pelos participantes da festa, julguei o relato de seu Quincas propício a mostrar o desarme das fronteiras entre os de *dentro* e os de *fora*, que acontece nas festas. Presenciei encontros que expressavam essa indiferenciação tanto entre os *morenos*, quanto entre eles e indivíduos categorialmente externos a sua vida. Vi os rapazes de Arapuim namorando meninas de Araruba. Uma relação que entre os camponeses béarnais descritos por Bourdieu (1980), seria uma relação para baixo. Aqui como lá é socialmente desprestigiada para os hierarquicamente superiores, tanto no plano do modelo quanto da prática, já que ainda não se verificou nenhum casamento entre categorias opostas assimetricamente. Vi Zé Afonso abraçado com um daqueles que ele categorizou como *bandido* e que afirma permanentemente ter querido matá-lo nos conflitos, entre ele e os membros dos grupos familiares de Araruba, já descritos no primeiro capítulo. Vi uma senhora, mãe de três filhos, em afagos extremamente sensuais com um adolescente – atitude não exposta na cotidianidade da vida. E muitas outras coisas mais.

“O bom da festa é que o povo todo, indo pra lá, pra cá, traz alegria. *Reúne todos como antigamente. Aí você vê que só tem parente, é uma parentagem só. Buliu com um, buliu com todo mundo. Sem essa gente toda, a festa não é festa*” (Domingos – Conrado, grifos meus).

Para esse homem “embriagado” pela prazer da festa, o acontecimento que participa atualiza simbolicamente, como nos tempos antigos, a coletividade da qual faz parte. Referir-se a esses tempos, indica principalmente a existência de uma coletividade não fragmentada por tantos interesses diferenciados vividos atualmente. A partir da necessidade de assegurar para cada grupo familiar e/ou grupo local benefícios capturados na rede externa em que os aliados políticos, religiosos e civis, são pontos de apoio imprescindíveis.

“Isso aqui é um festejo antigo, que antes, todo mundo... Sabe o que acontecia? Antes não tinha esse tanto de festa que tem aqui hoje... Essa região de Brejo dos Crioulos é muito grande, isso aí atinge longe daqui. Aqui foi um lugar que todos dependiam, então *aqui tinha uma festa famosa*. Tinha essa festa aqui, pra lá não tinha festa. Não tinha a festa de Furado Seco. Não tinha a festa de Mariano Muniz, nem a festa de São Vicente. Não tinha a festa de Assa Peixe, não tinha a festa de... *Então aqui era a festa...* Essas outras festas apareceram depois que veio o padre de Varzelândia, depois que dividiu o município, o padre de lá teve que mandar na região dele, a divisão que está aí... Aí foi que começou... Mas quando tem a festa daqui eles vem. Tem a festa de Furado Seco nós vamos. Tem a festa daqui, o povo de Furado Seco vem, essa região todinha vem, onde tem a festa deles nós vamos, *todo mundo conhece um ao outro*. A família é coligada, mas tem esse problema de... essas divisões aí” (Ticão – Araruba).

A experiência de compartilharem um destino comum, favorecida pela experiência performativa da festa, também torna explícito o sentido da totalidade, para além de todas as fragmentações e diferenciações internas. Esse momento, constituindo-se um tempo liminar possibilita a instauração de uma temporalidade e espacialidade em que Turner (1974) aponta a existência de uma anti-estrutura, ou *communitas*⁷³, um dos modelos de correlacionamento humano, justaposto e alternativo ao de *societas*⁷⁴.

A vida social de indivíduos e grupos sendo um processo dialético abrange a experiência sucessiva de *communitas* e *estrutura*, ou seja, a experiência de homogeneidade e diferenciação, igualdade e desigualdade, vividos por meio de estados e transições, conceituados por Turner (1974) a partir de sua observação em momentos rituais da sociedade Ndembu. Creio que o sentido de congregação e coesão experimentado pelos *morenos* durante a realização de suas festas indicam claramente a instauração de uma *communitas* existencial, quando fugazmente encenam para si mesmos e para os participantes de outras localidades, a realidade que vivenciam. Como numa peça grotowskiana, em que os atores vivem o que trazem à cena. Sobretudo recriam a coletividade ritualmente, unindo-os a todos para além das diferenciações

⁷³ *Communitas* surge com um período liminar e expressa-se como “sociedade considerada como um ‘comitatus’ não-estruturado, ou rudimentarmente estruturado e relativamente indiferenciado, uma comunidade, ou mesmo, uma comunhão, de indivíduos iguais” (Turner, 1969:119).

⁷⁴ *Societas*, consiste em um “sistema estruturado, diferenciado e frequentemente hierárquico de posições político-jurídico-econômicas, com muitos tipos de avaliação, separando os homens de acordo com as noções de ‘mais’ ou de ‘menos’” (Turner, 1969:119)

hierárquicas, das diferenciações políticas internas, das diferenciações religiosas, congregando-os ideologicamente numa unidade que abrange a totalidade de sua vida social, ali representada e vivenciada.

Quando o dia clareia, muitas pessoas ainda estão acordadas dançando batuque, conversando pelos passeios em frente as casas, esperando para retornarem aos seus lugares de origem, voltando de furtivas relações sexuais acontecidas nas áreas de pasto que circundam o povoado de Araruba, enquanto outros procuram as suas casas ou casas de parentes para o descanso. A manhã, após a experiência existencial ampliada da festa, será consumida em descansar o corpo, comentar os acontecimentos presenciados e se preparar para a sua consumação sagrada, ou seja, a participação nos sacramentos celebrados pelo padre.

A grande maioria dos presentes retira-se. Os mascates, que pouco venderam desfazem suas barracas e partem para outra localidade, para outra festa. De cerca de mil e duzentas pessoas, aproximadamente, presentes aos eventos noturnos, apenas umas quatrocentas permanecem no povoado esperando as atividades rituais diurnas. Elas alimentam-se nas casas em que se encontram hospedadas, na casa do santo com o pão com carne ofertado pelo ex-prefeito e das muitas guloseimas comercializadas nas muitas vendas e barracas espalhadas em meio às casas que circundam a igreja.

Às dez horas da manhã, Neguim de Guéré, coordenador das atividades esportivas, reúne os jovens de Araruba que, com a ajuda de rapazes de Cabaceiros, Arapuim, Furado Seco e Caxambu, reconstroem esportivamente a unidade que são, ante o mundo exterior. Disputam no campo de futebol do povoado, com um time formado por rapazes de Canabral e Assa Peixe, o troféu oferecido por Gê de Paula. Com uma assistência bastante grande, cerca de duzentas pessoas, quatro times - dois visitantes - realizam um torneio em que os anfitriões não

conseguem vencer, apesar de já terem sido considerados o melhor time da zona rural do município.

Enquanto isso, outras pessoas, que não estiveram a noite na festa, vão chegando para participarem dos ritos católicos celebrados pelo pároco, indicando a atualização das relações existentes entre os de *dentro* e os de *fora*, apenas no plano religioso institucional como vizinhos, indicam a aliança que nesse nível mantêm com o grupo. Entre elas, chega a prefeita, Gervacina Ferreira e um grupo de assessores. Convidada pelos moradores para, através de sua participação na festa, abri-lá-la. Disponibiliza bebida para todos, que é distribuída por membros de sua comitiva em diversos pontos em torno da igreja. A presença da prefeita é indicador da estratégia do grupo de estabelecer aliança com a mesma, reeditando práticas costumeiramente utilizadas pelos *morenos* desde que instituíram no médio Arapuí, a sua coletividade.

Ao meio-dia, o padre Nonato celebra na pequena igreja de Araruba a única missa que anualmente aí ocorre. Procura sensibilizar a todos falando da ação redentora de Jesus Cristo, o Bom Jesus, que a todos perdoou e, na qualidade de primogênito, abriu as portas para o retorno aos céus. Ajudado por alguns paroquianos, vindos com ele de São João da Ponte ou do grupo do Órion que no primeiro dia coordenou a atividade litúrgica na casa de Nestor, procura envolver a todos os presentes, cantando e rezando as orações canônicas da missa. Apesar do seu esforço, as pessoas conversam durante o ritual e pouco participam da mesa da comunhão.

Expressa-se aqui a outra dimensão de *inversão de acontecimentos rituais* que compõem a festa. Por um lado, a inversão catolicismo institucionalizado personificado na pessoa do pároco x catolicismo popular em sua dimensão vivenciada pelo grupo e já referido anteriormente. E por outro, a inversão do rito da comensalidade. Sendo sacramento, a ceia celebrada pelo padre durante a missa, comunica a todos a aliança estabelecida por Cristo, o Filho de Deus com os

homens e dos homens entre si, no interior de uma *ecclesia* institucionalizada. Enquanto a ceia compartilhada na noite anterior pelos *morenos* expressava a seu modo, também como sacramento, a aliança do mundo sagrado, através do santo, com o mundo dos homens e aí, dos homens entre si, no interior de uma *ecclesia* secular, não institucionalizada.

A comunidade que se busca criar performativamente através do rito institucional, não é capaz de contaminar as pessoas para partilharem da alimentação divina oferecida em forma de hóstia e vinho, ela fica apenas na intenção. A verdadeira experiência sacralizadora fora encerrada poucas horas antes, quando todos partilharam suas experiências de vida, dançando, se alimentando, bebendo, conversando, brincando, namorando, transando... etc. Não é demais lembrar que a vivência da vida religiosa entre populações rurais é marcada pela relação direta do indivíduo com o santo, intermediada pela comunidade que o enreda.

A prática social de relação com o sagrado é vivenciada coletivamente sem a presença do sacerdote. O grupo de folia e o terno do terço, como agentes do sagrado, intermediam, para os *morenos*, a relação entre o mundo dos deuses e o mundo dos homens. Os sacramentos que, no catolicismo popular, expressam algum sentido para aqueles que dele compartilham, foram recriados pelas populações tendo como modelo os sacramentos institucionalizados e foram então instituídos como acontecimentos rituais dentro das festas que celebram para os seus santos. Apenas o batizado é considerado um rito sacramental imprescindível e dependente da atuação institucional, indicando que reconhecem o papel da Igreja Católica na sua transformação em membros de uma coletividade sagrada, em que ela, através de um seu membro, lhes abre a porta para sair do mundo profano e penetrar, pelo batismo, no mundo sagrado.

Terminada a missa, o padre procura conversar com as pessoas, saindo muito pouco da igreja. Sendo um estranho, parece acuado num canto do templo, enquanto as pessoas

entram, se ajoelham em frente ao altar, comunicam-se com seus santos, postos em imagens ou estampas no altar ou na parede fronteira aos presentes. Não parece o aliado que o grupo espera que cumpra sua função para a sua reprodução social. Como que reconhece sua atuação incipiente na vida dos *morenos*. Nesse intervalo, conversa mais com as pessoas que vieram com ele que com as pessoas do lugar. Chamado pela prefeita, saem e juntos conversam demoradamente, enquanto cânticos religiosos são cantados dentro do templo.

Às dezesseis horas, inicia-se o rito sacramental do batismo, quando oito crianças, de diversas idades são batizadas. Recebidas ritualmente no mundo sagrado, formariam como que grupos de idades, iniciados juntos numa outra esfera da vida social, cujo vínculo poderá ser posteriormente atualizado pelo estabelecimento do *compadrio de folha*. Uma instituição local que vincula pessoas que se consideram amigas, a partir de pequeno ritual. Quando decidem tornarem-se compadres de folha, cada indivíduo arranca uma folha, considerada por todos dotada de poderes mágicos, cuspidando nela, transferem-lhe seu mana, e colocam-nas entre as mãos, unidas pelo apertar das mesmas, indicando a união duradoura aí iniciada.

A igreja enche-se novamente, para testemunhar o acontecimento que ali dentro ocorre, um dos momentos mais importantes na vida das pessoas que no médio Arapuímu construíram sua vida, o estabelecimento de uma aliança entre famílias de grupos locais diferenciados: o estabelecimento de um vínculo sagrado entre padrinho e afilhado, compadres e comadres. A organização social desses *morenos* repousa, também, sua estrutura nas relações sociais decorrentes de alianças, concretizadas por casamentos e batizados. Testemunhar o estabelecimento desse contrato social é participar, simbolicamente, da continuação do grupo em sua trajetória, que do passado tenciona-se para o futuro, na renovação sempre constante de seus membros e através deles com membros de outros grupos com os quais tenham estabelecido alianças.

Diante da coletividade representada pelas pessoas presentes, Gervacina, a prefeita, apesar de não ser madrinha de nenhum dos batizados, faz-se presente junto a pais, padrinhos e assistência. O convite à prefeita para participar da festa constitui-se parte da estratégia do grupo na busca de aliados, pois reconhecem-na como uma poderosa aliada. Cientes disto, reeditam a estratégia que foi historicamente utilizada para estabelecer vínculos com o mundo externo - a participação no ritual do batismo.

Tornar alguém compadre é vincular para sempre grupos entre si. Há aqui um ponto significativo, a prefeita não foi escolhida como madrinha de ninguém, porque a quebra do compromisso entre os Campos e o grupo determinou a internalização dos vínculos através do compadrio e a aliança com a prefeita não teve a força necessária de reverter essa tendência estrutural. Contudo, ela assistindo ao batizado, torna-se testemunha do acontecimento ritual e de certa forma vinculada simbolicamente como madrinha das crianças e como que comadre dos membros do grupo. Estabelecendo com o grupo um parentesco metafórico, mas principalmente uma relação de patronagem.

Nenhuma das crianças batizadas neste dia recebeu o nome do padrinho ou da madrinha, prática que expressa ruptura na tradição existente e com o modelo de se pensar o parentesco e as alianças de família no interior do Brasil. É descrita em Grande Sertão: Veredas (Guimarães Rosa, 1986), quando do batizado que Reinaldo/Diadorim participa como padrinho, durante o périplo do bando de Riobaldo pelo território sertanejo. Ele tem seu nome apostado à criança, prática através da qual a aliança ganha expressão simbólica e se materializa na relação dos grupos que se vinculam. Entre os *morenos* esta era também a prática vigente no princípio do século. Quando Simão Campos batizou um dos filhos de Galdino Barbosa de Jesus, o pai de Santo Ferreira Rocha que na seca de trinta e sete recorre ao compadre do pai para assegurar a permanência da vida das pessoas do grupo, teve seu nome apostado ao afilhado.

Entretanto, a ruptura de relações provocada pelas ações dos seus filhos, descritos no primeiro capítulo, teve como consequência não apenas a internalização das alianças no compadrio, mas também a ruptura da prática de se apor ao afilhado o nome daquele que o batiza.

Encerradas as atividades coordenadas pelo pároco, os *morenos* retomam os acontecimentos rituais e realizam uma procissão quando conduzem sobre um andor a estampa de Bom Jesus da Lapa. Homens, mulheres e crianças saem da igreja e percorrem o território do povoado no sentido anti-horário, reafirmam, pela segunda vez que caminham com o santo, a sacralização do território onde moram. Mas sobretudo, como *último ato ritual*, comunicam simbolicamente as fronteiras físicas e simbólicas do grupo, que aglutina internamente todos aqueles que como eles celebraram festivamente o seu pertencimento a esse lugar e a esse grupo.

As fronteiras ideológicas são enunciadas no decorrer da festa, quando Pedro, no umbral da igreja, gritando vivas justapõe os de *dentro* com os de *fora*. Contudo, ante a instauração de uma unidade existencial que congregou a todos num estado comum, numa *communitas*, requer que se refaça, num outro nível essas mesmas fronteiras. Assim, nos passos do santo que carregam, delimitam física e simbolicamente as suas fronteiras. É importante lembrar que a caminhada que é dada com o santo é uma réplica do giro feito pelos foliões quando da festa de Santo Rei. Nesse momento os membros do grupo ao serem visitados por aqueles, vão sendo ritualmente vinculados e dão expressão ritual à comunidade que os congrega.

Nessa caminhada, estão acompanhados de indivíduos de *fora*. Estes representam, enquanto pessoas morais, todas as categorias que propiciam a que em sua ação comunicativa e performativa, indiquem a existência de vínculos de solidariedade intragrupos e intergrupos. Vínculos necessários à continuidade do grupo enquanto uma unidade social, particularíssima.

Colocam em relevo nesse momento em que caminham, solidariamente unidos, pelas alianças internas e externas, o processo de construção ideológico, material e simbólico de construção de si. E a imagem que enunciam é a de um grupo que vem - apesar da existência de divergências internas e externas – solidariamente se transformando para estar no mundo atual, presentificando sua identidade *morena*.

Após a procissão, aos poucos as pessoas começam a se retirar e a festa tende ao seu fim. Há, ainda muitas pessoas pelas ruas, nas vendas e barracas, sentadas nos passeios das casas, mas a cada momento, menos e menos pessoas partem, demandando suas moradias. Pelas quatro direções saem pessoas a pé, a cavalo, de bicicleta, de moto, de carro, de caminhão. Partem satisfeitos de terem participado, mais uma vez, da convivência festiva entre tanta gente, de tantos lugares. Ao ocaso da festa, ainda se ouvem foguetes espocando pelos céus, anunciando o tempo da festa que vai chegando ao fim.

No dia seguinte, algumas mulheres de Araruba arrumam a igreja, a casa do santo, limpam e guardam todos os equipamentos pertencentes ao santo e que foram utilizados para servir alimento a todos. Também começa a ser feita a contabilidade do grupo, não apenas financeira, mas também das conquistas pessoais e coletivas conseguidas, o que indica a elevação ou diminuição do prestígio de alguém. E nessa contabilidade, os Guerés, que tomaram para si a concretização dos eventos que compõem a festa, organizando grupos de pessoas para viabilizarem-nos, tiveram seu prestígio ampliado, enquanto o de Zé Afonso foi diminuído.

Este, três dias após o término do rito coletivo, numa noite de sábado quando grande quantidade de pessoas vem ao povoado, vendo-se em desvantagem diante do grupo, convoca uma festa para comemorar o batizado de três dos seus filhos. Oferece uma festa para manter seu prestígio em alta. Atitude que não manifestou a nobreza da ação dos Guerés na sua atuação

para a concretização da festa de Bom Jesus em Araruba. Abre, então, sua ampla venda e oferece à população local e aos seus convidados especiais, os padrinhos de seus filhos, comida e bebida farta. Replica em sua festa o modelo ritual, matriz de todos os outros, o seu *potlatch*, desvinculado do contexto ritual da festa. Na seção seguinte, quando abordo a atuação dos personagens da festa, retomarei esta questão, inserindo-a na análise dos conflitos que ocorrem entre os *morenos* e que esse acontecimento promovido e organizado por ele é um exemplo factual.

Os personagens: sua ação ritual

O *terno do terço* coordenados por Seu Pedro, acende velas no pequeno altar e dá início, a cada noite da trezena, ao terço que é cantado por dois grupos. Enquanto um canta a primeira parte da oração, o outro, antes que as últimas palavras sejam pronunciadas, inicia a segunda parte da mesma. Isto possibilita a emissão de um som contínuo, criando uma circularidade sonora, que, aos poucos, eleva a todos para o contato com o sagrado. No ritmo dos cantos, melodicamente próximo ao canto-chão, todos que dentro da igreja se encontram, principalmente mulheres e crianças, vão sendo tocados pelo estabelecimento do tempo e do espaço do sagrado a partir da reza em torno do altar.

A emissão continuada do canto favorece a sensação de uma circularidade sonora, através da qual acredito haver a construção energética de uma coluna, ligando mundos, como uma *Axis Mundi*. A cada dia, a mesma é alimentada energeticamente até à consumação da festa, sendo então, substantivada no mastro erguido no espaço externo já sacralizado. Essa coluna articula simbolicamente o mundo *moreno*. No alto do mastro, a imagem do santo, em sua base fincada na terra, os antepassados que encontram-se enterrados no mesmo território que ainda

compartilham e no centro desses dois pólos, os *morenos* atuais, realizando sua caminhada neste mundo.

Nesse momento, “quando o terno começa a tirar o terço, a gente fecha olhos, para poder rezar melhor. Aí, me sinto *encantada*. Se estou com os olhos fechados, estou no céu. Dá uma peninha quando termina tudo! Se tivesse um jeito da gente ficar ali, só rezando é que era bom, não é?” (Catarina – Caxambu, grifos meus). Fechando os olhos para se afastar da visão deste mundo e permitirem-se a entrada no mundo do “encantamento”, homens e deuses se encontram. É importante observar que a vida religiosa dessas pessoas é experienciada, principalmente nos momentos festivos, coletivamente. Replicam no plano do sagrado, aquilo que é a sua experiência cotidiana, a coletivização da vida.

Terminadas as orações, Seu Pedro se dirige para a porta de entrada da Igreja e, frente às pessoas que diante dela se aglomeraram, grita vivas, ao Bom Jesus, a outros santos da devoção do grupo, ao chaveiro, aos *noiteiros*, aos presentes, aos ausentes e aos visitantes. Englobando por sua fala sacralizadora todas as categorias dos devotos que compõem o universo das relações vividas nas localidades em que os *morenos* moram. Essa atitude ritual por enunciar metonimicamente as categorias sociais desse mundo, indica a sacralização do espaço coletivo a partir do espaço liminar onde o agente do sagrado se postou para realizar performativamente sua ação ritual.

Aos *noiteiros* é destinada a tarefa de ofertar esmolas a serem arrematadas durante os leilões e cuja renda possibilita cobrir os custos da festa, tornando-a, assim, uma festa que é realizada por todos para o desfrute de todos. O sentido de coletividade é afirmado e reforçado ritualmente. Se não têm condições de ofertar suas “esmolas”, espera-se que recorram a parentes e vizinhos, para solidarizados com eles, ajudarem a cumprir sua função vital para a promoção da festa. Comumente são oferecido galinhas, canas-de-açúcar, frutas, ovos, bolos e

alguns bens adquiridos nas vendas, como “esmolas”. São prendas oriundas das atividades produtivas e expressam a escassez vivida pelo grupo.

Alguns noiteiros doam prendas guardadas em caixas e que embrulhadas como presentes possibilitam disputas acirradas entre os festejadores, indicando a busca de prestígio. Situação análoga descrita por Porto (1997) ao estudar a festa de Nossa Senhora do Rosário em Chapada do Norte. Na sua visão que compartilho, “nesse processo, observa-se que o que está em jogo é uma disputa individual por prestígio que envolve ostentação e desperdício – lembrando também aqui a discussão de Mauss sobre o *potlatch*, e o mecanismo através do qual, pela destruição e gasto ostentatório realizados no interior de uma relação de rivalidade, aqueles que são capazes de desprender maior riqueza conquistam prestígio acima dos demais” (pp. 197, grifos meus).

Diversos *morenos* que não moram em Araruba foram convidados para noiteiros não assumindo a tarefa que lhes foi destinada. Conseqüentemente não houveram leilões, apesar da doação de prendas por parte de devotos não escolhidos pelo *chaveiro* como responsáveis pela noite. Eram “esmolas” espontâneas, doadas individualmente ao santo como pagamento de promessas alcançadas⁷⁵. São deixadas na Casa de Santo Rei para serem oportunamente leiloadas. A recusa em participar da festa em Araruba se fundamenta na auto-exclusão que o indivíduo se faz, por deslocar para o interior do grupo local ao qual pertencente as obrigações morais para com a sua coletividade. Compartilha de tendência *reducionista* que se expressa na festa de Bom Jesus e no pertencimento a uma coletividade menor e que será posteriormente tratada. A ausência do chefe da família que migrou sazonalmente para fora do território *moreno*, não permie que se concretize sua participação como noiteiro.

⁷⁵ Os tipos de promessas existentes: a) ser chaveiro por um tempo; b) ser noiteiro; c) fazer doação de esmolas para a realização da festa; d) ir a igreja periodicamente rezar um terço, quando providencia queima de

Há noiteiros que anualmente se deslocam do estado de São Paulo para o médio Arapuim para cumprir sua obrigação no contrato individual e coletivo com Bom Jesus e com a coletividade. Amealham junto com parentes *morenos* em diáspora uma grande quantidade de “escolas” que são doados para os leilões. Oferecem comida e bebida fartamente a todos. Renovam para o seu grupo familiar o pertencimento ao grupo. Em 1998, Olegário, um dos *morenos* em diáspora, escolheu um sábado, propício ao reconhecimento da sua ação realizada. Há um maior número de pessoas no povoado, pois famílias inteiras se deslocam de outros lugares, mais distantes, atraídas pela festa de Araruba. Ele como muitos outros em diáspora propiciam pensar a existência de uma comunidade que os une imaginadamente numa identidade única. Que é ritualmente comunicada na festa de Bom Jesus ou de Santo Rei. Discutir a existência de tal comunidade é um dos aspectos da vida social *morena* que posteriormente retomarei.

A doação de escolas possibilita aos devotos de Bom Jesus concretizarem coletivamente, mesmo numa relação de rivalidade entre grupos - o que lhe dá o caráter de *sistemas de prestações totais* - a retribuição necessária no contrato de obrigações mútuas, estabelecidas entre o mundo sagrado e o mundo profano e no interior deste entre os homens que o compõem. Por meio do santo, os homens continuamente reafirmam os compromissos sociais que propiciaram organizarem essa coletividade específica, cuja trajetória histórica é comum a todos e que ultrapassa a comunidade dos devotos do santo, abarcando a totalidade dos membros dos grupos locais. Estão incluídos aqui os membros do grupo evangélico, que em momentos profanos da festa nela se fazem presentes, quando

foguetes, que anunciam o cumprimento da palavra dada, sinal de prestígio; e) dar uma grande festa, em casa, com a presença dos foliões e do terno do terço fora do período da festa.

comercializam petiscos – coxinha, espetinhos, e *chupa-chupa*⁷⁶ - para as pessoas que acorreram ao chamado para festejar o grupo e o santo.

O *chaveiro* como principal personagem profana das festas em Araruba, no plano do modelo, deveria ocupar-se da organização das atividades necessárias ao bom desenrolar da mesma: garantir condições materiais para a pintura da igreja e da casa do santo⁷⁷; nomeação dos noiteiros responsáveis pela realização dos leilões e na falta ou impossibilidade de algum providenciar a ocupação de sua vaga por outra pessoa; garantir que após os leilões haja biscoitos, café e bebida para serem servidas aos participantes da festa a cada noite; articulações para garantir comida e bebida para todos, no dia do levantamento do mastro, quando há maior ocorrência de pessoas; aquisição de material para embelezamento da bandeira; convocar o padre para celebração da missa e batizados, dentre outras coisas.

Entretanto, o chaveiro em 1998 – Véio de Belizário - não estava na prática realizando uma boa administração, o que gerou nas pessoas que moram em Araruba o medo da não realização da festa com o fausto e gáudio tradicional. Todos afirmavam que, apesar das festas não serem mais como eram antigamente, quando do *tempo da fartura*, era necessário realizá-la da melhor forma possível. Para viabilizá-la, sempre foi necessário poder contar com a participação de todos, que através de suas retribuições ao santo, possibilitavam o estabelecimento de uma festa de acordo com a prática local: muita fartura de comida e bebida para todos, sem distinção de categorias sociais, já que na festa perdem seu sentido e função, pois uma categoria engloba a

⁷⁶ São sucos congelados em saquinhos plásticos, como picolés, sendo o seu conteúdo chupado por pequeno furo feito na embalagem e comercializados entre a população periférica das cidades do interior.

⁷⁷ Foram utilizados recursos amealhados no povoado e pelas pessoas que recebiam pagamento por participarem da frente de trabalho. A frente de trabalho é uma ação emergencial do governo federal através da Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste para o período em que a seca inviabiliza qualquer atividade produtiva. Como diversos municípios do Norte de Minas Gerais, por se encontrarem na região semi-árida e integrarem a área do Polígono da Seca são beneficiados com os recursos do programa de frente de trabalho, devido à decretação de estado de calamidade pública advinda da falta de chuva e conseqüente seca. Cada trabalhador recebe um pequeno salário (R\$ 80,00 em 1998) por quinze dias de trabalho. Na área em

todas as demais: os *festejadores*. Nela são incluídos tanto os *morenos*, quanto pessoas de *fora*, parentes ou não, que vieram participar da festa

A tensão gerada pelas três primeiras noites sem leilão foi uma oportunidade para que Zé Afonso, vendo-se minimamente envolvido na organização da festa, desafiasse os Guerés e os Pifitis para uma disputa por noites melhores realizadas a serem promovidas por cada um. Definiu para si uma noite e saiu a convocar os amigos, membros dos diversos grupos que compõem a coletividade *morena* para participarem da noite que escolhera como sua. Também convidou um dos grupos de folia para tocar uma cantoria, como cumprimento de uma promessa feita.

Nessa noite, ele abriu a venda e distribuiu biscoitos, café e bebida gratuitamente - pinga, conhaque e cortezano -, após o término da reza. Os foliões que haviam feito três cantos - um de entrada saudando a todos e a Bom Jesus da Lapa, um de louvor a Bom Jesus e um de despedida, saudando a Santa Luzia -, tocaram em sua venda onde foi dançado o lundu e o batuque, este apenas ao som das palmas, até o dia clarear. Realizou uma noite bastante animada no povoado, amealhando prestígio para si, sem contudo arrecadar muitos recursos para o santo, devido às poucas “esmolos” que conseguiu efetivamente juntar. Interessante que tendo realizado duas “festas” particulares, o prestígio de Zé Afonso não tenha se igualado ao dos Guerés, que assumiram a festa como um todo.

A função hereditária dos Pifiti nas festas dos *morenos* corresponde à coordenação do *terno do terço*, desde que antepassados seus realizavam na beira da lagoa Peroba esta função. Atualmente seu Pedro, morador em Caxambu, mas com diversos filhos morando em Araruba realiza com satisfação e seriedade a função social que assumiu desde que a geração anterior que coordenava o terno do terço morreu. Tendo reconhecimento público advindo disto e por isso

estudo, o grupo de trabalhadores beneficiados decidiu, além de consertar as estradas, dar uma limpeza geral

se abstiveram de aceitar o desafio de Zé Afonso. Mas, por serem constantemente desprestigiados pelo desafiante, desde que os categorizou como *bandidos*, solidarizaram-se com os Guerés. Renovando o vínculo familiar de *dentro* do grupo.

Os Guerés, entretanto, não aceitaram o desafio feito, pois já haviam assumido a realização da festa como um todo. O vice-chaveiro, José Carlos, conhecido como Véio, é membro dessa família e parte da responsabilidade pela organização da festa é sua. A participação de sua família para viabilizar um grande acontecimento, creio ser decorrente de sua função e da perda de prestígio que isso acarretaria para sua família e para o grupo como um todo. Dividiram a todos em categorias que possibilitaram que os leilões passassem a ocorrer diariamente a partir do quarto dia da festa, tais como jovens, crianças, mulheres, homens, aposentados, etc. Incentivados por seu Du, sogro de Zé Afonso, adquiraram tinta para a pintura da igreja e da casa de santo, que foi realizada durante três dias por alguns dos homens participantes da frente de trabalho, organizada pela Prefeitura Municipal e financiada com recursos do combate à seca nordestina e disponibilizados pelo Governo Federal.

Outra ação desenvolvida, que foi discutida amplamente na porta da igreja após os gritos de vivas e durante os leilões, foi a definição de como possibilitar a *realização de uma festa dentro da tradição*. Definiu-se pela busca de *ajuda externa*, principalmente de políticos de São João da Ponte, o principal adversário da atual gestão municipal, Gê Paula e a Prefeita Gervacina Ferreira, em reconhecimento pelas ações que tem desenvolvido melhorando as condições de vida do grupo. O vice-chaveiro, José Carlos - Véio Gueré -, foi enviado como um emissário para fazer o convite aos dois políticos e para definir suas participações. Na visão dumontiana, o enviado do grupo seria um encompassante, uma pessoa moral que engloba em sua pessoa o grupo que representa.

na cidade, fazendo a capina das ruas e a pintura da igreja, preparando o povoado de Araruba para a festa.

Ao primeiro coube o dia do levantamento do mastro, quando alimentaria a todos e enfeitaria a bandeira, renovando a aliança estabelecida anteriormente. À segunda, a responsabilidade de estar presente durante todo o dia seguinte, assistindo a missa e aos batizados e fornecendo bebida para os presentes. A definição das ações a serem realizadas pelos mesmos só é entendível se considerarmos as relações estabelecidas entre o grupo como um todo e o poder local nos dois municípios em que se encontram inseridos. Gê de Paula é opositor à família Campos e Gervacina é membro de uma das principais famílias aliadas a Simão Campos desde a instituição do município, conforme descrição histórica realizada no primeiro capítulo.

A festa de Bom Jesus em Araruba presenciada por mim, adquiriu ares de um *potlatch* individual, devido à disputa que um dos membros do grupo impôs aos membros de outro grupo, introduzindo no âmbito da festa, em um outro nível, os conflitos que permanentemente ocorrem entre si. A população de Araruba pode ser aglutinada em torno de cinco grupos: os Guerés, os Pifitis e *morenos* parentes das várias famílias moradoras nas outras localidades do território *moreno* ou em diáspora. E os de *fora*, dentre eles os Crentes – a maioria de seus membros é branca –, os vendeiros e alguns aposentados que transferiram moradia para o povoado. As famílias *morenas* se aliam a um ou outro grupo conforme interesses de cada família com um ou outro dos grupos quando em conflitos, tanto grupais como pessoais como descrito no capítulo anterior.

Uma metáfora que poderíamos usar para definir os conflitos que ocorrem tanto em Araruba quanto em Arapuim, Cabaceiros, Caxambu e Furado Seco é a da briga de galos, parafraseando Geertz (1989) que mostra o balinês formando e descobrindo seu temperamento e o temperamento de sua sociedade numa briga de galos. Entre os *morenos* há famílias ou grupos familiares que possuem galos que constantemente são postos para brigar. Há toda uma

teoria local referente aos galos, abordando desde sua melhor raça e treinamento para briga, até a conduta do animal na luta. Quando em disputas, fazem pequenas apostas, dentro do grupo familiar, dentro do grupo local, dentro do grupo mais amplo que os engloba e até mesmo com galos de outros grupos sociais circunvizinhos.

Quando acontece uma briga de galos, em qualquer espaço aberto, sempre há uma aglomeração de pessoas que passam a torcer por um ou outro galo. Creio que a definição da torcida do indivíduo é perpassada por uma série de motivações, tanto pessoais quanto grupais, tais como, parentesco, amizade por grupo de idade, compadrio de folha, alianças e pertencimentos a grupos familiares, locais ou ao grupo social através do qual é identificado externamente. Muitas vezes os grupos brigam através de seus galos, mas nem sempre os conflitos utilizam essa metáfora para tais brigas. Às vezes ganham outras dimensões, como a proposta por Zé Afonso no interior da festa de Bom Jesus ou se manifestam por meio de conflitos corporais entre crianças, mulheres, homens, grupos, como descritos anteriormente.

O prestígio dos Guerés ampliou-se bastante por terem assumido a organização da festa, sem contudo retirar do chaveiro oficial seu papel de principal responsável por ela. Nesse *potlatch* coletivo, definiam, com o auxílio dos aliados, na porta da igreja, as ações a serem desenvolvidas, submetiam ao chaveiro as decisões acordadas e após receberem a confirmação do mesmo, realizavam as atividades necessárias ao bom andamento da festa. O prestígio de Zé Afonso, que internamente é muito baixo foi diminuído ante a nobreza da atitude dos Guerés.

Os *festejadores*, categoria que engloba a totalidade das pessoas presentes nas festas *morenas*, têm a função de dar corpo à mesma, vista como um acontecimento que envolve rezar, comer, dançar, beber, conversar, movimentar, namorar... etc. Mas principalmente, a presença de muita gente, pois “a festa só é boa quando tem muita gente. Sem o povo a festa não é boa, o povo é que faz a festa, o movimento. Sem o povo, a festa não é boa” (Jorge – Araruba).

Ao anoitecer do dia dezenove de agosto de 1998, há uma população de aproximadamente mil e duzentas pessoas espalhadas por Araruba, festejando Bom Jesus e a comunidade de devotos e não devotos, já que até mesmo membros da Congregação Cristã do Brasil, grupo evangélico aí existente, se faz presente comercializando alguma coisa para ganhar uns trocados. Se não participam do contrato estabelecido verticalmente entre o mundo dos santos e o mundo dos homens, participam do contrato estabelecido horizontalmente e que a festa de Bom Jesus é uma de suas expressões rituais. Nesse dia, os *morenos festejadores* reafirmam ritualmente a comunidade *Brejo dos Crioulos* e celebram festivamente a si mesmos e o seu estar no mundo. Sentem-se orgulhosos de festejarem seu santo e seus parceiros de vida, nesse clima de alegria e amizade.

“A melhor coisa que tem aqui é a festa. Chegam os parentes de São Paulo. Chega o pessoal que foi pro café. Aí a gente pega a contar causos, pra ficar sabendo de tudo que ocorreu com o povo. Eh, tempo bom, sô! Olha que eu nunca faltei uma festa, nem a de Bom Jesus, nem a de Santo Rei. A gente conversa, come, bebe, dança, reza pra agradecer o santo. Que mais que quer? Somos todos parentes, todos amigo, não tem porque não ser bom, não é mesmo?” (Matilda – Cabaceiros).

A coesão social, expressa festeiramente a característica principal dos ritos realizados pelos *morenos*, indicando não apenas a congregação dos membros de cada um dos grupos que compõem a coletividade situada no médio Arapuim. Como também os membros do grupo em diáspora, tanto permanente como sazonal e os vizinhos de outros grupos sociais, que existiam como uma das unidades do *campo negro da Mata da Jaíba* ou de localidades mais distanciadas, que também sofreram a influência de Brejo dos Crioulos. Esta, a unidade que atrai com suas festas uma rede ampla de indivíduos pertencentes aos grupos sociais do seu entorno.

“Pra te dizer a verdade, quando a gente está junto, a gente está feliz, não é? Que mais que nós podemos querer? Somos todos *fracos* e temos que confiar nos parente e no povo que vive perto da gente. Nas festas aqui na Igrejinha, quando reúne-se esse montão de gente, *a nação toda desse povo que mora na beira do Arapuim*, do Canabral e daí pra frente, nós só podemos é ficar felizes. Agora, já teve festa muito melhor do que essa que você está vendo, tinha um mundão de gente, enchia isso aqui tudo. Era difícil até de caminhar” (*Apolônio – Arapuim, grifos meus*).

Esse *movimento*, esse ir e vir de gente, o povo presente conversando sobre tudo, rindo, bebendo, comendo, propicia o estabelecimento do espírito *carnavalesco* descrito por Bakhtin(1993) e já mencionado anteriormente. Há cavalos, bicicletas e carros estacionados por todos os lugares. Muitas pessoas comercializam pequenas guloseimas, que faz sobretudo a festa da criançada que, acompanhada dos padrinhos, pais, tios, se esbalda comendo e bebendo tudo o que têm direito. O burburinho e o vai-e-vem de pessoas procurando usufruir um pouquinho de cada acontecimento que ocorrem ao mesmo tempo, dá ao festejador o sentido de sua incapacidade de abarcar tudo ao mesmo tempo. Embora queira experienciar tal impossibilidade. É difícil estabelecer uma conversação demorada com qualquer um, sempre estão tensionados a ir para algum outro acontecimento, a não ser que juntos optem por participarem das mesmas coisas.

A categoria os *festejadores*, enquanto categoria totalizadora, engloba em si os de *dentro* e os de *fora*, opositivamente. Os *morenos* como subcategoria aglutina os residentes no médio Arapuim, com diversas funções rituais – agentes do sagrado, chaveiro, festeiro e noiteiro - e os que migraram permanentemente para fora do território dos antepassados e que a cada ano se fazem presentes, física e simbolicamente, com a vinda de algumas pessoas, para pagar promessas ou apenas para participar da festa enquanto revêem os parentes. A categoria dos participantes externos, por seu lado, aglutina vizinhos, comerciantes, mascates, aliados – políticos, padre e outros. O estabelecimento da festa é propiciado pelo conjunto dos moradores e aliados. Durante a sua realização, a aparente quietude da vida rural é quebrada pela movimentação permanente de gentes e pelas múltiplas atividades acontecendo ao mesmo tempo, em um turbilhão de opções.

“Antigamente a festa aqui era muito boa, tinha tanta gente. Muito mais que a festa lá do Assa Peixe. Vinha gente de todos os lugares. Vinham as famílias inteiras e armavam as barraca nas ruas e traziam muita comida. Aí todo mundo comia com todo mundo. Não faltava nada. Mas esse era o *tempo da fartura*. Agora, a gente é *fraca*, e se não tiver a ajuda de todo mundo não tem

festa boa não. E é uma desfeita pra gente daqui de Araruba se a festa não for boa. As pessoas vão dizer que nós não estamos dando no couro, que a gente não está sendo agradecido a Bom Jesus e que não está nem conseguindo fazer a festa mais” (Neguim – Araruba, grifos meus).

A comparação entre festas é uma estratégia recorrentemente utilizada para conferir tanto o reconhecimento do prestígio da festa, quanto a fidelidade com o modelo frente ao qual julgam a qualidade da festa realizada, as festas do *tempo da fartura* que aglutinava em torno da Igreja dos Crioulos uma multidão de gente vinda de todo o “mundo de Deus sem cancela”. Ao comparar festas entre si, os *morenos* nos abrem a possibilidade de discussão da articulação entre o tradicional e o moderno que se expressa na manutenção de alguns acontecimentos rituais, mas também na introdução de novas atividades propícias à sua realização satisfatória.

Mudanças que se materializam, pela transferência do local da festa da beira da lagoa Peroba para a encosta, onde se construiu a igreja e posteriormente o povoado. Que expressam a internalização de relações que antes abarcavam a todos e passaram a assinalar física e simbolicamente espaços e limites de grupos familiares e grupos locais. Creio que isto favoreceu a celebração de diferenças e semelhanças de outra forma, bem como a conscientização do pertencimento a grupos diferenciados. Mudanças indicadas pela força de atração estar situada não mais em um único ponto mas distribuída no interior do território comum. Ou pela diminuição da quantidade de participantes e, também, pela introdução de vendeiros de outras localidades da antiga área do *campo negro da Mata da Jaíba* e dos mascates com suas quinquilharias. Sendo moradores da região, circulam durante todo o ano nas muitas festas realizadas no sertão.

Mudanças pela introdução de outras festas dentro do território *moreno*, favoráveis ao aparecimento da desobrigação moral para com as festas realizadas em Araruba, por participarem das festas da localidade onde reside. Mudanças pela introdução de inovações nos acontecimentos rituais, conduzidos pelos grupos de idade, pois enquanto os velhos conservam

práticas do passado como o terço cantado e a ladainha em latim, bem como o batuque dançado pelo toque dos tambores e pelo bater de palmas. Os jovens assumem novas maneiras de realizar as mesmas atividades com o terço declamado, leitura e reflexão de texto dos evangelhos cristãos. E também as danças modernas utilizando som mecânico e a prática de disputas esportivas no lugar dos duelos armados, já mencionados anteriormente. Informam pela introdução de novas “vestimentas” para os mesmos acontecimentos rituais, a participação na modernidade que a sociedade englobante representa, construindo com os mesmos acontecimentos uma imagem de que foram *amansados*⁷⁸ através dos tempos.

A articulação entre o tradicional e o moderno, na trajetória do grupo, e por meio das categorias de idade, indicam a aceitação das mudanças no plano da articulação social para a reprodução do grupo enquanto tal. Que se expressa através da convivência das ações mantidas pelos grupos geracionalmente mais velhos com as ações introduzidas pelos grupos mais novos. As mudanças também apontam revelando a existência de uma crise, tanto no plano da comunidade, quanto no plano da festa, pela crescente inviabilização da reprodução social do grupo, desde que foram enfraquecidos após a expropriação das suas condições autônomas. Que ocorreu *pari passu* à expulsão de diversos membros do grupo que mesmo em diáspora continuam a construir ideologicamente para si o seu pertencimento ao grupo. Como mostra a participação de indivíduos vindos de São Paulo para participação nas festas *morenas*.

Diante da inexorabilidade da dependência externa, o grupo, utilizando-se da sua capacidade de gerar resposta diferenciadas aos desafios que encontra em sua trajetória. Seja pela utilização de armadilhas e mandingas para afastar o contato do externo com o interior do *campo negro* quando da existência da mata da Jaíba; seja pela reação violenta a ameaças externas

⁷⁸ Ser amansado é um termo recorrente entre os *morenos*, também utilizado pelas pessoas de fora para se referir às mudanças de comportamento verificadas no interior do grupo. “o povo daqui, era todo nativo, era muito bravo. Foi se civilizando aos poucos. Andavam todos armados com revólver ou peixeira na cintura. Era

ou pela utilização dos tambores no batuque para marcar suas diferenças frente ao mundo que os encapsula e tantas outras. Na recusa a aceitação da ação governamental quando beneficia os *fora* moradores da comunidade. E atualmente, procurando respostas diferenciadas aos desafios de sua reprodução social, pela busca de aliados, mostrando ao mundo externo, que encontram-se enfraquecidos, mas não quebrados. Necessitam de aliados externos que lhes possibilitem continuar atualizando-se como a unidade social que sempre foi, mas mudada através do tempo para se adequar às exigências que os novos tempos lhe impõem.

Os *aliados*, constituem-se uma categoria importante que permite ao grupo, não apenas viabilizar condições favoráveis à sua reprodução social como, também, indica o reconhecimento externo da importância do grupo dentro do contexto municipal e regional em que se encontra inserido. Dentre os aliados presentes na festa de Bom Jesus, podemos nomear a presença de Gê de Paula na noite do levantamento do mastro, a de Gervacina Ferreira e do Padre Nonato no dia dos batizados e durante todo o desenrolar da festa a minha presença, que para o grupo passou a ser referencial na sua luta por reconhecimento para além do contexto imediato em que se encontram inseridos.

A presença de Gê de Paula e a sua atuação remete à *atualização de uma aliança* feita pelo grupo por terem em comum a oposição aos *tiús*, grupo ligado à família Campos, principal força política no município de São João da Ponte. Gervacina ao ser convidada para participar do dia considerado de menor importância, devido a diminuição do afluxo de participantes, indica o reconhecimento do grupo às ações que tem desenvolvidos no sentido de dotá-los de melhores condições, desde que negociados com membros de *dentro*. Ao disponibilizar-lhes bens de consumo coletivo, eleva minimamente o padrão de suas vidas propiciando facilidades a que o

a influência deles, eles achavam que ser mau era o que tinha de melhor. Mas o *tempo amansou* eles” (Geraldo – empregado desde 1962 de uma das fazendas existentes na área, grifos meus).

grupo se reproduza socialmente, concedendo-lhe, por terem lutado para conquistar, alguns direitos de cidadania.

Ter estado presente nesse dia, possibilitou à *prefeita consolidar a aliança* que o grupo lhe acenava. Ao fazer-se presente ao batismo de algumas crianças membros de famílias *morenas*, tornou-se simbolicamente comadre dessa população em festa e possibilitou o estabelecimento da aliança, unindo-se ao grupo e unindo-o a si, por meio de um *vínculo sagrado*, ante a comunidade dos homens, mas também ante a comunidade dos santos.

A materialização dessa aliança por parte dos membros do grupo ocorre algumas semanas após, quando da eleição para cargos executivos e legislativos, em que os candidatos apoiados por Gervacina sagraram-se vitoriosos nas duas seções eleitorais existentes em Araruba. Há uma ruptura na prática de oposição historicamente estabelecida pelo grupo desde que se tornaram eleitores. Nunca um candidato apoiado pelos *tiús* havia ganhado uma eleição com o apoio dos *morenos*. Dentro da lógica da reciprocidade estes contra-prestaram à prefeita os dons recebidos durante a sua gestão administrativa. O reconhecimento do significado de ter conseguido para si o apoio político do único grupo que se opõe historicamente ao grupo do qual faz parte, expressou-se na comemoração que providenciou em Araruba, assim que encerrou-se a apuração das urnas do povoado. Reciprocou alguns dias após, os dons recebidos dos *morenos*, oferecendo-lhes uma churrascada. Remeto à análise simbólica da comensalidade na festa aqui analisada. Unindo nessa nova ceia, assimetricamente, *morenos* e *tiús*. No segundo turno da eleição para o Governo de Minas Gerais, apesar de reconhecerem a desvantagem de Eduardo Azeredo ante Itamar Franco, confirmaram sua aliança com Gervacina, votando no candidato a quem prestou seu apoio.

Com a aliança estabelecida com os *morenos* do médio Arapuim, Gervacina teve seu prestígio ampliado frente aos seus companheiros de grupo político, mas principalmente frente

ao seu principal adversário, Gê de Paula, que considerava o grupo como um aliado tradicional e que o grupo até então apoiara. Com a mudança de aliados políticos esse grupo social reforça a mensagem que tem comunicado insistentemente nos últimos tempo, a agudização das condições de sua reprodução. Mas a aliança com Gervacina não significou a adesão total do grupo, houveram pessoas que continuam a não votar em candidatos apoiados pelos *tiús*, continuam apoiando os candidatos *calangos* que Gê de Paula lhes apresentou. Sinalizam assim a possibilidade de reversão de seu apoio.

Outro *aliado* presente na festa de Bom Jesus, tradicionalmente convidado, é o pároco de São João da Ponte, papel que atualmente é incorporado por Padre Nonato, um padre como eles negro, que ao tomar conhecimento da história do município tem crescido sua admiração pelos *morenos*. Estando presente na noite do levantamento do mastro concedeu ao *terno do terço* a condução do último dia da trezena, que desde o primeiro dia vem coordenando a atividade religiosa, cantando o terço, a ladainha de Nossa Senhora em latim e seus cantos tradicionais aprendidos nas romarias a Bom Jesus da Lapa, na Bahia. O padre pôde, assim, conhecer a maneira como a comunidade ali presentificada realiza sua relação com o sagrado.

“Fiquei muito tocado pela forma como o grupo conduz, *tradicionalmente*, a reza na festa que eles realizam para Bom Jesus. É impressionante como pessoas que moram na roça rezam em latim, numa pronúncia quase perfeita, a ladainha de Nossa Senhora. Fiquei muito impressionado. É necessário preservar essa *tradição*. É o *único grupo* da minha paróquia que ainda reza assim. O ano passado eu não me permiti o conhecimento da forma da oração deles, mas esse ano, procurei não interferir na condução da novena, pois desde o início são eles que a vêm dirigindo. Eles mereciam terminá-la. Aí eu descobri essa beleza que é a reza deles” (Padre Nonato – Pároco em São João da Ponte).

Mais que o reconhecimento de que constituem um grupo que ainda preserva uma tradição, os *morenos* esperam que o Padre Nonato assuma com eles as mesmas práticas que o pároco de Varzelândia já vem assumindo, possibilitando-lhes acesso a bens de consumo coletivo, como a creche de Furado Seco, por exemplo, ou a projetos agrícolas como em outras comunidades rurais do Sertão Norte do Gerais. E, principalmente, lute junto com eles para

reaverem o patrimônio de Santo Rei enlaçada por latifúndios que abraçaram o povoado e diminuíram a gleba pertencente à Mitra Diocesana e utilizada pelos moradores de Araruba para a sua reprodução material. Esperam sobretudo, uma atuação mais política da Igreja Católica, porque sabem que ela possui organismos pertencentes a sua hierarquia que têm apoiado, em outros lugares, a luta das camadas populares na conquista e defesa de seus direitos.

Outro *aliado* presente à festa de Bom Jesus eu mesmo. A minha participação nesse evento não foi apenas de assistência e de coleta de dados. Fui professor da universidade estadual com atuação no Sertão Norte do Gerais, prestigiada pelas lideranças políticas e pela classe média regional e municipal. Minha presença junto ao grupo para estudá-lo, acredito, colocou em cheque a atuação do poder local com relação ao mesmo. Visto estigmatizadamente, era, então, considerado um grupo à margem, não assistido por bens de consumo coletivo imprescindíveis para se ter uma qualidade de vida minimamente digna: água potável, escolas em condição de funcionamento, conservação de estradas e etc.. Estas as moedas de barganha política utilizadas pelo poder local para beneficiar aos grupos que vê como seus aliados. Creio terem percebido que não seria muito bom para a imagem da sociedade local que um grupo, estudado por estudante da Universidade de Brasília e pesquisador de universidade regional, a Universidade Estadual de Montes Claros, continuasse desassistido desses serviços de consumo coletivo básicos. De certa forma atuei como um *intermediário do poder*⁷⁹, que facilitou o acesso do grupo a benefícios que julgavam necessário em sua vida. Interpretação percebida por membros do grupo.

Vejo-me na posição de aliado, não apenas a partir de motivação pessoal minha, mas porque foi-me indicado diversas vezes o que significava a minha insistente presença junto a

⁷⁹ O intermediário do poder ou *broker*, é para Wolf (1980) um “facilitador das conexões necessárias com a ordem institucional para todo o grupo, frente a infraestrutura institucional externa” (pp. 35). Os vínculos

eles, por estudar seu modo de vida e para apreender seu ponto de vista. Recordo ao leitor que a minha ida para essa área partiu de uma decisão unilateral minha. “Cai de para-quedas” num final de tarde de 19 de julho de 1997 no povoado de Araruba. Demorou um pouco para que as pessoas que procurei começassem a entender minha presença junto a eles por quatro vezes nos últimos dois anos. Aos poucos, por ter conquistado a confiança de todos, fui nomeado, por algum membro, como pertencente a cada uma das gungas⁸⁰ existentes em Araruba.

Diversos *morenos*, no meu segundo retorno ao grupo já manifestavam maior interesse em conversar comigo sobre sua trajetória de vida, em narrar-me eventos que aconteceram nos tempos sofridos trazidos pelos fazendeiros e abriram-me sua memória. Houve mesmo uma moradora que pediu-me que *renovasse as coisas que estão embrulhadas, levando mais para frente a história do grupo, pra ver se encontram solução*. Em seu pedido sintético, dona Francisca indicou-me, timidamente, a minha importância para o grupo, papel que em nenhum momento exito em assumir. Tenho conversado com participantes de instituições públicas, religiosas e civis sobre a realidade do grupo, muitas das quais apenas esperando que sejam acionadas pelos *morenos* para atuarem como novos aliados que esperam ser.

Minha presença entre os *morenos* também foi propícia à elevação do prestígio do grupo entre os grupos que o circundam. Quando da minha participação constante nos eventos da festa e nos dois *potlatchs* de Zé Afonso, fui abordado por diversas pessoas de localidades circunvizinhas pedindo que eu fosse fazer com o seu grupo o mesmo estudo que eu estava fazendo em Brejo dos Crioulos. Se tiver valido alguma coisa, minha presença na vida do grupo significou pelo menos um momento em que tiveram elevado um pouco o amor próprio das

estabelecidos nessa perspectiva são difusos e entrecruzados, cambiando de uma a outra órbita de influência, de acordo com o número de intermediários existentes.

⁸⁰ Gunga é um termo de origem africana para se referir ao grupo do qual se faz parte.

pessoas do grupo e o seu prestígio enquanto uma unidade social, e para mim, a convivência com um grupo que insiste em manter solidariamente sua trajetória comum de viver.

Evidências rituais

A análise que realizamos da festa de Bom Jesus promovida e organizada pelos *morenos* em Araruba, foi feita por meio de instrumental desenvolvido por Tambiah (1985), em sua perspectiva pragmática e contextual (*outerframe*). Através do qual se pode buscar apreender a intenção e os propósitos que os participantes de um rito qualquer vivenciam. Para viabilizar a apreensão de tais aspectos foi necessário estudar a composição da festa e ao fazê-lo buscamos inseri-la em seu contexto social. Recorremos a um cotejamento histórico com outras festas semelhantes descritas no cenário estadual e regional. Buscamos também fundamentar, pelos estudos da dimensão religiosa em contextos semelhantes, a maneira como o grupo dando expressão à sua vida religiosa, atua comunicativa e performaticamente na manifestação de suas intenções e propósitos. No rito, idéias e valores, que o grupo expressa e coloca em relevo, encontram-se embricados nessa dimensão de sua vida social. O que nos permitiu perceber a unidade existente entre todas as festas que são realizadas em todas as unidades que compõem o grupo, em sua expressão familiar ou grupal.

A par dessa compreensão, julgamos necessário para elucidar as evidências rituais expressadas e realizadas pelo grupo, abordar os acontecimentos rituais promovidos e organizados como partes do ciclo festivo de Bom Jesus, resultante da agregação de duas festas familiares e de uma festa coletiva. Bem como, os agentes rituais, internos e externos, que favorecem o desenrolar dos eventos que em seu conjunto constituem a festa de Bom Jesus. O *fazer a festa* entre os *morenos* é resultante do envolvimento de diversas personagens, tais como os

agentes do sagrado – terno do terço e grupo de folia -, o chaveiro, os noiteiros, o festeiro, os festejadores, os visitantes – simples participantes, comerciantes e mascates – e, ainda, os aliados – políticos, padre e outros. Mas *fazer a festa* significa também promover ações rituais como, trezena, leilão, comensalidade, procissões, levantamento de mastro, bailes, celebração de missa, realização de batizados e estabelecimento de alianças. Ao mesmo tempo em que se desenvolvem ações práticas objetivando a realização da festa dentro de condições socialmente acordadas a par das características do contexto social em que ocorre.

Ao apreender, no desenrolar dos acontecimentos rituais, o que significa *fazer a festa* entre os *morenos* foi-se evidenciando por um lado a marca proeminente – um momento ritual em que individualidades sociais, sejam unidades familiares, unidades sociais que as aglutinam em grupos internos específicos ou, ainda, a unidade social que engloba todas as outras, em disputas por prestígio. Como em um *potlatch*. Nela comunicam para si mesmos e para o mundo exterior, a identidade que vêm historicamente construindo e atualizando a cada novo ciclo social vivenciado. E por outro lado, um espaço e tempo ritual em que colocam em relevo sua coesão social interna, celebrando diferenças e semelhanças internas ao grupo e externas às facções existentes. Mas sobretudo o movimento social, em que, como sujeitos históricos, processam socialmente a construção de si mesmos, por serem capazes de originar e realizar seus próprios fins.

A característica posta em relevo, a festa ser um momento de coesão social, fica mais evidenciada se focalizamos as funções que esses acontecimentos rituais têm para o grupo em questão. Neles buscam-se atrair para um ponto do território *moreno* todos os indivíduos sociais que compõem o mundo que aí ganha expressão, congregando-os, condensadamente, por momentos sociais extraordinários instaurados na rotina do grupo. Mas previstos, previsíveis e repetidos, nos quais celebram seus limites física, ideológica e simbolicamente, por meio da

enunciação, a cada noite, das categorias que informam o grupo ou pelo percorrer físico e simbólico das procissões que conduzem a bandeira para o ponto onde se eleva instaurando materialmente a *Axis Mundi*. Esta, uma coluna metaforizada no mastro, interligando os três planos da vida do grupo ou, por outro lado, pela condução da estampa de Bom Jesus em seu andor para indicar física e simbolicamente o território *moreno*.

Concomitantemente, os acontecimentos rituais que compõem as festas *morenas* – todas em seu conjunto propiciam visão mais global de cada festa e de uma em relação à outra, ao mesmo tempo em que expressam a identidade de cada grupo ou do grupo como um todo – atualizam as práticas e ideologias que integram seu *habitus* e marcam sua identidade social, compartilhada por todos os membros dos diversos grupos familiares existentes no médio Arapuim. Principalmente aqueles que informam o conteúdo modernizante da imagem que constroem de si. Refletindo o estado presente, sempre atualizado do processo de *domesticação* ou *amansamento* a que estão submetidos. Conteúdo que se contrapõe à imagem externamente construída. Nela são categorizados estigmatizadamente, a partir da construção de representações estigmatizadas. Sendo, assim, vistos como agente poluidor da imagem da sociedade pontense.

Essa sociedade enfatiza contrastivamente os traços característicos da identidade *morena* e, por outro lado, a sua cor. Buscam, por compartilhar historicamente, em parte, dessas mesmas condições, arrancar de si sua imagem mais profunda, para emergir como um sujeito novo no panorama social mais amplo em que se inserirem. Ao mesmo tempo em que atuaram no sentido de manter a comunidade de pretos do médio Arapuim excluída das benesses sociais distribuídas pela estrutura local de poder político. Devido aos *morenos* terem se posicionado politicamente contrários às práticas desenvolvidas por membros do poder local. Recusaram protegê-los no *tempo dos fazendeiros*, quando da expropriação e expulsão sofrida, a despeito da

aliança existente entre Simão Campos e o grupo. Como procuramos elucidar no capítulo anterior.

Os elementos simbólicos postos em relevo na festa – a flexibilidade dos ritos, a tensão entre o tradicional x o moderno, a unidade que engloba os *morenos*, para além das divergências internas e, principalmente, a construção social de si. Foram sendo percebidos a partir das orientações ditadas pelas preocupações e ênfase dos informantes, organizadores e pelas ações que foram acontecendo e sendo observadas por mim. Tais preocupações e ênfases parecem expressar idéias e valores que enunciam, a existência de sujeitos históricos que buscam construir a si. Congregados numa unidade social – separada espacial e historicamente pela ação da sociedade englobante – são portadores de identidade própria que enfatiza diferentemente da adscrição externa, seus traços e características particulares. Bases indicativas da possibilidade de inserção dos *morenos* em movimentos sociais mais amplos que os vividos no contexto regional. Constituem uma unidade social negra que, apesar de todos os percalços históricos a que esteve submetida, ainda resiste atualizando, idéias e valores legados dos seus antepassados.

A flexibilidade dos ritos foi apreendida devido à existência de três festas acontecendo dentro de um mesmo período – o ciclo festivo de Bom Jesus e pelo cotejamento com outras festas constituintes do sistema ritual *moreno*. Acontecimentos rituais se repetem e se reproduzem por serem a replicação do modelo original. Entretanto, sofrem influência das ações dos atores, dos participantes e do contexto social em que se inserem. Ritos são sempre flexíveis, modificam-se por sua ação sobre os participantes ou por reproduzirem a sociedade onde ocorrem, seja por gerar criativamente novos acontecimentos, seja por refletir solidariamente a trajetória histórica de dado grupo social, em processo de mudança.

No caso da festa de Bom Jesus, antes uma promoção do conjunto dos grupos, que aos poucos vai passando a ser um rito organizado apenas pelos moradores de Araruba. Por ter havido na

trajetória do grupo a emergência de celebrações dos santos de cada localidade, autonomamente. Bem como a fissão que vem sendo ampliada processualmente entre cada um dos grupos locais que formam os três bairros rurais existentes no médio Arapuim, como referido no capítulo anterior. Cada grupo passa a realizar seu “sistema de prestações totais” no interior do grupo que politicamente passa a representá-los junto ao poder público municipal varzelandense, maior aliado político do grupo na viabilização de sua reprodução social.

Há flexibilidade também na própria forma como o modelo do rito é replicado em cada uma das festas que compõem o ciclo de Bom Jesus ou em qualquer outro ciclo. Entre as três festas, a presença dos foliões na casa de Nestor é um acontecimento não presente na festa de Maria ou na festa coletiva em Araruba. A não ser quando convocado por algum nativo para participar de seu pagamento de promessa como feito por Zé Afonso. Nestor e seus familiares sendo os responsáveis pela existência do terno de folia que percorre o território *moreno* - atividade que vêm desenvolvendo desde o século passado e atualizada como promessa feita por seus antepassados. Introduzem a função ritual que desempenham em sua festa. Dando-lhe tonalidade própria e possibilitando diferenciar-se das outras festas realizadas pelo grupo.

Mas a flexibilidade também pode significar mudanças na realização de uma das atividades que compõem a festa em seu conjunto. Elas expressam, para o grupo que a realiza e a todos aqueles que dela participam, a sua adequação aos tempos que vão se fazendo história na vida social do grupo. Permanentemente buscam atualizar com novas roupagens uma série de acontecimentos rituais que compõem a festa como um todo. Como a mudança do local onde a mesma era celebrada no final do século XIX, saindo das margens da lagoa Peroba e localizando-se em torno da pequena igreja construída alguns metros acima. Ou, a introdução de músicas mecânicas nos bailes para jovens, ao mesmo tempo em que os velhos giram no batuque ao som de tambores e palmear das mãos. Mas, também, a introdução de um agente do

sagrado externo – o terno do terço comandado por Dário e suas irmãs -, abrindo mão de sua autonomia, na realização de ritos próprios e inerentes ao seu sistema ritual. Bem como a mudança da forma de realizar a reza, ao trocar o terço e a ladainha cantados pela declamação e leitura refletida de textos do evangelho. Práticas renovadoras, mais de acordo com a ação pastoral desenvolvida presentemente pela Igreja Católica.

Tais mudanças manifestam sobretudo, material, simbólica e ideologicamente o processo social da construção permanente do grupo, que tendo nos primórdios de sua formação surgido do afastamento de indivíduos fugindo à sua subordinação total aos membros da sociedade escravocrata brasileira. Passando pela autonomia construída enquanto alternativa à sociedade que, para além dos limites da Mata da Jaíba, os circundava. Bem como pelo processo de enfrentamento de duas sociedades desiguais para assegurar o domínio sobre o território, antes inóspito por sua insalubridade e que, com a atuação domesticadora do governo federal, transformou-o em mercadoria disputada no mercado nacional. Condição que possibilitou que a sociedade regional, por seu maior poderio econômico e repressivo submetesse a todas as unidades do *campo negro*, aí existente, à uma outra lógica de reprodução social. Até a subordinação do grupo, que cada vez mais necessita de alianças externas que tornem viáveis sua construção social.

O ciclo festivo de Bom Jesus realizado pelos *morenos*, enquanto *ato de sociedade*; que em sua ação experimenta seu poder de representar a si mesmo, expressa primeiramente o seu movimento histórico de construir-se a si mesmos. Vendo-a como uma coletividade que também manifesta, como idéias e valores, suas práticas sociais inerentes ao seu *habitus* que os identificam e que, a partir do médio Arapuim lança-se na vida e que procura garantir sua continuidade histórica. Assim, seus membros agem estimulando sua coesão social. Recorrem a estratégias atualizadoras de tradições que expressam, permanentemente, as alianças internas e

externas estabelecidas tanto a nível familiar quanto a nível grupal. Que lhes tem permitido assegurar condições propícias a que as gerações futuras portem a identidade que atualmente manifestam. Tensionam para além do horizonte imediato, a sua permanência enquanto unidade social específica no conjunto dos grupos sociais que compõem a sociedade sertaneja do Norte do Gerais.

EPÍLOGO

Entre os *morenos* há uma controvérsia que gostaria de abordar antes de dar por terminada a caminhada argumentativa que empreendi nesta dissertação. Alguns *morenos* advogam que Araruba e Arapuim em São João da Ponte e Cabaceiros, Caxambu e Furado Seco em Varzelândia não são uma só coletividade.

Há diversas pessoas, que expressam seu ponto de vista a esse respeito apenas enfatizando, numa perspectiva reducionista, as estratégias políticas desenvolvidas nos grupos locais para viabilizar benefícios individualizados para o conjunto de seus moradores. Ao mesmo tempo em que procuram afirmar a independência de cada uma dessas unidades e a inexistência de uma unidade que os agregue. Concomitante a essa perspectiva, há outros que olhando sua realidade desde um ponto de vista cultural mais abrangente, a eles se opõem. Afirmam a existência de uma totalidade, em que seus membros compartilham de práticas sociais, idéias e valores comuns, formando por isso uma unidade social - *Brejo dos Crioulos*. Essa questão pode ser elucidada a partir de duas possibilidades diferenciadas, todas presentes na vida social dos *morenos*. Ver o conjunto dos grupos como uma comunidade imaginada ou como uma comunidade de memória, que ritualmente atualiza a identidade compartilhada por seus membros.

“Ah... Brejo dos Crioulos, *era* um lugar que só tinha negro, não é? Na época *era* essa região aqui do ribeirão, de Caxambu, de Boa Vista. Essa região aqui, toda, *era* Brejo dos Crioulos. Mas, a região se torna a mesma. *Continua sendo o mesmo grupo*. Mas, sei lá. *Eles querem é dividir assim o que é uma coisa só*. Que Furado Seco não tenha nada a ver com Araruba. Que Cabaceiros não tenha nada a ver. Que Unha Preta também não tenha nada a ver. Que Caxambu.... Brejo dos Crioulos! Igual está hoje, não existe mais. Fizeram as divisões que estão aí. De modo que Furado Seco é Furado Seco, Caxambu é Caxambu, Araruba é Araruba. Eles não querem nem saber” (Ticão, Araruba, grifos meus).

Historicamente, a vida social dos *morenos* vem sendo perpassada por tendências que lhe fragmentaram o seu território. Seja pela expropriação de algumas das famílias originais que desde o final do século passado aí se localizavam, seja devido ao processo de fragmentação do território familiar em decorrência do adensamento populacional verificado nos últimos tempos. Fora do âmbito interno de cada um dos grupos, por estabelecerem vínculos a instâncias do Estado e da Igreja católica em municípios diferenciados – São João da Ponte e Varzelândia – propiciou pensar-se grupo fracionadamente. Algumas pessoas, a partir de então, passaram a afirmar as separações políticas que, contudo, não afetam a base a partir da qual a unidade do grupo foi construída.

Não houve na história desses grupos a emergência de uma figura política que enfeixasse em suas mãos a representação política de todos de modo permanente. Sempre ocorre o aparecimento de lideranças de acordo com as necessidades cambiantes a que o grupo estava sujeito. Para cada situação vivida, havia uma pessoa escolhida para ser responsável para dar prosseguimento às moções *morenas*. Ela devia ser possuidora de conduta ou de conhecimentos pessoais que propiciassem a melhor solução possível para o caso que fora colocado em suas mãos. Tanto no passado quanto no presente, a liderança interna é exercida por uma pessoa, honrada, cuja autoridade é moral e não política. Têm a função de buscar solucionar questões afetas ao conjunto de pessoas, seus parentes, que reconhecem nele alguma autoridade. Mas nem sempre os representam politicamente. Em Furado Seco, por exemplo, Seu Cândido é procurado para dirimir tais questões, enquanto Edson, por ter organizado a associação que foi instituída para viabilizar o repasse de benefícios captados externamente, não tem a mesma legitimidade e reconhecimento para dar soluções a questões internas afetas ao grupo familiar e local do qual é membro.

A resistência aos Campos em São João da Ponte e conseqüente exclusão dos membros do grupo aos benefícios públicos distribuídos via poder local, possibilitou a utilização de estratégias de acesso a tais benefícios junto a administração varzelandense, como mostramos no primeiro capítulo. Mas, a escassez de recursos públicos para atendimento às demandas de cada localidade foi favorável a que, entre os *morenos*, emergissem disputas por poder político e fissões no interior do grupo. A escassez de recursos públicos para os municípios cujas administrações são dependentes de repasse de recursos federais e estaduais. É uma realidade presente no país desde os anos oitenta. A consciência de que tais fissões e a fragmentação territorial ocorrem, propiciou a que os indivíduos passassem a pensar cada grupo local, que congrega diversos *troncos* familiares, como uma unidade política desvinculada das outras.

Buscar enfatizar as partes separadas do todo foi estratégia interna adotada por alguns em Furado Seco e posteriormente em Cabaceiros, visando garantir que cada grupo tivesse acesso em separado a benefícios distribuídos por organismos e instituições externas, sejam do poder público municipal, sejam instituições religiosas e civis. O desconhecimento externo da existência de uma unidade para além das disputas, fissões e fragmentações tende a enfatizar tais rupturas que têm provocado afastamentos entre os membros dos grupos.

A instauração de um grupo evangélico no interior da coletividade *morena*, também favoreceu a separação de parte de seus membros que passaram a se ver como uma comunidade de eleitos, mudando seu *habitus* próprio pela adoção de práticas engendradas externamente. Ao mesmo tempo em que enfatizam o abandono de práticas sociais compartilhadas pelos não convertidos. O cisma religioso provocado pela conversão de parcela da população local ao credo evangélico, não foi entretanto capaz de fragmentar relações sociais consolidadas na trajetória comum do grupo como um todo.

Brejo dos Crioulos, a comunidade imaginada

Mas pensar cada grupo local em si, desvinculado de uma unidade maior, é escamotear diversas dimensões que agregam os seus membros numa unidade maior, unidos pela memória e através do sistema ritual. A existência de uma comunidade demograficamente mais ampla que a soma dos moradores residentes informa uma espacialidade imaginada, que aglutina em três categorias de indivíduos: os nativos residentes no território natal, inclusive os membros do grupo evangélico, os nativos que migram sazonalmente para buscar viabilizar recursos financeiros necessários à reprodução de cada família e os nativos migrados permanentes e alguns de seus descendentes, membros em diáspora. Nas festas do grupo são representados por pessoas que retornam ao território natal, para participarem dos eventos coletivos e renovarem seus vínculos com o grupo.

A existência de indivíduos portadores de uma mesma identidade, espalhados por diversas regiões do país, favorece a construção mental de um território *moreno*, como um território imaginado que articula essa coletividade maior. Ele é a soma do território natal e dos territórios onde se encontram temporária ou permanentemente os seus membros migrantes e migrados. Nele os *morenos* transitam, procurando pelo compartilhamento de seu *habitus* social, colocar em movimento o processo social da construção de si mesmos. Atualizam vínculos que articulam essas três espécies de nativos, favorecendo a emergência de uma realidade social que poderíamos aproximar da noção de comunidade imaginada, desenvolvida por Anderson (1989)⁸¹. Nessa perspectiva podemos pensar a comunidade *morena*, imaginada, como o

⁸¹ Para Anderson (1989:14) a nação é “uma comunidade política imaginada – e imaginada como implicitamente limitada e soberana”. Imaginada porque seus membros, mesmo sem se conhecerem,

resultado do sentimento compartilhado pelos indivíduos nativos, em suas três expressões, que se vêem como pertencentes a essa mesma comunidade. Mesmo que compartilhem “situacionalmente” outras identidades nos lugares onde residem.

Enquanto na perspectiva discutida por Anderson o sentimento de pertencimento a uma mesma unidade é partilhado pelo evento do “print capitalism”, poderíamos dizer que nessa comunidade que compartilha suas tradições oralmente, seus sentimentos de pertencimento são alimentados por notícias que circulam como rumores por todos os grupos locais⁸². Surgem a partir de correspondências, contatos telefônicos e viagens tanto para o território natal quanto para os territórios, que em Barueri, Osasco e cidades da Baixada Santista constituem, como que, unidades além fronteiras da comunidade imaginada *morena*⁸³. E também pelas notícias que diariamente circulam de um grupo local a outro, dando conta dos acontecimentos da vida social de cada grupo.

As formas diferenciadas de pertencimento ao grupo – residente, migrante sazonal e migrado permanente – são percebidas como realidades distintas no plano do cotidiano devido à localização espacial distanciada de cada um dos indivíduos que portam a identidade *morena*. No plano ritual, os indivíduos congregados pelos mesmos objetivos manifestam o sentido de pertencimento ao grupo como uma só forma de expressão. As festas que têm como característica fundamental, ser a expressão da coesão social do grupo, funcionam atraindo e congregando todos os seus membros numa só identidade. Todas as fissões e diferenças que

comungam essa realidade comum. Limitada, pela existência de outras nações. Comunidade, porque sempre concebida como um profundo companheirismo horizontal.

⁸² Trajano Filho (1993) trata rumores na Guiné Bissau como um sistema de comunicação oral propício à construção de uma identidade social específica, que tematizam o pertencimento à essa sociedade crioula. Tais rumores dão expressão aos conflitos e ambiguidades básicos dessa sociedade, comunicando e inculcando de modo eficiente os valores e representações fundamentais de sua cultura sincrética. Creio ser possível aproximar os rumores que circulam no interior dos diversos grupos no médio Arapuim como propício ao desenvolvimento do sentido de pertencimento a uma comunidade *morena* imaginada.

provocam afastamento nos indivíduos e nos grupos internos, devido às disputas por benefícios e poder político, são anuladas pelo poder de agregação viabilizado pelo rito, tornando propício a que se apresente a unidade social imaginada que os agrega a todos.

No rito, o grupo, ao colocar em relevo o processo social de construção de si, também celebra os seus limites, ao mesmo tempo em que busca estabelecer as alianças internas e externas favoráveis a que concretize seus objetivos e fins, como sujeitos históricos que são. Quando festejam a unidade que os congrega, os *morenos* enfatizam, tanto pelo poder de representação do rito quanto pelo seu poder de ação, a trajetória comum de construção de si mesmos. Ao mesmo tempo em que atualizam ideológica, material e simbolicamente os traços e características que informam sua identidade e o pertencimento de cada um de seus membros a esse todo maior que os congrega e enreda por relações sociais municipal, regional e nacional, que perpassam a vida local.

A memória do grupo constitui-se outra dimensão da vida social dos moradores do médio Arapuim que enuncia a unidade que os congrega⁸⁴. Esta só pode ser apreendida em sua mais ampla possibilidade se indivíduos de cada unidade contribuírem com suas recordações para compor o campo discursivo comum. Em cujo interior expressam-se divergências e congruências a serem enfatizadas diversamente pelos membros de cada unidade. Nessa perspectiva, o conjunto das histórias contadas em cada um dos grupos familiares e grupos locais existentes nessa área, por enfatizar aspectos vinculados aos interesses individual ou grupal, forma no conjunto das narrativas possíveis, uma comunidade de memória. Dimensão que mais uma vez nos permite aproximar os *morenos* dos kachin. Leach (1995) informa que, nos

⁸³ Nessas cidades, como já mencionamos anteriormente, os *morenos* em diáspora constituíram pequenas comunidades em bairros periféricos, formando uma rede de parentes e pessoas nascidas no médio Arapuim, cuja função é prestar apoio para que possam solucionar em conjunto problemas comuns.

⁸⁴ Existe toda uma literatura especializada sobre memória. Mas essa é uma perspectiva teórica que não será aqui tratada. Fiz apenas uso da memória enquanto estratégia metodológica para poder apreender a trajetória histórica do grupo.

mitos enunciados ritualmente entre os kachin, cada unidade ao ter contada a sua história, enfatiza pela narrativa, aqueles aspectos que prestigiam e reforçam seu *status* grupal ou individual na estrutura social.

A noção de *comunidade de memória* foi desenvolvida por Borjas (1995), a partir da busca de apreensão das diversas dimensões de um acontecimento ocorrido em Dianópolis, município do Estado de Tocantins. Em seu trabalho, o autor nos informa que a *comunidade de memória* expressa-se como um processo permanente de construção. Nele, relações internas e externas são geradas para propiciar, pelo seu compartilhamento, a apreensão da totalidade das recordações tornadas disponíveis. Tais relações podem se expressar de forma, às vezes, harmoniosas e, às vezes, conflitivas, mas no seu conjunto explicitam a existência de uma unidade narrando acontecimentos. Cada um dos narradores tende a informar suas recordações - referentes incômodos que podem obstaculizar relações com as comunidades ao seu redor - de acordo com o que busca enfatizar ou ocultar ou manter em estado inconsciente.

Entre os *morenos*, os narradores das recordações de cada grupo, em estratégias semelhantes buscam construir o futuro de cada unidade familiar ou grupo local, enfatizando no presente alguns aspectos que possibilitam manter o *status* social de indivíduos e grupos prestigiados. Nesse epílogo entretanto, quero dar ênfase, não às incongruências entre as narrativas que informam a unidade que *Brejo dos Crioulos* continua a ser, mas procurar elucidá-lo como um território imaginado por uma comunidade de memória, que também congrega os nativos residentes em cidades paulistas e os nativos migrados para o trabalho sazonal. Ao falar em território imaginado explicito a dimensão que, para o nativo, articula no tempo presente as memórias de indivíduos, que referenciam sua existência a esse grupo e a esse território de três maneiras diferenciadas. E, por meio da memória, o território é imaginado enquanto narrativa que intergeracionalmente constrói desde o passado, a unidade que no presente é pensada, no

plano do cotidiano, de modo fragmentado e vivenciada, no plano ritual, como uma totalidade expressando sua coesão social.

O texto nativo, a comunidade ritualizada

Como pôde ser percebido nos capítulos anteriores, pela descrição da trajetória comum aos grupos *morenos* e pela experiência congregadora de todos nas festas, que como ritos, constituem seu sistema ritual. Há uma dimensão comum a todos os grupos que os unifica e que narrado intergeracionalmente é elevado à condição de um texto, uma narrativa etnográfica nativa – a comunidade de *Brejo dos Crioulos*.

Nesta dissertação procurei mostrar que os *morenos* agrupam-se em uma das unidades do *campo negro da Mata da Jaíba* que conseguiu manter em constante atualização o *habitus* que era vivenciado pelos membros dessa unidade negra. Necessário considerar as tensões que se manifestam entre a tradição e a modernização, no processo de atualização do *habitus moreno* e que se expressam nas práticas sociais diferenciadas em algumas dimensões e acontecimentos rituais. Nelas são manifestadas as mesmas idéias e valores, que com novas roupagens, reforçam as práticas sociais características da identidade *morena*. É significativo enfatizar que as mesmas são base para conflitos classificatórios que ordenando diferenciadamente a identidade social do grupo, buscam impor cada um por seu lado a visão construída.

Se para a sociedade pontense os moradores do médio Arapuim como “pretos”, são “selvagens”, “criaturas não humanas”, “violentos” e “bandidos”, representam aquilo que ainda não foi submetido ao seu sistema de vida. Para os *morenos*, conforme enunciaram performativamente na festa analisada no segundo capítulo, eles aos poucos foram sendo “amansados”. Como a população dos municípios em que se situam também alcançaram a

civilidade, adotam idéias e valores da sociedade nacional, codificam, com base em estratégias diferenciadas, as práticas que informam seu modo peculiar de vida, já domesticado.

Sua enunciação performativa enuncia também a dimensão negativa legada por sua cor. Ainda não foram capazes de compreender que a sociedade nacional, mais ampla, aponta-lhes a possibilidade de reverterem a forma como se olham, ao se identificarem como “remanescentes de quilombos”. Bem como, que vejam na sua condição biológica a positividade que ela lhes confere.

Procurei mostrar que o conjunto de grupos familiares situados no médio Arapuim ao ser encapsulado pelas relações sociais vigentes na sociedade nacional, aos poucos foi sendo política, territorial e organizativamente fragmentado, até tornar-se uma unidade territorial que só existe na memória dos *morenos* e como expressão ritual, enunciada performativamente quando da realização de festas nas diversas localidades aí existentes. O conjunto dos grupos que congregam os *morenos* informa a identidade que compartilham mesmo ocorrendo processos de afastamentos que vêm sendo engendrados por meio de tendências díspares. Como discutido no início deste epílogo. É significativo que para o imaginário regional, o conjunto desses grupos locais continue sendo pensado e afirmado como uma unidade, *Brejo dos Crioulos*.

A outra dimensão presente na concepção imaginada de *Brejo dos Crioulos* possibilita-nos apreendê-lo como o conceito nativo que referido nessa totalidade expressa um texto, também nativo. Seu conteúdo é compartilhado por todos os *morenos* e transmitido por todas as gerações de indivíduos que compartilharam e compartilham o pertencimento a esse grupo, que se organiza a partir do no médio Arapuim, no sertão Norte do Gerais.

A vida social *morena* é o conteúdo desse texto narrado por todos. Ela constitui-se em experiência particularíssima e percebida externamente como sendo um sistema diferente, uma

lei diferente, como descrito no primeiro capítulo, constituindo-se em base sobre a qual é construída a atribuição identificadora do grupo. Sua identidade social é insituída a partir da inserção do grupo, politicamente divergente, no espaço social, cultural e histórico municipal que partilham com outros grupos sociais. Uma identidade social cujos conteúdos culturais são, dentro de uma sociedade de não-brancos, politicamente transformados em atributos inferiores, que aliados à cor da pele, estigmatizada, dão sustentação às representações externas aí existentes.

Visto estigmatizada, discriminada e excludentemente o grupo considera inadequado tudo aquilo que possa qualificar os seus membros como tal e conseqüentemente tende a recusar a negatividade atribuída a si adscritivamente pela sociedade pontense. Que encontra os referentes para categorizar o grupo não naquilo que ele instituiu como base da identidade que portam, seu modo de vida característico, mas na ação política desenvolvida em confronto com as lideranças políticas municipais. É portanto uma identidade permanentemente reforçada a partir da resistência do grupo ao domínio político da família Campos. Uma identidade mantida no tempo apesar da marginalização imposta e da violência a que foram submetidos por se fazerem diferentes. Afirmar a identidade auto-atribuída aponta para a manutenção dos valores vivenciados desde seus antepassados e que se constitui o capital social, cultural e político historicamente acumulado por seus portadores frente aos grupos que os circundam.

Tomar *Brejo dos Crioulos* como um texto que interpreta a sua história é periodizá-la em três categorias temporais, com as quais no primeiro capítulo fiz sua narração. E que informam realidades opostas: um *tempo de fartura* oposto a um *tempo de penúria*, instaurado na vida social do grupo no *tempo dos fazendeiros*, quando a sociedade nacional os subordinou. Foram submetidos a processo de expropriação das condições autônomas de vida. Falar desses três tempos nos possibilita retomar a história narrada no primeiro capítulo, resumindo-a. Portanto, no texto

nativo que *Brejo dos Crioulos* é, narrar o *tempo da fartura* é informar a existência de um *campo negro* no interior da Mata da Jaíba.

Após o fim do sistema escravista, muitos homens, mulheres e crianças negras, vindos das mais diferentes localidades mineiras e baianas, percorreram esse território negro procurando localizar-se em lugares que melhor lhes apraziam. Na beira das lagoas do médio Arapuim, cerca de trinta famílias aí se instalaram e instituíram uma comunidade mais ampla, conhecida externamente como *Brejo dos Crioulos*. Ela era como que o centro em torno do qual gravitavam outros grupos espalhados no interior da mata. A reprodução material dos indivíduos que aí se localizaram, assumiu a prática da caça, coleta e pesca. Ampliam a produção de grãos – feijoa, milho e arroz e outros produtos que cultivados possibilitavam supri-los das mais diversas necessidades. Com o algodão teciam suas roupas, com a cana-de-açúcar faziam rapadura e cachaça e com a mandioca produziam farinha e goma utilizada na confecção de quitandas. Festejavam o Rei de Congo sincretizado em Santo Rei e estabeleciam relações mínimas com as sociedades locais situadas nas regiões de gerais, nos altiplanos da Serra Geral, que circunda o vale do rio Verde Grande.

Esse *tempo da fartura*, ao ser narrado intergeracionalmente propicia que as gerações atuais construam em suas consciências, contrastivamente, as dimensões diferenciadas entre o passado que se foi e o presente que vai sendo vivido sobre parâmetros diferenciados, instaurados no *tempo dos fazendeiros*. Esses chegaram de mansinho, no final dos anos vinte, mas não chegaram como verdadeiramente são. Utilizando de artifícios legais, solicitaram junto a Justiça o direito por usucapião e, assim mandaram agrimensores medir e dividir as terras de quase todo o sertão, e que em sua grande maioria tinham sido sesmarias. Na Lei da Terra de 1850 tornaram-se terras devolutas, por não terem sido registradas por ninguém. Na divisão às

comunidades negras, situadas nas margens insalubres dos cursos d'água, destinaram pequenas parcelas de terra e amealharam para si extensos latifúndios.

No sertão a partir dos anos sessenta inicia-se processo que provocou rupturas em sua sociedade tradicional. Volumes crescentes de recursos financeiros favoreceram a implementação de indústrias em cidades da região. A implantação de infra-estrutura de apoio à reprodução do capital e o financiamento para a modernização das fazendas, transformadas em empresas rurais. A Mata da Jaíba, desde os anos cinquenta, foi como os *morenos* dizem “desinfectada” e a sua terra já transformada em mercadoria desde o tempo das divisões, passou a ser disputada com uma violência extrema. Não contentes com as imensas terras adquiridas, os fazendeiros queriam chegar aos cursos d'água e, com bandos de homens armados “até os dentes”, expulsaram populações inteiras. As relações sociais que enredaram os grupos, expropriaram cada unidade social ou familiar de sua condição autônoma de sobrevivência.

Na chegada dos fazendeiros, dois mundos se confrontaram. Um mundo tradicional onde o contrato entre os homens eram instituídos por sua palavra e mantido através de gerações pelos seus descendentes. Onde a alocação de trabalho era o sinal de apossamento da terra, considerada solta, tanto individual quanto coletivamente. Onde o intercâmbio de bens circulava por meio de relações igualitárias que enfatizavam o bem estar dos seres humanos, que solidários eram subsumidos no interior de unidades sociais mais amplas, as comunidades sertanejas que dispersas formavam uma rede social. E em cujas pontas, através do poder político local se vinculavam às sociedades regional e nacional.

Do outro lado, um mundo modernizante, em que a riqueza ao passar a ser o objetivo social, transformou tudo, inclusive o homem, em agentes do enriquecimento de alguns a despeito do empobrecimento de outros. Estes, autônomos em sua reprodução passaram a comerciantes de sua força-de-trabalho no mercado nacional. Um mundo onde o que vale é o

que está escrito e assegurado pelas redes de poder, que na defesa dos interesses de alguns, tudo manipulam, contra os interesses de outros. Um mundo em que valores tradicionais foram espezinhados pela ganância por poder sempre crescente de alguns indivíduos, antes parceiros. Poder a ser usado como mecanismo de enriquecimento familiar de famílias de fazendeiros que aprisionaram em suas redes de relações as instâncias municipais de governo.

Depois que esse mundo outro, transformou o espaço e o tempo de acordo com as condições necessárias à reprodução do capital, comunidades inteiras de famílias *fracas*, viram a terra que propiciaram fartura para seus antepassados ser imobilizada na mão de homens fantasmagóricos, que sabem onde moram mas que nunca viram. Transformando *a terra, que dá de tudo*, em imensos territórios vazios. Instaurando o *tempo da penúria*.

Esse é o tempo de homens fragmentados, cujos destinos são decididos em outros cenários que não o território natal, de onde se afastam para venderem a única mercadoria que ainda detêm, sua força-de-trabalho. Com ela conseguem, numa luta insana, satisfazer as necessidades humanas, matando-se a cada dia no esforço sobre-humano de reproduzir a si mesmo em sua família. Nesse tempo de homens fragmentados e enfraquecidos, ainda precisam superar-se a cada dia numa luta dantesca contra as penúrias da vida e contra as exclusões a que foram submetidos nas redes sociais que os aprisionaram. Nesse tempo que instaurou um universo social em que vivem à margem, excluídos das conquistas mais elementares que foram franqueados aos cidadãos, esses homens enfraquecidos necessitam estabelecer pontes por onde possam trafegar outros homens para que ombreados com eles, possam erguer-se na defesa de si.

Transcrevo a seguir algumas interpretações que nativos fazem da trajetória histórica do grupo e que iluminam, com sua forma singular de olhar o mundo, a síntese que fiz enfatizando contrastivamente os tempos passados com os tempos presentes, cujas

incongruências foram instauradas pelos fazendeiros, aríetes da sociedade nacional. Mostram a seu modo, numa perspectiva levi-straussiana, a estrutura de suas vidas, onde o operador opõe contrastivamente as duas dimensões que a organizam.

“Moço, aqui tudo era uma assombração. A mata dava tudo. Se você quisesse comer só coisas assim, tipo mel, caça, peixe, você não passava fome. Os bichos, tatu, capivara... As onças... Naquele tempo criava tudo solto. Criava porco, carneiro, bode, tudo solto. Estava tudo aí na mata, qualquer um que queria pegava e comia, os bichos estavam sempre aparecendo. A roça era cercada, com certa feita como essa aí, sete palmo de altura, todo mundo cercava as roças. Naquele tempo tinha espaço. O pessoal, muitos velhos que moravam aqui, criavam gado no rio Verde. Daqui no rio Verde, se saísse daqui uma hora dessas – aproximadamente nove da manhã - chegava lá quase de tarde. Criava gado lá. Gado de lá vinha por aqui. Soltava lá e quando era na época puxava todos para cá. Agora tai esse aperreio, acabou tudo” (Canuto, Arapuim).

“De primeiro era muita fartura aqui. O povo, lá de gente de fora, do Mangaí pra cá, esse povo de fora, todo, vinha comprar arroz era aqui. Feijoa. Dava muita feijoa. Arroz. Esses trens... que eles plantavam e dava arroz demais. Depois dos fazendeiros pra cá, foi encurtando” (Pedro, Caxambu).

“Aqui foi sempre um lugar de muita fartura. Esses pretos trabalhavam que dava gosto ver. De uns tempo pra cá acabou desse jeito. Aqui pra trabalhar era melhor. Meu pai mesmo, vinha com o carro, comprava dois, três carros de arroz. Agora nada disso ninguém encontra aqui. Acho que acabou as coragens, não é?. Eu penso assim, acabou a terra, porque os fazendeiros tomaram. Porque isso aqui era cheio de gente trabalhando, mexendo, fazendo plantio de arroz” (Geralda, Araruba).

“A terra era solta. Tinha pouca gente e qualquer um plantava onde queria, sempre na beira do brejo. O tempo era melhor. Fazendeiro chegou e acabou com tudo. Você podia fazer roça, grande, do tanto que o senhor pudesse. Podia! Era só escolher o lugar e roçar, trabalhar. Os fazendeiros... Ah, os fazendeiros! As terras que a gente tinha eles tiraram” (Nestor, Conrado).

“As pessoas de antigamente colhiam coisas que passavam de um ano para o outro, era um criame que dava alegria para o povo. As pessoas andavam todos bestando e tinham tempo de visitar uns aos outros. Era um transetê de gente pra cá, pra lá, pr’acolé. Na casa tinham armazenado feijoa, arroz, milho e em redor, mandioca, batata. No tempo da seca⁸⁵ tinha moeção de cana para fazer rapadura. Hoje acabou tudo, tem que viver triste correndo atrás de dinheiro” (Mariano, Cabaceiros).

“Hoje em dia a coisa está muito difícil, está muito apertada. A gente vive passando por cima de muita necessidade. O povo de antigamente trabalhava pouco porque tudo aqui era farto, a terra e a água. Eles tinham tempo de ficar bestando por aí. Nós, hoje, tem que nos matar e passar em cima de muita necessidade” (Edinho, Furado Seco).

Conclusões

Nessa dissertação buscamos elucidar a *identidade social* que os moradores dos grupos que compõem Brejo dos Crioulos portam, abordando-a em sua *trajetória histórica* e através das *intenções e propósitos* vivenciados em uma das muitas festas que o grupo realiza, vista, por mim, como um rito. Neste, idéias e valores compartilhados são manifestados e colocados em relevos e informam interna e externamente, ideológica e simbolicamente, sua vida social.

Portanto, a identidade social *morena*, construída adscritiva e afirmativamente, em sua discursividade, informa como dois lados de uma moeda, aspectos enfatizados positiva e negativamente, a partir do ponto de vista em que é observada. Como procuramos mostrar, duas perspectivas de se olhar a mesma realidade de lugares sociais diferenciados. O lugar social do próprio grupo e o lugar social daqueles que historicamente se relacionam com o mesmo, as sociedades locais de São João da Ponte e Varzelândia, a sociedade regional do sertão Norte do Gerais. E as sociedades mais distantes com os quais membros do grupo tenham se relacionado em sua vida transumante, vivida entre o território natal e os territórios de outros para onde se deslocam em busca da manutenção da vida familiar.

Como procuramos demonstrar, para as sociedades que se confrontam diretamente com os *morenos* de *Brejo dos Crioulos*, notadamente aquela situada no município de São João da Ponte, houve a recodificação das práticas sociais inerentes ao *habitus moreno*, que foram, então, erigidas como fronteiras identitárias. Devido à oposição que a partir da ruptura das relações entre a família Campos, que detém o poder político no município, e os membros do grupo. Em resposta à resistência à subordinação ao poder da família Campos, o grupo foi sendo discriminado e marginalizado e tendo sua cor estereotipada estigmatizada. Ao mesmo tempo que foi tendo construída uma imagem sua que os vinculou à violência e ao atraso.

⁸⁵ Aqui ele se refere ao tempo anual que intercala o tempo chuvoso no calendário agrícola.

Ao concluir queremos enfatizar que a sociedade pontense, ao categorizar a população residente no médio Arapuim como o último bastião do atraso, construindo-lhe tal. Realizam uma tentativa de evacuar de si mesma, uma sociedade de não-brancos, o “mal” que trazem em si. Vista regionalmente como a sociedade mais violenta do sertão Norte do Gerais. Necessitava construir para si uma alteridade, para que pudesse ao delegar para o seu “outro” aquilo que lhe era incômodo, dar consistência e coerência ao seu próprio eu. Transformou os *morenos* nesse outro e como tal fê-los os agentes poluidores de sua imagem, tornando-se como quê opaca ao olhar regional.

Como vimos, a estigmatização construída buscou enfatizar os aspectos que tornava o grupo dessemelhante do restante da população, também negra, que habita o território municipal. É significativo que algumas das famílias que se deslocaram, quando da instituição do município para os altiplanos da Serra Geral na área onde se localiza a sede municipal, tenham vivido durante algum tempo no interior do *campo negro da Mata da Jaíba* para onde vieram depois do fim do escravismo no país. Conhecendo as práticas sociais do grupo *moreno* pôde eleger aquelas que melhor se adequavam a serem transformadas em sinal de atraso e selvageria, necessárias a imagem que foi sendo construída externamente: a violência, a diferença de práticas inerentes ao *habitus* social e a cor da pele.

Fundamentados em Matta (1982) pudemos mostrar que a violência atribuída ao grupo constituía-se em mecanismo social próprio da sociedade negra da Mata da Jaíba que necessitava dar proteção ao seu território, à sua gente e ao seu gado, criado solto no interior da mata. Também expressava-se como uma resposta dos indivíduos ao processo de expropriação a que foram sendo submetidos desde 1930 quando o mundo branco foi penetrando no interior desse *campo negro*. Enquanto processo, o terror e a violência foram as armas brancas mais

eficazes para neutralizar o mecanismo de defesa dos grupos negros, tornando possível a subordinação dos *fracos* ao poder dos mais *fortes*.

Para a sociedade pontense, falar uma língua considerada dotada de capacidades para escamotear aos estranhos o verdadeiro sentido do que comunica, bem como um modo de vida centrado na figura feminina, como procuramos mostrar, passou a ser, junto com a violência, os atributos culturais propícios à construção da imagem estigmatizada do grupo. O que favoreceu o processo de exclusão social a que foram submetidos. Vistos como diferentes mesmo por indivíduos que compartilham com eles a condição camponesa, os *morenos* foram sendo postos à margem e construídos como ícones do “mal”, a sujar a imagem da sociedade pontense.

Enfim, o atributo que permite marcar diacriticamente o grupo, mesmo no interior de uma sociedade de não-brancos, a cor da pele. É por ela que os moradores do médio Arapuí são reconhecidos quando transitam nas ruas da sede municipal e é acoplada a ela que os outros atributos podem ser alçados à condição de estereótipos estigmatizantes, a partir dos quais o grupo é excluído da sociedade local. Esse atributo biológico constitui-se a condição a que os membros do grupo vinculam sua inferioridade social, construindo a partir daí uma ideologia que Cardoso & Ianni (1960) chamaram de ideologia de preto, contraposta e subordinada a uma ideologia de branco. De outra forma, o ponto de vista do nativo enfatiza as discriminações vinculadas aos seus atributos biológicos mais que as vinculadas as suas práticas sociais, perspectiva oposta àquela dos estudiosos das comunidades negras que, segundo Catanhede Filho (1996) devido ao “racismo científico” escamoteiam os aspectos vinculados à fisicalidade e privilegiam os aspectos culturais da questão.

Como buscamos mostrar, os *morenos* afirmam que é o atributo biológico que favorece a exclusão social a que estão submetidos na sociedade não-branca em que se localizam ou na sociedade branca que os enreda por todo o território nacional para onde se deslocam. Afirmam

que é a partir da cor da pele que seus atributos culturais passam a ser categorizados hierarquicamente. Sempre ocupando o pólo inferior quando correlacionado com atributos culturais de outros grupos que não têm o atributo biológico a diferenciá-los. Também é, por meio da cor da pele, que as representações sobre ela construídas externamente ganham conteúdo para expressar exclusão, marginalização e inferiorização sociais.

Desde dentro da concepção do seu mundo, os *morenos* vêem-se como indivíduos que sofreram historicamente a ação civilizadora da sociedade nacional. Expropriadora das condições autônomas de vida, submeteu-os pela força dos fazendeiros que com eles travaram uma guerra sangrenta pela posse do território onde se localizam secularmente. Sabem-se, como procuramos enfatizar, submetidos a um processo onde foram *amansados*, forçando-lhes mudanças ou o abandono de práticas sociais que enfatizavam negativamente suas diferenças culturais.

Contrastivamente, em estratégia diferenciada daqueles das sociedades municipais, buscam valorizar os aspectos positivos de sua identidade que se expressam como: a continuidade do grupo através da história regional, viabilizada pela coesão social e a flexibilidade do grupo que foi capaz de realizar mudanças no seu modo de vida, sem se transformarem em outros sujeitos. Sabem-se sujeitos históricos capazes de concretizar objetivos e defender os fins que almejam alcançar, como demonstram as estratégias que lançam mão para viabilizarem permanentemente a sua reprodução social, como pudemos relatar ao longo desta dissertação.

Dentro da discriminação internalizada, os *morenos* vêem a si como indivíduos categorizados de modo subordinado duplamente por seus atributos biológicos e por suas características culturais. São conscientes de que as representações de si, feitas interna e externamente, expressam sua subordinação biológica e cultural por meio de pontos de vistas

diferenciados, que se encontram relacionalmente em confronto com outros grupos em luta por manterem-se atuando na história humana. Vêm-se enredados externamente por relações sociais hierarquizadas e hierarquizantes, que lhes impôs uma posição inferior, a partir da qual constroem suas representações.

Enfatizamos neste final, como demonstrado no primeiro capítulo, as representações *morenas* que informam, interna e externamente, as dimensões de sua vida social. Nelas podemos perceber que as tensões no interior do grupo opõem o passado e o presente através de categorias temporais – *tempo de fartura* x *tempo de penúria* – e de categorias sociais - os *bestas* x os *espertos*, e nos tempos atuais entre grupos sociais diferenciados que se confrontam no interior do território ancestral – os de *dentro* x os de *fora* e os *bandidos* x os *homens comuns*. Representações que falam opositivamente de tempos desiguais e de homens desiguais, mas que também informam concepções de mundo e práticas diferenciadas se confrontando na vida *morena*. Por meio delas, indicam as mudanças ocorridas nas tradições locais ou o abandono das mesmas, bem como a busca de se adequar aos novos parâmetros, que vindos do exterior passam a dar novos conteúdos a sua vida social. Enquanto os de *dentro* de alguma forma ainda renovam princípios legados dos antepassados, tais como igualitarismo, reciprocidade, honra, solidariedade, prestígio; os de *fora* buscam presentificar no interior do grupo princípios outros, norteadores da sociedade englobante, que informam diferenciação, egoísmo, individualismo e poder.

As relações entre o grupo e o mundo externo são também pensadas categorialmente em jogos de oposição, que manifestam, por um lado, as espacialidades sociais dos sujeitos em relação – os de *dentro* x os de *fora* e, por outro lado, a hierarquia entre os dois mundos, que posicionam os sujeitos em pólos de poder diferenciados, como expressos no par – os *fracos* x os *fortes*. Informam contrastivamente seu lugar subordinado e dependente. Informam a

necessidade de subjugar-se ao poder dos fortes, fazendo deles seus aliados para poderem continuar a processar a construção de si.

Através da análise ritual das festas *morenas*, pudemos focalizar novamente nossa atenção na identidade que portam e que nas festas comunicam performaticamente para si mesmos e para o mundo que os circundam. Com o qual mantêm relações opositivas que se manifestam às vezes de modo conflitivo e/ou às vezes por meio de alianças que visam favorecer o processo de construção social do grupo. Ao ver tal evento como um ato de sociedade, no sentido durkheimiano, em que a sociedade se coloca em ação para representar a si mesma, observamos as intenções e propósitos que o grupo procurou enfatizar. Recorrendo, assim, a um dos níveis da estratégia analítica desenvolvida por Tambiah (1985 b), tratamos a festa de Bom Jesus numa perspectiva pragmática e contextual. Nela os ritos foram compreendidos como formas de expressão e como atos performativos que comunicam idéias e valores, mas também agiram sobre as pessoas e a sociedade que o realizou.

Portanto, ao tomar as festas realizadas no conjunto de grupos familiares e locais que compõem *Brejo dos Crionlos*, pudemos indicar sua marca mais proeminente. Nelas, *os morenos* buscam comunicar, de maneira simbólica e ideológica, a identidade que historicamente vêm construindo e atualizando desde os tempos primevos, quando eram uma unidade da sociedade negra existente no interior da Mata da Jaíba. Pudemos mostrar também que a festa, ao ser uma celebração, favorece que todos seus membros renovem, por participarem dos diversos acontecimentos que compõem o ato ritual, seu pertencimento ao grupo. Quando estão congregados, coesamente, num tempo e num espaço social extraordinário que evidencia o que no cotidiano tem menor visibilidade, as tendências políticas que forçam afastamentos e esgarçamento do tecido social *moreno*.

Vêm a si mesmos atraídos a um mesmo lugar, mas sem que todos os seus membros estejam presentes. Como compreendemos e procuramos demonstrar, os *morenos* são uma categoria social que engloba os nativos residentes, os nativos migrantes sazonais e os nativos migrados permanentes. Todos representados de alguma forma nos acontecimentos rituais que os celebram. Compartilham com os aliados – grupos circunvizinhos, pároco, políticos e outros –, a alegria de festejarem a si mesmos e àqueles que têm contribuído para que se façam sujeitos políticos que marcam indelevelmente a sua trajetória histórica narrada em âmbito tanto municipal quanto regional. Juntos, atualizam práticas sociais inerentes ao seu habitus, expressando performaticamente sua identidade social, mas o fazem diferentemente da perspectiva implementada pelo poder local.

Na ação ritual os *morenos* enfatizam que tensionados pela crise em que vivem, revelada tanto no plano do cotidiano quanto no plano ritual, encontram-se em vias de ter inviabilizada sua reprodução social. Diante da fraqueza em que se encontram já não podem mais ser as criaturas “não-humanas” que mancham a imagem da sociedade pontense. Como indivíduos tensionados pela modernidade, buscam expressar que foram *amansados* e que necessitam de respostas externas que viabilizem continuarem a sua construção social.

Como tenho enfatizado ao longo do texto, os *morenos* não foram capazes de internalizarem as demandas que a sociedade nacional lhes coloca desde a promulgação da Constituição de 1988. Que se vejam positivamente e se reconheçam como uma coletividade que luta para manter as práticas culturais inerentes ao habitus negro, ainda que submetida à força da domesticação que ao longo do tempo forçar-lhes proceder mudanças, adequando-se aos tempos atuais.

Se a sociedade nacional lhes pede que representem a si mesmos como um símbolo de resistência negra, enquanto comunidade “remanscente de quilombos”, os *morenos* ainda não

foram capazes de assumir coletivamente essa forma outra de identificação. Mesmo que conscientes de que tal perspectiva de luta lhes garante outras estratégias para a reprodução de seu modo de vida característico e a defesa de seu território. Sabem-se quase impedidos de darem continuidade à sua forma específica de reprodução social e cientes disso lançam mão das estratégias possíveis. Mas, apresentam para a sociedade nacional outra perspectiva de luta, aquela que atualmente lhes assegura manter a vida social por meio de alianças assimétricas com grupos sociais com os quais têm estado historicamente relacionados, mesmo de modo conflituoso.

A essa estratégia política poderíamos conceituar como *morenidade*, que creio se opõem à estratégia, que vem sendo desenvolvida pelos grupos vinculados ao movimento negro, congregados por sua *negritude*. Essa é uma discussão posta pela atual luta política dos membros da comunidade *morena* de Brejo dos Crioulos que buscam, utilizando dos meios disponíveis à mão, garantir que sua continuidade histórica. Se nessa estratégia política os valores que enfatizam são diferenciados daqueles enfatizados na luta negra, mais geral, se deve, como vimos, às condições adversas que no momento atual geram a inviabilização, cada vez mais premente, do seu modo particular de vida.

A aliança estabelecida na festa de Bom Jesus com a prefeita Gervacina Ferreira, partidária dos Campos, é a enunciação simbólica da consciência do quase estrangulamento total de sua reprodução social. Como Prometeus acorrentados, os *morenos* vêem no futuro condições materiais cada vez mais adversas se não houver o estabelecimento de alianças extenas e, assim, lançam-se à procura de novas alianças. Mesmo que se vinculem ao grupo político com o qual se confronta historicamente. Este atualmente lhes possibilita, como tantos outros grupos do antigo *campo negro da Mata da Jaíba*, serem incluídos entre os beneficiários da

cidadania, que no sertão como moeda de barganha política, ainda passa necessariamente por relações patronais de subordinação.

E finalmente, do ponto de vista da criação social de novas categorias, *Brejo dos Crioulos* apresenta sua particularidade. Uma trajetória histórica de luta, primeiramente étnica quando a sociedade negra da *Mata da Jaíba* se confrontou com a sociedade branca, regional sem haver contudo rupturas irreconciliáveis, o que inviabilizaria a existência do *campo negro*. Noutro momento histórico suas lutas foram travadas com fazendeiros e com políticos locais para garantir sua continuidade histórica como um grupo, na defesa de seu território e de seu modo característico de vida. Atualmente, para garantir a sua reprodução social age no sentido de estabelecer alianças que garantam condições materiais mínimas de sobrevivência.

Como mostramos, devido a condições históricas regionais suas lutas não foram postas visíveis para a sociedade nacional. O que lhe permite, nesse período de criação de categorias sociais novas, apresentar sua especificidade, a existência de lutas travadas localmente que tendem a invisibilizar as comunidades negras rurais. Desde que adotem a perspectiva de não confronto com as oligarquias rurais que, patronal e clientelisticamente, têm lhes possibilitado assegurar os níveis mínimos requeridos de sobrevivência. Vivendo uma vida que conjuga práticas sociais "tradicionais" com práticas sociais "modernas", adotadas em decorrência do seu contato com grupos sociais em contexto local ou nacional, a comunidade *morena*, como tantas outras comunidades negras no interior do país, aguarda novas alianças com grupos que existam para além desse contexto e que lhes propiciem ser inseridos em novos patamares de luta para garantir sua existência futura.

Na formulação de novas categorias sociais é necessário aceitar estratégias de reprodução social de grupos, como o existente no médio Arapuim, em que as formas de luta que comunidades negras têm travado atualmente levam-nos a se distanciarem das práticas

sociais que lhes são historicamente peculiares, por ser esta a condição para garantir a sobrevivência do grupo enquanto tal. Creio ser esta a contribuição que os *morenos* da comunidade negra de *Brejo dos Crioulos*, enquanto sujeitos políticos na luta pela preservação de si, têm a apresentar para se pensar novas categorias sociais a respeito das populações "tradicionais" a serem reconhecidas como "remanescentes de quilombos".

BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, Alfredo Wagner B. – “Terras de preto, terras de santo e terras de índio: posse comunal e conflito”. In *Humanidades*, Ano IV, 1987/88, Brasília: UnB.
- AMBRÓSIO, Manoel – *Antônio Dó: o bandoleiro das barrancas*. Januária: Prefeitura Municipal, 1976.
- ANASTASIA, Carla Maria Junho – *A Sedição de 1736: Estudo comparativo entre a zona dinâmica da mineração e a zona marginal do Sertão Agro-Pastoril do São Francisco*. Belo Horizonte: DCP/UFMG, 1983 (Dissertação de Mestrado).
- ANDERSON, Benedict – *Nação e consciência nacional*. São Paulo: Ática. 1989.
- ARRUTI, José Maurício Adion - "A emergência dos 'remanescentes': notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas". In *Mana. Estudos de Antropologia Social*. Volume 3 número 2, outubro de 1997.
- AUSTIN, J.L., - *How to do Things with Words*. Massachusetts: Harvard University Press, 1997.
- BAKHTIN, Mikhail – *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento. O contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec; Brasília: EDUnB, 1993.
- BANDEIRA, Maria de Lourdes – *Território negro em espaço branco*. São Paulo: Brasiliense; Brasília: CNPq, 1988.
- BARTH, Frederic – *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Boston: Little, Brown and Company, 1969.
- BORJAS, Manuel Chavez – *Comunidad de memória. Memória metafórica de una localidad em el sertão brasileiro*. Tese de doutoramento. Brasília: DAN/UnB, 1995
- BOURDEIU, Pierre – “Cèlibat et conditions paysane”. In *Études Rurales*, 1962 (5-6).

- “Les strategies matrimoniales dans le système de reproduction”. In *Annales*, Vol. 27 (4-5), 1972.
 - *Esquisse d'une theorie de la pratique*. Genebra: Drog, 1972.
 - “Genese e estrutura do campo religioso”. In *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1982.
 - *Les sens pratique*. Paris: Les Editions de Minuit, 1982.
 - *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues – *Peões, Pretos e Congos. Trabalho e identidade étnica em Goiás*. Goiania: EdUnB, 1977.
- *O Divino, o Santo e a Senhora*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e da Cultura, 1978.
 - *Sacerdotes de Viola*. Petrópolis: Vozes, 1981.
 - *A festa do Santo de Preto*. Rio de Janeiro: Funarte, 1985.
- BURTON, Richard - *Viagem de canoa de Sabará ao Oceano Atlântico*. São Paulo: EDUSP, 1977.
- CAMPBELL, Walter J – *Honour, Family and Patronage. A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*. Oxford: Claredon Press, 1970.
- CÂNDIDO, Antônio – *Os parceiros do Rio Bonito. Estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1964. Coleção Documentos Brasileiros.
- CANTANHEDE FILHO, Aniceto – *Aqui nós somos pretos. Um estudo de etnografias sobre negros rurais no Brasil*. Brasília: DAN/UnB, 1996 (Dissertação de Mestrado).
- CARDEL, Lúcia M.P. Soares – *Os olhos que olham a água: parentes e herdeiros no “mundus” camponês*. Brasília: DAN/UnB, 1992 (Dissertação de Mestrado).

- CARDOSO, José Maria Alves – *A Região Norte de Minas Gerais: Um estudo da dinâmica de suas transformações espaciais*. Recife: PIMES/UFPE, 1996 (Dissertação de Mestrado).
- CARDOSO, F.H & IANNI, O. – *Cor e mobilidade social em Florianópolis: aspectos das relações entre negros e brancos numa comunidade do Brasil Meridional*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1960.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto – *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Pioneira, 1976.
- CARNEIRO, Geralda Vânia N. F. B. – “O lugar e a vida dos pequenos produtores”. In Santos, Gilmar Ribeiro dos (Org.) *Trabalho, Cultura e Sociedade no Norte/Nordeste de Minas. Considerações a partir das Ciências Sociais*. Montes Claros: Best Comunicação e Marketing, 1997.
- CARNEIRO, Geralda Vânia F.B et alii – *As transformações culturais e destruição ambiental no Norte de Minas*. Montes Claros: Grupo de Estudos e Ação Ambiental, 1992 (mimeo).
- CARVALHO, José Jorge (Org.) – *O quilombo do Rio das Rãs. Histórias, tradições, lutas*. Salvador: EdUfba. 1996.
- CASTELLS, Manuel – *The Power of Identity*. Malden: Blackwell Publishers. 1997.
- COSTA, João Batista de Almeida – “A cultura sertaneja: a conjugação de lógicas diferenciadas”. In Santos, G. R. (Org) *Trabalho, cultura e sociedade no Norte/Nordeste de Minas. Considerações a partir das Ciências Sociais*. Montes Claros: Best Comunicação e Marketing, 1997, (pp. 77-97).
- COSTA SILVA, René Marc da, – *Por onde o povo anda... A construção da identidade quilombola dos negros de Rio das Rãs*. Brasília: Departamento de História/UnB, 1998. Tese de Doutorado.
- DA MATTA, Roberto – “As raízes da violência no Brasil: reflexões de um antropólogo social”. In PAOLI, M.C et alii, *A violência brasileira*. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1982.

- *Relativizando. Uma introdução à Antropologia Social*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991, 3ª edição.
- DADOUN, Roger – *A violência. Ensaio acerca do “homo violens”*. Rio de Janeiro: Difel, 1998.
- DORIA, Siglia Zambrotti, 1995 – “O quilombo do Rio das Rãs”. In O’Dywe E. C (Org.) *Terra de Quilombo*. Rio de Janeiro: ABA, 1995.
- DAYRELL, Carlos Alberto – *Gerazeiros y Biodiversidad en el Norte de Minas Gerais: la contribución de la agroecología e de la etnoecología en los estudios de los agroecosistema*. Huelva: Universidad Internacinal de Andalucía, 1998 (Dissertação de Mestrado).
- DOUGLAS, Mary – *Pureza e Perigo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976. Coleção Debates.
- DUMONT, Louis – *Homo Hierarchicus. O sistema das castas e suas implicações*. São Paulo: EDUSP, 1992.
- *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.
- DURKHEIM, Émile – *As formas elementares da vida religiosa. O sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- ELIADE, Mircea – *O sagrado e o profano. A essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. – *Os Nuer. Uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo: Perspectiva, 1993, 2ª ed. Coleção Estudos.
- *Nuer Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- FIGUEIREDO, Luciano – *O avesso da memória: cotidiano e trabalho da mulher em Minas Gerais no Século XVIII*. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: EdUnb, 1993.
- GEERTZ, Clifford – “A religião como sistema cultural”. In *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

- GOFFMAN, Ervin – *Estigma. Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982, 4ª ed.
- GOMES, Flávio dos Santos – “Quilombos do Rio de Janeiro no Século XIX”, in Reis, J.J e Gomes, F. S. (Org.) *Liberdade por um fio. História dos quilombos no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996, (pp. 263-290).
- GOMES, Núbia P. de M. et PEREIRA, Edimilson de A. – *Negras raízes mineiras: os Arturos*. Juiz de Fora: EdUFJF; Brasília: Ministério da Cultura, 1988.
- GUIMARÃES ROSA, João – *Corpo de Baile: sete novelas*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1963.
- *Campo Geral*. Sociedade CEM Bibliográfica Brasileira, 1964.
 - *Ave, Palavra*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1970.
 - “Meu Tio o Iauaretê”. In *Estas estórias*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1976
 - *Grande Sertão: Veredas. O diabo na rua no meio do redemoinho*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986, 30ª edição.
 - “A hora e a vez de Augusto Matraga”. In *Sagarana*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.
- GUIMARÃES, Carlos Magno et MENDONÇA, Cleonice Pitanga – *Levantamento (preliminar) das comunidades Afro-Brasileiras no Estado de Minas Gerais*. Belo Horizonte: Departamento de Sociologia e Antropologia da UFMG, 1997 (mimeo).
- LEACH, Edmund R. – *Sistemas políticos da Alta Birmânia*. São Paulo: EDUSP, 1995.
- LEITE, Ilka Boaventura – “Terras e territórios de negros no Brasil”. In *Textos e Debates*, 1(2), 1990. Florianópolis: UFSC/NUER.
- LIMA, Nei Clara – *Pilar: um giro pelo sagrado*. Brasília: DAN/UnB, 1990 (Dissertação de Mestrado).

- LUZ, Aline Mendonça et alii – *Grande Sertão: Veredas e seus ecossistemas*. Montes Claros: Grupo de Estudos e Ação Ambiental, 1991 (mimeo).
- MALINOWSKI, Bronislaw – *Argonautas do Pacífico Ocidental. Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné. Melanésia*. São Paulo: Abril Cultural, 2ª edição, 1978.
- MARCUS, George – “Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnógrafos sobre a modernidade no final do Século XX ao nível mundial”. In *Revista de Antropologia*, São Paulo: USP, nº 34, 1991, pp.197-221.
- MARTINS, Saul – *Antônio Dó; o jagunço mais famoso do Sertão*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1967.
- MARX, Karl – *Formações econômicas pré-capitalistas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985, 4ª edição.
- MATA-MACHADO, Bernardo Novais da – *História do Sertão Noroeste de Minas Gerais (1690-1930)*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial. 1991.
- MAUSS, Marcel – “Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão das trocas na Sociedades arcaicas. In *Sociologia e Antropologia*. Volume II. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974 (pp.37-184).
- MENDRAS, Henri – *Sociedades camponesas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- MEYER, Doris Rinaldi – *A terra do santo e o mundo dos engenhos. Estudo de uma comunidade rural nordestina*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.
- MOURA, Glória – *As festas nos quilombos contemporâneos e a afirmação da identidade étnica*. Caxambu: ANPOCS XXI: Seminário temático: Várias faces da cultura negra no Brasil – territorialidade, território e identidade, 1997 (mimeo).
- MOURA, Margarida Maria – *Os deserdados da terra: a lógica costumeira e judicial dos processos de expropriação e invasão da terra camponesa no sertão de Minas Gerais*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988 (Coleção Corpo e Alma do Brasil).

- NEVES, Antonino da Silva – “Chorografia do Município de Boa Vista do Tremendal. Estado de Minas Gerais” in *Revista do Arquivo Público Mineiro, Anno XIII*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1908, pp. 219-239.
- NEVES, Zanoni - *Navegantes da integração. Os remeiros do rio São Francisco*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- O'DWYER, Eliane Catarino (Org.) – *Terra de Quilombo*. Rio de Janeiro: ABA, 1995.
- “Remanescentes de quilombos na fronteira amazônica: a etnicidade como bandeira de luta pela terra”. In: *Reforma Agrária. Revista da Associação Brasileira de Reforma Agrária*. Nº 3, Vol. 23, Set/Dez/1993.
- ONG, Walter J. – *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*. New York City: Methuen. 1982.
- PEREIRA DE QUEIRÓZ, Maria Isaura – *O mandonismo local na vida política brasileira e outros ensaios*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1976.
- *O campesinato brasileiro. Ensaio sobre civilização e grupos rústicos no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1976.
- PIERSON, Donald – *Branços e Pretos na Bahia. Estudo de contacto racial*. São Paulo: Nacional, 1971.
- *O Homem do Vale do São Francisco*. Rio de Janeiro: Ministério do Interior/Superintendência do Vale do São Francisco. 1972, Tomo II.
- PIMENTEL, Sidney Valadares – *O chão é o limite. A festa do peão de boiadeiro e a domesticação do sertão*. Goiânia: Editora UFG, 1997.
- PIRES, Simeão Ribeiro – *Raízes de Minas*. Montes Claros: Sem Editora, 1979.

- “Da história de um tempo ao tempo de uma história: Região Norte de Minas e o ensino superior” in *Vínculo*, Dez/1997, nº 6, Montes Claros: Unimontes, Edição histórica, pp. 12-23.
- PORTO, Lílana de Mendonça – *A reapropriação da Tradição a partir do presente: um estudo sobre a Festa de Nossa Senhora do Rosário de Chapada do Norte (MG)*. Brasília: DAN/UnB, 1997 (Dissertação de Mestrado).
- PRICE, Richard – “Palmares como poderia ter sido”. In Reis, J.J. e Gomes, F.S (orgs) *Liberdade por um fio. História dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras. 1996.
- QUEIRÓS, Renato S. – *Caipiras negros no vale do Ribeira: um estudo de antropologia econômica*. São Paulo: FFLCH/USP, 1983.
- RAMOS, Alcida Rita - "Nações dentro da Nação: um desencontro de ideologias". In *Série Antropológica 147*. Brasília: DAN/UnB, 1993.
- SAINT-HILAIRE, Auguste de – *Viagem pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1975.
- SANTOS, Ana Flávia Moreira – *Do terreno dos caboclos do Sr. São João à Terra Indígena Xariabá: as circunstâncias da formação de um povo. Um estudo sobre a construção social de fronteiras*. Brasília: DAN/UnB, 1997 (Dissertação de Mestrado).
- SANTOS, Sônia Nicolau dos – *À procura da terra perdida. Para uma reconstituição do conflito de Cachoeirinha*. Belo Horizonte: s/d (mimeo).
- SCHETTINO, Marco Paulo Fróes – *Espaços do Sertão*. Brasília: DAN/UnB, 1995 (Dissertação de Mestrado).

- SELLANI, Juliana – “*Isto Tudo os Velhos Sabiam*”. *Representações da velhice na Comunidade Rural Negra de Rio das Rãs*. Brasília: Departamento de Antropologia/UnB, 1996. (Dissertação de Mestrado).
- SOARES, Luis Eduardo – *Campesinato: Ideologia e política*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.
- SOUZA, Eudoro – *História e Mito*. Brasília: EdUnB, 1981.
- SOUZA, José Moreira de - *Cidade: Momentos e Processos. Serro e Diamantina na formação do Norte Mineiro no século XIX*. São Paulo: Marco Zero/ANPOXCS, 1993.
- SPIX, J.B. von et MARTIUS, C.F.P. von - *Viagem pelo Brasil. 1817-1820: II Volumes*. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1938.
- STEIL, Carlos Alberto – *O Sertão das Romarias. Um estudo antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- SUÁREZ, Mireya – “Desconstrução das categorias ‘Mulher’ e ‘Negro’”. In *Série Antropológica 133*. Brasília: Departamento de Antropologia, 1992.
- TAMBIAH, Stanely J, – “The Magical Power of Words”. In *Culture, thought and Social Action: An Anthropological Perspective*. Massachusetts: Harvard University Press. 1985 - a.
- “A Performative Approach to Ritual”. In *Culture, Thought and Social Action: An Anthropological Perspective*. Cambridge, Massachusettes: Harvard University Press, 1985 - b.
- TAUSSIG, Michael – *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses*. New York: Routledge, Chapman and Hall, 1993.
- TEPICHT, J. - *Marxisme et Agriculture. Le paysan polonais*. Paris: Armand Colin, 1973.
- TIBIRIÇA, Luís Caldas - *Dicionário Tupi-Português: com esboço de gramática Tupi*. São Paulo: Traço, 1984.

- TRAJANO FILHO, Wilson – “Rumores: Uma narrativa da nação”. In *Séroe Antropológica* 143. Brasília: DAN/UnB, 1993.
- TURNER, Victor – *Schism and Continuity in an African Society. A Study of Ndembu Village Life*. Oxford: Berg, 1996.
- *O Processo Ritual. Estrutura e Anti-Estrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Ithaca: Cornell University Press, 1996.
- VAN GENNEP, Arnold – *Ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- VELHO, Otávio G. – *Frentes de expansão e estrutura agrária. Estudo do processo de penetração numa área transamazônica*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972.
- VELLOSO, Antônio Augusto – “Colonização Nacional da Jahyba” in *Revista do Arquivo Público Mineiro. Anno VI*, Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1901, pp. 1017-1025.
- VIANA, Urbino – *Bandeiras e Sertanistas Baianos*. São Paulo: Editora Nacional, 1935.
- WEBER, Max – *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1996, 11ª edição.
- WELLS, James Willians - *Exploring and Travelling Three Thousand Miles through Brazil, from Rio de Janeiro to Maranhão*: II volumes. London: Sampson Low, Marston, Searle & Rivington, 1886.
- WOLF, Eric – *Sociedades Camponesas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976. 2ª edição.
- “Relaciones de parentesco, de amistad y de patronazgo em las sociedades complejas”. In BARTON, Michel (comp.) *Antropologia Social de las Sociedades Complejas*. Madrid: Alianza Universidad, 1980.
- WOORTMANN, Ellen F. – “O sítio camponês”. In *Anuario Antropológico/81*. Fortaleza: Edições UFC/ Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

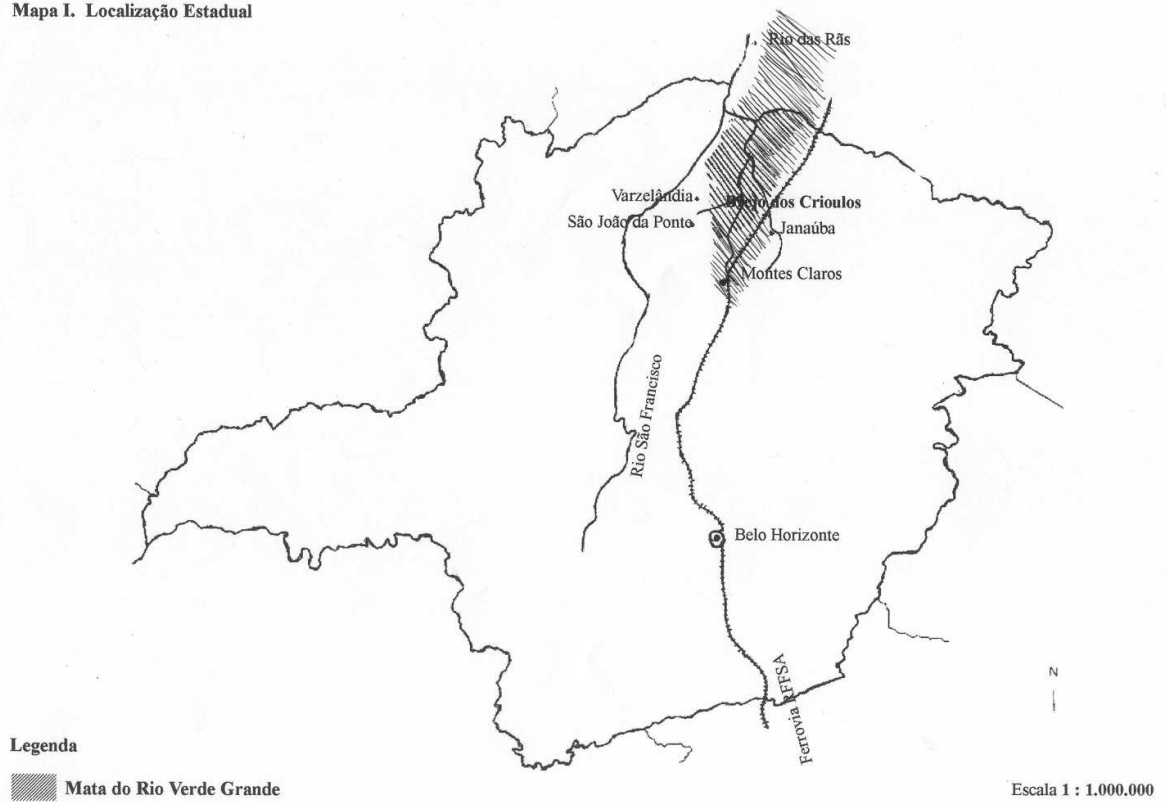
- *Herdeiros, Parentes e Compadres*. São Paulo: Hucitec; Brasília: Edunb, 1995.
- WOORTMANN, Ellen e WOORTMANN, Klaas – *O trabalho da terra. A lógica e a simbólica da lavoura camponesa*. Brasília: Editora UnB, 1997.
- WOORTMANN, Klass – “Com parente não se neguecia. O campesinato como ordem moral”. In *Anuário Antropológico/87*. Brasília: Edunb; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

DOCUMENTOS

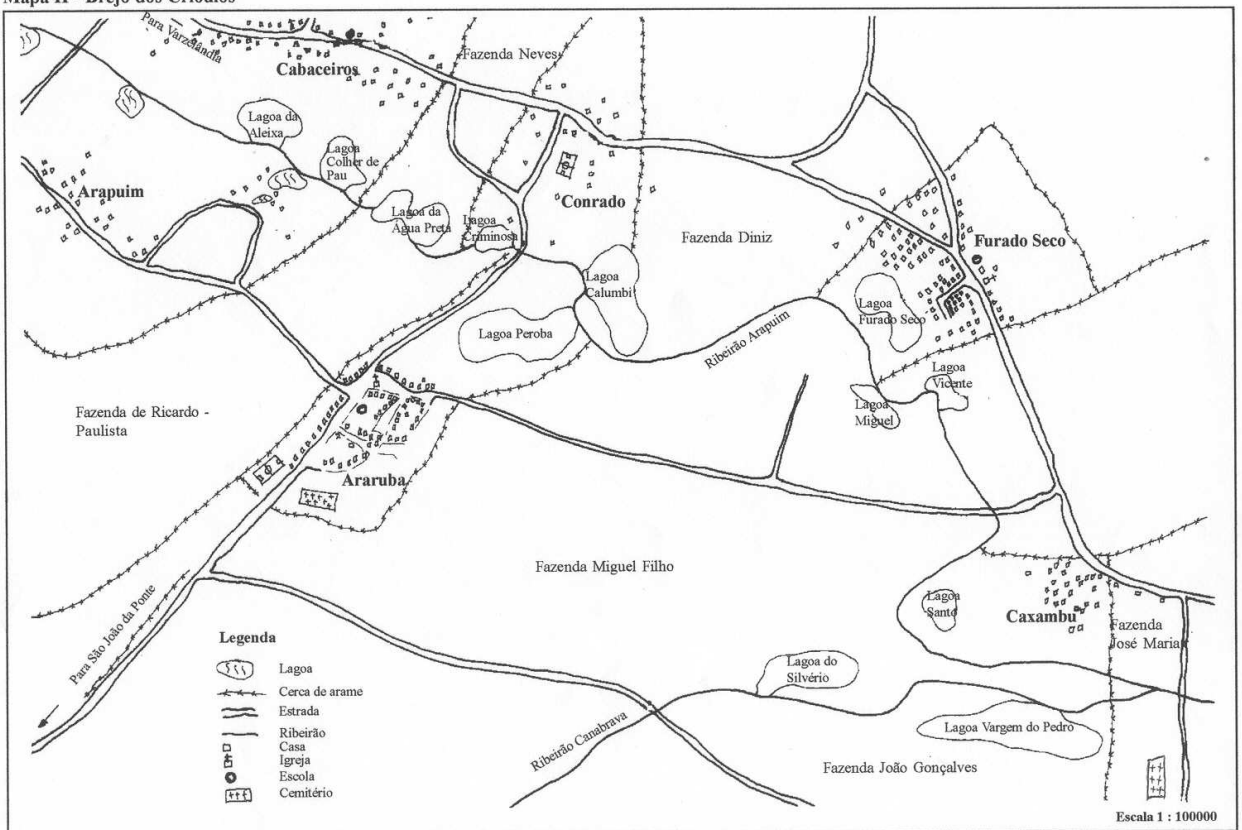
- Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Varzelândia, Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas e Casa de Pastoral Comunitária de Montes Claros - *Relatório do diagnóstico rural participativo de agroecossistemas: “Alguns aspectos da paisagem, do homem, da economia e dos agroecossistemas – Interações e transformações. Municípios de Ibiracatu, Varzelândia e Verdelândia..* Varzelândia: STR de Varzelândia, CAA do Norte de Minas e Casa de Pastoral Comunitária de Montes Claros, 1997 (mimeo).
- Prefeitura Municipal de São João da Ponte. *Caracterização municipal*. São João da Ponte: Prefeitura Municipal, 1996 (mimeo).
- Secretaria de Estado da Agricultura de Minas Gerais – *Zoneamento agroclimático do Estado de Minas Gerais*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1980.

ANEXOS

Mapa I. Localização Estadual



Mapa II - Brejo dos Crioulos



Mapa III - Paisagem ecológica do sertão Norte dos Gerais

