

**MINEIROS E BAIANEIROS
ENGLOBAMENTO, EXCLUSÃO E RESISTÊNCIA**



João Batista de Almeida Costa

“Tocando a boiada, uêuê boi
deixei Minas Gerais, uêuê boi!
Gente que terra é esta! Gente que terra é esta!
terra de grande alegria! Terra de grande beleza!”

Canto tradicional norte mineiro.

Ao dedicar este trabalho ao Marcos Maia, à Tânia Maia Fialho, ao Nilson Júnior, à Maria Ribeiro, ao Pedro Veloso Narciso, ao Rui Muniz e à Jacy Ribeiro, faço-o a todo norte mineiro, que anseia apresentar-se à nação em toda a luminosidade de um sujeito político coletivamente autônomo.

AGRADECIMENTOS

À Professora Mireya Suárez que com sua orientação segura conduziu-me na travessia do nativo ao intérprete;

Ao professores e aos funcionários do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília pelo apoio administrativo sempre imprescindível;

À Conceição Almeida, minha mãe, ao Osmar Machado e à Evangelina Rocha, que me propiciaram sustentação material para empreender o árduo caminhar quadrienal do doutoramento;

Aos meus irmãos Otávio Augusto, Jerônimo Cristiano, Raymundo Costa e José Maria e às minhas irmãs Maria Aparecida, Mercês Antonieta, Geralda Moema, Marília Beatriz e Silmar, bem como, Anísia Soares, que compartilham dos meus sonhos, impulsionam-me sempre a realizá-los;

Às pessoas que me ajudaram financeiramente para concretizar meu trabalho de campo e às instituições que me auxiliaram com recursos financeiros para continuar realizando meu trabalho de campo. E a todos aqueles que contribuíram de alguma forma para que meu caminho não fosse interrompido por quaisquer percalços

Aos meus companheiros de jornada no doutorado e da Katakumba pelos momentos riquíssimos de companheirismo e de discussões e pelas marcas deixadas em mim como pessoa e como antropólogo;

Aos colegas do grupo de pesquisa Fronteiras: Lugares Concretos e Espaços Imaginados que muito contribuíram para o desenvolvimento deste estudo;

A Andréa Borghi, Carmem Silva, Roberto Cunha Lima e Cloude Correa que aceitaram discutir todo o texto comigo dando-me sugestões e apontando críticas. Toda a responsabilidade do texto é minha.

Às pessoas de Matias Cardoso que me deram condições para penetrar na vida local, apoiando-me em meu trabalho de campo e a José Normanha que também franqueou meu acesso a sua biblioteca particular voltada para o entendimento dos princípios históricos da realidade social norte mineira.

Às pessoas de Mariana que, apesar do desconforto de minhas perguntas e da minha estranheira, propiciaram-me o apoio necessário para vencer barreiras para compreender a vida local.

À Sociedade Brasileira que, através de Programa de Financiamento do Conselho Nacional de Pesquisa e da Comissão de Aperfeiçoamento de Professores do Ensino Superior, investiu em minha formação de pesquisador com bolsa de estudo;

À Carlos Muniz pela cessão da gravura utilizada na capa e à Márcio Eustáquio Marezza pela fotografia da praça Minas Gerais apresentada no capítulo I, à Josiane Versiani pela ajuda com fotografias e questões manuais de preparação da tese e à Mercês Antonieta Costa pela leitura atenta para tornar o texto mais palatável ao leitor, mas o estilo barroco continua a ser meu.

SUMÁRIO

Sumário Pictórico

INTRODUÇÃO

CAPÍTULO I

Flânerie na paisagem: está no nome o segredo de Minas Gerais

A paisagem mineradora e marianense

A paisagem pastoril, baianeira e matiense

Revelações

CAPÍTULO II

Mariana, berço da sociedade mineiradora

A cena mineradora e marianense

A interpretação de Mariana

A replicação da tradição nas relações vivenciadas

As representações sociais: o nós e o outro em Mariana

As representações marianenses da sociedade pastoril

O outro no pensamento social marianense

CAPÍTULO III

Matias Cardoso, cidade dos encantos e dos esquecimentos

O cenário pastoril e matiense

A interpretação de Matias Cardoso

A abertura para o outro e as relações vivenciadas

As representações sociais: o nós e o outro em Matias Cardoso

As representações matienses da região das minas gerais

O outro no pensamento social matiense

CAPÍTULO IV

Lugares de Memória em Minas Gerais:

a hegemonia mineira e a subalternidade baianeira

A mineiridade, o mito e a ideologia mineira

O bandeirante: na memória matense e na historiografia brasileira

 O olhar no espelho da memória

 O bandeirante na narrativa historiográfica

A praça Minas Gerais, ícone da centralidade simbólica marianense

Livros didáticos: afirmações, esquecimentos e resistência pedagógica no ensino
da história estadual e local

 Mariana: a ótica do englobamento em livro de história de Minas

 Matias Cardoso: a resistência frente ao esquecimento
 e a construção do pertencimento regional

Festas em Mariana e Matias Cardoso

 O Dia de Minas em Mariana, a geratriz celebra a nação

 Em Matias Cardoso, a festa do acolhimento ao estrangeiro

Os claros e os escuros dos *lugares de memória* na organização simbólica mineira

CAPÍTULO V

Hierarquia, poder e entre-lugar em Minas Gerais

Mineiros e baianos: a hierarquia enquanto englobamento do contrário

Mineiros e baianos: a hierarquia enquanto poder de criar carisma e excluir

A ruptura da hierarquia: nem englobado nem excluído, mas situados num entre-lugar

BIBLIOGRAFIA

ANEXOS

Anexo I – Cronologia de Mathias Cardoso de Almeida

Anexo II – Agraciados com comenda em 2002

INTRODUÇÃO

Este trabalho tem sua origem na imperiosa necessidade de mobilizar a dor, para compreender a ambigüidade vivida pelos norte mineiros perante o fato de serem ao mesmo tempo incluídos com valor negativo na mineiridade e dela excluídos, como também os meios que mobilizam para resistir à imagem totalizadora de Minas Gerais que invisibiliza sua especificidade cultural e identitária. A dor é também sentida pelos mineiros perante a erosão dessa imagem, assentada nas virtudes da civilização gerada na região montanhosa do estado, quando da exploração do ouro. Esta tese é um esforço de ir além da dor particular do norte mineiro para encontrar os sentidos coletivos e partilhados que a causam. A esse respeito, Appel nota que sem o entendimento que transcende o eu, “... o conhecimento não poderia converter-se em argumento; conservaria, de certo modo, o *status* de certeza vivencial, cega para o sentido, como a vivência da dor meramente privada que, conforme Wittgenstein, [somente] pode *suprimir-se* quando trata-se do acordo sobre a minha dor ou a tua dor” (1985, 211).

A proposta central deste trabalho é que a ambigüidade do lugar ocupado pelo norte de Minas no conjunto de Minas Gerais explica-se teoricamente pela coexistência de duas dinâmicas de constituição da hierarquia, distintas e até mesmo contraditórias, que aqui se conceituam, seguindo Louis Dumont, como englobamento do oposto e, seguindo Norbert Elias e John Scotson (2000), como exclusão do “de fora”. A etnografia, neste caso, cumpre o papel dialógico da comunidade de comunicação e argumentação a que se refere Appel (1985), porque, na perspectiva da dialogia etnográfica, fazer etnografia pressupõe um encontro e a modificação pela via do diálogo das idéias dos sujeitos, nele, envolvidos.

Nesse sentido, o trabalho de campo foi desenvolvido na perspectiva de encontro etnográfico, visto por mim como um processo de “comunicação pública que envolve sucessivas aproximações e justaposições de esquemas conceituais e a captação de códigos estruturais” (Michel Ficher, 1985: 60). No processo dialógico há o despertar de consciência crítica, possibilitando acesso duplo ao produto da etnografia. Nesse ir e vir de informações, cria-se um espaço intermediário, que para Dennis Tedlock, permite desenvolver a “compreensão das *diferenças entre* dois mundos, que existe entre pessoas que se encontram indeterminadamente distantes, de todas as formas possíveis, no momento em

que resolver partir para uma conversa” (1986: 184). Para James Clifford, a dialogia é um situar-se “‘entre’ poderosos sistemas de significados [que] coloca suas questões nas fronteiras de civilizações, classes, raças e gêneros [ao mesmo tempo em que] decodifica e recodifica, narrando as bases da ordem coletiva e diversidade, inclusão e exclusão” (1986, 2), sendo ao mesmo tempo parte desses processos.

O outro, como parceiro do diálogo, foi um tema recorrente para a crítica da textualização etnográfica, que para James Clifford (1998) significa a luta para a representação do nativo concreta e historicamente, já que as imagens construídas sobre ele, assentam-se em relações específicas de dominação e de diálogo. Por outro lado, para Vincent Crapanzano (1991), o encontro etnográfico se constitui numa negociação dialógica quanto às formas apropriadas de discurso. Este mesmo autor argumenta que em todo processo de comunicação entre dois dialogantes existe sempre a presença real ou imaginária de um terceiro participante, tanto para o nativo, quanto para o pesquisador; pois por meio de diálogos ocultos, o nativo estabelece conversação com sua cultura, enquanto o antropólogo recorre aos colegas e às posições teóricas para o desenvolvimento da conversação.

Para a realização dos diálogos etnográficos estabelecidos no campo, além das posições teóricas requeridas ao desenvolvimento da compreensão necessária para a interpretação da inclusão e exclusão norte mineira em Minas Gerais, desenvolvi diálogos anteriores que no processo de comunicação direta nas conversações forneceram-me informações que muito enriqueceram o encontro etnográfico. A conjugação da pesquisa etnográfica com fontes historiográficas, literárias e etnográficas, mostrou-se importante para desfazer imagens construídas sobre os nativos, ao situá-los em relações específicas de dominação e de diálogo. Todos os autores manuseados são considerados parceiros de diálogos, tanto quanto as pessoas com quem dialoguei em Mariana e em Matias Cardoso, locais onde permaneci durante quatro meses realizando trabalho de campo, respectivamente.

A escolha de Mariana e de Matias Cardoso deveu-se à procura por localidades com “profundidade” histórica, uma tradução da palavra “depth”, usada pelo grupo de pesquisa liderado por Allison Davis¹, e que designa uma região que só pode ser entendida em termos de

¹ Allison Davis e outros (1969), desenvolveram nos anos 1940 um estudo antropológico do sistema de casta e classe na região conhecida como *Deep South*. Eles usam a noção de “profundidade” para designar localidades que,

sua herança do passado, atualizado como *ethos* e *eidos* contemporâneos, apesar das mudanças sociais, culturais, políticas e econômicas verificadas na sua trajetória histórica. Transposto para outros cenários sociais, a expressão aponta para a manutenção do caráter específico que uma sociedade vê como o relicário de sua alma, de seu espírito. Transposto para as Minas e para os Gerais acredito poder interpretar Mariana como um dos lugares onde o espírito de Minas, ou a Minas profunda, se mantém vivo, assim como interpretar Matias Cardoso como um dos lugares onde o espírito dos Gerais, ou os Gerais profundo permanece vivo.

O indicador usado para selecionar as cidades de Mariana e Matias Cardoso foi o fato das duas localidades terem sido o ponto focal de onde se expandiu a sociedade mineradora, por um lado e a sociedade pastoril, por outro. É na articulação dessas duas sociedades no final do século XVII e início do século XVIII que a sociedade mineira se consolida. E o segundo, por considerar que, em Mariana, poderia imergir na minas profunda e, em Matias Cardoso, nos gerais profundo. Há a considerar, ainda, que Mariana se representa como a face da nação e Matias Cardoso como preterida pela nação e por isso subalternizada e, como estou interessado em compreender as relações entre o centro e a periferia em Minas Gerais, a escolha das duas cidades se mostrou eficaz para poder interpretar o englobamento e a exclusão do norte de Minas e a resistência dos norte mineiros.

I.

A hierarquia mineira se instaura no século XVIII, conjugando dois pólos distintos e opostos, a região aurífera e o sertão sanfranciscano, que expressa a civilização erigida nas minas gerais² e o vazio de civilização existente nos sertões dos *currais da Bahia*. É necessário salientar que em Minas Gerais e no Brasil o sertão, não aparece por acaso, como o englobado. Seus pólos distintos e opostos, o litoral e o sertão, expressam os mesmos

como as da região do Mississipi chamada localmente *deep south*, atualizam a herança do passado na conformação de seu *ethos* e *eidos*.

² Utilizo diversas grafia para o termo “minas gerais”. Com minúsculas – minas gerais – refere-se à região aurífera. Com maiúsculas iniciais – Minas Gerais – refere-se à unidade federativa e com maiúsculas e itálico – *Minas Gerais*

sentidos dos pólos constitutivos da hierarquia mineira, sendo que o englobado, o sertão, é recorrente nas duas totalidades. Seu oposto, valorizado como superior, é construído com significados distintos nas duas hierarquias, ou seja, a região aurífera e o litoral.

A construção do englobamento do contrário, tanto no Brasil como em Minas Gerais, merece uma pesquisa específica, entretanto é possível indagar sua constituição a partir de duas perspectivas distintas. Considerando que para Otávio Paz o lugar colônia é uma construção da própria colônia, podemos afirmar que qualquer construção social realizada nas colônias dos países europeus não foram transposições ou replicações da realidade social das metrópoles. Por outro lado tem-se que qualquer construção social realizada nas colônias pode ser vista como nutrida nas ordens sociais metropolitanas, como Gilberto Freire pensa a constituição da hierarquia no Brasil. Esta é uma questão que não será tratada aqui e que merece desdobramento posterior por demandar pesquisas na perspectiva dos estudos de longa duração. Entretanto, há que considerar que Lúcia Lippi de Oliveira (1990) ao tratar da questão nacional na Primeira República, argumenta que a cultura política brasileira revelou-se capaz de integrar os componentes do ufanismo, principalmente aqueles advindos do espaço geográfico, fazendo-os presentes nas formulações do “homem cordial”, do “lusotropicalismo” e da “mineiridade”, construções simbólicas que marcam a identidade nacional.

Por outro lado, Sena (2000) argumenta que a unidade tomada por intelectuais brasileiros constitutivos do Pensamento Social nacional foi a própria nação e que as regiões, quaisquer que seja, foram subordinadas à mesma.

Nesse sentido, a emergência de qualquer região subalternizada à nação, coloca em risco as construções simbólicas que marcam sua identidade. Ante a força que surge das realidades sociais e identidades subalternizadas, as construções simbólicas que marcam a unidade nacional fragmentam-se e novas vozes emergem no cenário nacional. Este é o caso do norte de Minas, cuja voz, contrariada ante a ambigüidade de sua posição inferiorizada e desvalorizada, encontra em minha tese revisada e aqui publicada um canal de expressão para enunciar sua identidade regional.

– refere-se à categoria de entendimento. Ao longo da tese o leitor compreenderá a necessidade dessas distinções e seus significados.

A realidade social mineira é descrita por João Guimarães Rosa (1978), em seu artigo *Minas Gerais*, que recorre à diversidade de culturas regionais existentes nesse estado para afirmar a unidade do mineiro. Nesta afirmativa, que é lugar comum, esconde-se a contradição implícita no *uno* perpassado pela multiplicidade, decorrendo daí a expressão *enigma de Minas*³. A partir da teoria antropológica o enigma mineiro pode ser expressado por meio do conceito de englobamento dumontiano que supõe a incorporação do oposto e sua imediata valorização em relação a uma totalidade sempre definida como superior. Entretanto, há que notar que as demais regiões mineiras não se constituem propriamente em partes incorporadas à hierarquia, mas em partes desdobradas e distintas da região geratriz. Suas especificidades não são entendidas como opostas à totalidade mineira, como é o caso do norte sertanejo, nem são valoradas a partir dessa totalidade.

A base da minha leitura é a consciência de sujeitos norte mineiros, que às margens da estrutura mineira compreendem sua ambigüidade e afirmam uma outra consciência identitária, distinta daquela considerada superior. Essa pode ser uma situação inconveniente, mas como dito por Gayatri Spivak (1988), ela escancara, para o sujeito subalterno, a dor do eu percebido dentro de uma situação especial, histórica, específica e diferente. Para interpretar a organização simbólica mineira, baseio-me numa conceitualização construída para possibilitar entender a identidade mineira, desde sua parte mais desvalorizada e, mineiramente referida como “baianeira” pelos mineiros abaixo do paralelo 18 (Luis de Paula Ferreira, 1975). Para melhor esclarecer o signo “baianeiro”, transcrevo um diálogo recorrentemente estabelecido quando qualquer norte mineiro e qualquer mineiro estabelecem conversação pela primeira vez. Este pergunta àquele: “você é baiano de onde?” e recebe como resposta, “sou norte mineiro”. Imediatamente exclama: “ah... baianeiro!”. Este termo carrega sentidos pejorativos e discriminatórios, mas o utilizo para poder identificar os significados que permitem explicar a posição subalterna desta região de Minas Gerais. Antropólogos postulam que o sujeito toma consciência de sua identidade individual e coletiva, contrastivamente. Assim, quando o norte mineiro é

³ Em ensaios escritos em meados deste século, diversos autores afirmam a existência de um enigma em Minas Gerais, que dificulta compreender a identidade mineira. Tal enigma expressa para Fernando Correa Dias (1971) uma realidade cultural múltipla, unificada no mito da mineiridade. Para Alceu de Amoroso Lima (1945) a alma mineira é unificada por valores morais, senso doméstico e valor da personalidade humana, derivada de tríplice disposição geográfica que preserva e isola, miscigenação racial e cultura contraditória em sua multiplicidade. Ao

chamado de baiano, o mineiro nega similitude e participação do norte mineiro na identidade mineira e informa-lhe uma identidade distinta, situando-o na fronteira da mineiridade.

Em Minas Gerais, há os mineiros e os baianos que se distinguem por um conjunto de traços diacríticos contrastivos. Entre os diacríticos que conformam a identidade norte mineira, destacam-se o sotaque, a comida distinta da reconhecida culinária mineira por estar baseada na carne de sol e nas frutas típicas do cerrado, como o pequi, e da caatinga, como o umbu. Em termos geográficos, é uma região onde se articulam o cerrado, a caatinga e a mata atlântica, constituindo-se num espaço de transição entre essas diversas formações ambientais. Há, ainda, o destaque para a especificidade da cultura regional descrita como tradicional e apoiada nos costumes dos negros que historicamente ocuparam a região e, por último, o fenótipo que para Auguste de Saint-Hilaire (1975) era distinto daquele dos mineiros, por ser a população, quase toda ela, de cor. Essa característica fenotípica é decorrente da mestiçagem entre indígenas, negros, paulistas, nordestinos e mineiros que no espaço regional criaram uma ordem social largamente diferenciada e relativamente acentrada, secularizada e resistente aos centros de poder. O sujeito norte mineiro é considerado extrovertido, comunicativo e palrador (Antônio Teixeira, 1975), orgulhoso de sua regionalidade e das características sociais e culturais que o fazem singular na interioridade da realidade social mineira.

Os traços diacríticos dos mineiros são por demais conhecidos, mas não custa lembrar que em termos fenotípicos a elite mineira se assemelha aos portugueses e o povo é descrito como alto, esguio e magro. A esse respeito, Burton (1977) nota que juntos assemelham-se à dupla Sancho Pança e Dom Quixote. Apegados às aparências externas enunciativas de opulência, na intimidade do lar cultivam a sobriedade no comer, no beber e no modo de ser ensimesmado, introvertido e pouco dado à falação. Alceu de Amoroso Lima em sua *Voz de Minas* (1945) sintetiza as características que fazem o mineiro um sujeito singular no Brasil. Para ele, o mineiro é sóbrio, homem de bom senso por ser um sujeito do meio termo, voltado para o passado, um sujeito apegado ao essencialismo, derivando daí sua moderação, seu idealismo e suas utopias. Seu *ethos* também se define pela falta de

caracterizar a mineiridade, Sylvio de Vasconcelos (1968) enfatiza a diversificação em Minas Gerais, reconhecendo a multiplicidade de diferenças entre as Minas e os Gerais.

confiança em si, pelo seu cepticismo, pela indolência e sedentarismo exagerados, por sua hipercrítica, seu recalque, sua desconfiança e sua suscetibilidade. Não se deixando arrebatar nunca.

II.

Realizar o encontro etnográfico pretendido requereu introduzir nas conversações estabelecidas com matienses e marianenses, a mediação de historiadores, escritores literários e etnógrafos, cujos discursos procurei antecipadamente conhecer. No primeiro momento de meu percurso para entender a coexistência das dinâmicas do englobamento e da exclusão recorri ao estudo da historiografia nacional. Ao ir ampliando o meu conhecimento dos fatos do passado mineiro constatei a necessidade de classificar os historiadores do ponto de vista do seu lugar de fala, dividindo a historiografia entre paulistas, mineiros e norte mineiros. Os primeiros tomam os fatos do bandeirismo, procurando interpretá-los da forma mais ampla possível, para mostrar a atuação dos habitantes da Vila de São Paulo na formação do Brasil, desde o período colonial. Os mineiros focalizam aqueles fatos que julgam importantes para construir Minas Gerais de acordo com a leitura que viajantes europeus e escritores partícipes do pensamento social fazem do estado, centralizando sua interpretação nos acontecimentos ocorridos na região mineradora, que possibilitou enunciar a centralidade de Minas Gerais no Brasil. Enquanto os historiadores norte mineiros, bebendo em outras fontes além da historiografia mineira e paulista como a historiografia baiana e pernambucana, dedicam-se a narrar os fatos acontecidos em seu território regional.

Além da historiografia, debruicei-me sobre a literatura mineira, recorrendo às obras de memorialistas, contistas, romancistas, poetas e discursos de políticos mineiros, procurando ampliar meu entendimento da realidade mineira. Num segundo momento recorri às obras científicas, sobretudo as das ciências sociais, que tiveram Minas Gerais como objeto de estudo. Em seguida, fiquei em Montes Claros durante três meses⁴ para ter acesso à literatura regional escrita por memorialistas, romancistas e poetas norte mineiros, além de procurar ter acesso às obras científicas que tiveram o norte de Minas como lugar de estudo. A literatura sobre o

⁴ Há em Montes Claros uma biblioteca no Centro Cultural Dr. Hermes de Paula onde se encontra quase toda a produção literária regional. Em Januária, na biblioteca da Casa da Memória foi possível ter acesso àquelas obras que não havia encontrado em Montes Claros. Nessas duas cidades pude, então, manusear a produção literária dos escritores norte mineiros.

sertão foi particularmente reveladora, mas toda a literatura manuseada nos dois momentos mostrou-se importante para compreender que coexistem duas categorias de entendimento, uma que me permitiu olhar e interpretar *Minas Gerais* e outra mais adequada para ler o propriamente norte mineiro.

Informado por esse entendimento construído com a historiografia, com a literatura e com as obras científicas produzidas em e que tiveram Minas Gerais e o norte de Minas como ponto focal, em janeiro de 2001 viajei para Mariana para desenvolver o meu trabalho de campo. No primeiro momento dediquei-me a procurar um local onde pudesse estabelecer-me, tendo encontrado em uma pousada familiar as condições ambientais necessárias para desenvolver meu trabalho. Além do quarto e do banheiro pude usufruir de uma sacada com paisagem parcial da cidade a descortinar o horizonte. Instalado confortavelmente, iniciei minhas incursões pela vida marianense, freqüentando a Casa de Cultura, o Terminal Turístico, a Secretaria de Cultura, a Secretaria de Ação Social, o Departamento de História da Universidade Federal de Ouro Preto, os museus e logradouros públicos, além de bares e da praça Dr. Gomes Freire, para estabelecer as interlocuções necessárias à compreensão do modo de vida e da cosmovisão local.

Os contatos iniciais que tive nesses logradouros muito ajudaram-me no início de minha pesquisa e posteriormente para esclarecer questões que não havia ainda entendido. Solicitei a estudantes de uma escola estadual de ensino médio para contribuírem com meu estudo, por meio de redações nas quais narram sua compreensão sobre o modo de vida e o modo de pensar marianense, informando-me visões da juventude das camadas populares local. Tendo levantado as categorias sociais que, creio, organizam a vida social e o pensamento social marianenses, ampliei o escopo de informantes, recorrendo a membros de todas as entidades e instituições locais, assim como a pessoas categorizadas socialmente, como um grupo específico existente na cidade, os garimpeiros, por exemplo, mas que não são membros de nenhuma organização formal. Ao mesmo tempo passei a viver a vida da cidade, participando dos eventos públicos que aconteceram entre os meses de janeiro e maio de 2001.

Não foi fácil viver em Mariana, pois pude compreender na rotina da vida local aqueles aspectos psicológicos que são considerados tipicamente mineiros: a desconfiança, a fleuma e a reserva no contato humano. Ter Mariana como objeto de observação, muito contribuiu para facilitar o diálogo com todas as pessoas que contatei, pois o marianense, seja nativo ou forâneo, é um

sujeito apaixonado pela cidade e muito dela se orgulha, dedicando-se a elevá-la aos mais altos patamares para ser reconhecida no valor que julgam que ela merece. Mariana mais que uma cidade, parece ser uma entidade mítica que a todos recobre por sua onipresença e onisciência, conformando o cotidiano de cada um que na cidade vive. Mas a sociabilidade marianense é muito restritiva e pouco dada a aprofundamento de relações com estrangeiros, como eu. Com o passar das semanas e a solidão que vivia, procurei novo lugar de moradia. Apenas me sentia confortável entre os frequentadores do restaurante em que tomava minhas refeições, principalmente estudantes universitários, mas esse era um contato restrito à hora do almoço, pois eles organizaram sua vida distanciando-se da vida local.

Na pousada em que me fixei, meus companheiros de hospedaria eram técnicos das empresas mineradoras e nas sextas-feiras retornavam a suas cidades. Mariana também se esvazia de turistas, bem como de moradores que vindos de localidades rurais ou urbanas da proximidade iam visitar parentes. Como atividade nesse momento, para ocupar minha mente com algo que não fosse o lamento da solidão, passei a transcrever as entrevistas que fazia e a analisá-las, assim como as anotações que ia fazendo em meu diário de campo. Desenvolvi uma capacidade analítica em Mariana, sobre o modo de vida, a cosmovisão e as representações sociais marianenses, que contribuiu em muito para o bom andamento da minha pesquisa.

Com a mudança de moradia perdi a bela paisagem da sacada, mas passei a integrar um pequeno grupo num cortiço que transformou meu cotidiano e a pesquisa em algo mais prazeroso, pois esse grupo estabeleceu comigo uma sociabilidade realmente hospitaleira. Como eu, os outros seis moradores eram forâneos que trabalhavam em Mariana e se ressentiam da solidão. Juntos propiciávamos uns aos outros algum conforto social e emocional.

Antes de dirigir-me para Matias Cardoso, fiz um interregno de meu trabalho de campo em Brasília onde escrevi a narrativa etnográfica de Mariana, que discutida com a orientadora, propiciou apreender as faltas a serem cobertas num segundo momento quando retornasse à essa cidade e a projeção do trabalho de campo nas barrancas do rio São Francisco, em minha segunda observação etnográfica.

Em junho de 2001 cheguei a Matias Cardoso e depois de resolver a questão da minha hospedagem numa pensão que possui quartos com banheiros, com entrada independente e de alimentação em um dos restaurantes locais, dirigi-me ao rio São Francisco para apreciá-lo em suas águas e em sua paisagem. O contato com meus interlocutores iniciou-se de pronto, tão

logo me assentei em uma mesa de bar na praça Cônego Maurício, o ponto central da cidade e onde encontram-se os prédios coloniais da igreja, do sobrado e das casas dispostas na área lideira ao grande largo que forma a praça. Havia um grupo de pessoas jogando baralho e, de minha mesa ao lado, fiquei a observá-los, mas ao mesmo tempo fui inquirido por todos sobre mim e sobre o trabalho que viera fazer.

Numa comunicação que sempre correu fluida e entre gargalhadas, tinha ante mim um grupo de pessoas que se interessaram pelo estudo e se mostraram, de pronto, dispostos a dialogar. Não há em Matias Cardoso organizações sociais e culturais, a não ser aquelas vinculadas ao trabalhador rural, à organização administrativa da cidade e uma escola estadual. Busquei estabelecer conversações com seus dirigentes para poder apreender as leituras que fazem da sociedade local. Como em Mariana havia trabalhado com estudantes que me permitiram conhecer, por meio de redações, seu entendimento sobre o modo de vida da cidade e como os municípios pensavam, o que foi muito frutífero; resolvi utilizar o mesmo recurso entre os matienses, o que novamente foi muito importante, pois abriu-me o olhar para questões não colocadas pelos dirigentes locais.

Depois de levantar as categorias sociais e culturais que julgo estruturar o *ethos* e o *eidós* matiense, ampliei meu contato com as pessoas com quem estabeleci diálogos. Todo o tempo em que estive na cidade, entretanto, as pessoas vinham até mim para conversar e, espontaneamente, dar sua contribuição para o meu estudo. Como fui entrando na vida local como se eu fosse um “matiense de coração” que partira e que retornara, percebi-me rapidamente como se fosse mais um da grande rede de parentesco que forma a sociedade matiense. E essa percepção ficou clara quando fui instado a participar das mesas de baralho que aos finais de tarde se formam pelas ruas e pela praça central da cidade. É claro que houve uma roda de baralho da qual era mais presente, mas tive que participar de outras rodas, porque solicitado pelos participantes. Em todas elas, enquanto disputava-se momentaneamente algum prestígio, fui sendo informado e podia discutir o modo de vida e a cosmovisão local com os matienses.

Diferentemente de Mariana em que devia procurar familiarizar-me com a vida social local, em Matias Cardoso devia sempre procurar fazer o estranhamento. Sou norte mineiro e de alguma forma compartilho com os matienses o modo de vida e a cosmovisão local. Mas foi necessário, também, procurar familiarizar coisas que para mim apresentavam-se como novas ou que

davam-me facetas distintas de fenômenos sociais também existentes em outras cidades do norte de Minas onde trabalhara anteriormente. Ao retornar a Brasília escrevi a narrativa etnográfica, quando percebi os claros que deveriam ser preenchidos no meu retorno à cidade norte mineira, local de minha pesquisa.

Em meados de junho de 2002 retornei a Matias Cardoso para complementar meus dados, tendo aí ficado por mais vinte dias. Ao todo, permaneci na cidade por cento e quarenta dias. Encerrando meu trabalho de campo, retornei a Mariana para complementar os dados que julgava necessário e para acompanhar a celebração do aniversário da cidade e do Dia de Minas. Foi uma outra Mariana que vivi. Era realizado o Festival de Inverno e muitos estudantes de diversas cidades mineiras estavam na cidade, dando-lhe um ar mais cosmopolita, além dos muitos shows em praça pública e espetáculos de dança, teatro e cinema no Teatro do Senac. Foi prazeroso retornar a Mariana, também porque pude discutir com algumas pessoas a interpretação que estava fazendo. Ao todo permaneci em Mariana por quatro meses, durante os quais apreendi seu modo de vida, sua cosmovisão e seu entendimento das representações marianenses sobre Mariana e sobre o norte de Minas.

Procurei desenvolver um estudo comparativo, numa perspectiva configuracional, colocando o foco de minha atenção nas representações coletivas que marianenses e matienses fazem de si mesmos e fazem um do outro.

Sou norte mineiro. Se de um lado, ser nativo de um dos pólos da configuração mineiros-baianeiros coloca-me uma tendência a deixar-me envolver pela emoção, por outro há que considerar o limite imposto pela teoria. Se para realizar esse empreendimento é requerido escrever de modo a revelar a consciência subalterna, por mais abjeta e inconveniente que ela possa ser, tenho a segurança da possibilidade de imersão no campo de estudo para além da emoção. Pelo meu pensamento estar disciplinado tanto pelo método quanto pelo diálogo estabelecido com o olhar e o interpretar das comunidades marianense e matiense, todos os “bias”, são “bias” compartilhados pelas comunidades com quem dialogo. Somente assim posso transcender a dor que tal empreendimento causa em mim, enquanto norte-mineiro, dizendo sobre o irrevelável segredo de Minas. Mas como intelectual que tem o seu lugar próprio de onde pode expressar-se e, assim, desenvolver os argumentos alicerçados na tradição da disciplina e nas comunidades que conformam o olhar do pesquisador.

Entretanto, há que destacar que se os matienses me eram familiares, os marianenses se colocavam perante a minha subjetividade como distantes. O encontro etnográfico com matienses e marianenses foi diferente porque, embora em todo momento fosse realizado por meio da conversação, minha subjetividade conduziu-me a concordar com a denúncia e a resistência dos primeiros e a discordar dos segundos no tocante à prevalência do olhar de metrópole colonizadora, dona das riquezas, subordinadora dos colonizados e racionalizadora de seus interesses.

Nessas circunstâncias de diálogo, é inevitável que nesta tese procure compreender, sob a perspectiva da identidade mineira, a dominação do ponto de vista do subalterno, o que permite trazer à tona os mecanismos de defesa e de ataque à dominação. Procuo, principalmente, buscar no *ethos* e *eidós* baianos os elementos constitutivos da relação entre o dominador e o subalterno e não as evidências que confirmam e legitimam o olhar metropolitano, ainda sobrevivendo não apenas nos documentos portugueses, guardados no Arquivo Público Mineiro e espalhados na historiografia; mas também na literatura e em estudos científicos da atualidade que raramente questionam as categorias com que a Capitania nomeou eventos, grupos sociais e regiões e que objetivava sobretudo desvalorizar os colonos e a colônia brasileira ante o olhar do rei.

Intento desvelar, por um lado, a dor da condição de existência, ainda que velada por ser coisa de sertanejos, e por outro, o medo dos mineiros da erosão da mineiridade, não apenas por meio da auto-afirmação de civilidade dos baianos, mas também pela presença inexorável do outro em si próprios que os projeta psicologicamente para um lugar intersticial. É nesse lugar que os mineiros podem compreender a existência do baiano neles e o que nos permite formular a existência de um duplo vínculo entre essas duas identidades. Ao tomarem consciência da reação baiana à subordinação, sentem desabrochar em si o medo de que o outro corra sua consciência de superioridade. A partir da perspectiva teórica de Frantz Fanon e Homi Bhabha (1998), desde o período colonial, este medo lhes assombra pela constatação de que nos recônditos do território, indígenas, negros aquilombados e mestiços estabeleceram um espaço alternativo para a vivência da liberdade em espaços fronteiriços de encontros de culturas e de interesses diferentes ao da metrópole colonial.

Efetivamente, a vivência da liberdade se expressa nas numerosas formas de resistência que se examinam nesta tese. As práticas de resistência constituem-se meios tácitos, imperceptíveis,

sutilmente efetivas de reagir à re-invenção do mundo por meio da desconstrução do mundo concebido pelo dominante, que no caso mineiro pressupõe a desconstrução do mundo concebido pela região hegemônica que enxerga do patamar das montanhas. Nos estudos sobre resistência cotidiana sobressaem a argumentação de que formas de dominação estruturam formas de resistência, pela existência de contradição entre as afirmações da ideologia dominante e o real estado de vida na sociedade (J. Scott, 1986) e que, para cada ideologia que legitima a dominação, existe uma ideologia legitimando a resistência (R. Guha, 1989). Assim, numa configuração hierarquizada sempre há interstícios vazios que abrem espaço para dribles, para desconcertos que abrem caminhos para se fazer leituras alternativas de uma mesma situação e, quiçá, imprimir aos símbolos superiores novos significados criados pelos inferiorizados.

No estudo das formas de resistência camponesa, Scott (1986) afirma que práticas de resistência cotidiana subvertem a dominação de modo sutil e multifacetado. Mesmo que não levem a rebeliões e revoluções, a resistência cotidiana permanece velada, mais performativa que articulada, tanto quanto mais implícita que consciente e, por isso, permeando os detalhes da vida cotidiana. Evidenciou-se no encontro etnográfico com matenses que a resistência, sutilmente vivenciada cotidianamente, se articula por meio das práticas dos professores no ensino da história, na reafirmação do conhecimento dos mediadores locais da memória coletiva, no modo de vida aberto a encontros culturais e raciais, na afirmação da linhagem fundante dessa sociedade em sua trajetória histórica e da identidade local e regional assumida frente a identidade mineira.

A base a partir da qual iniciei meu processo de entendimento, foi a teoria da hierarquia de Louis Dumont, tomada como referencial para descrever a forma que assume a hierarquia na ideologia mineira e o modo como essa ideologia engloba o norte mineiro. Porém, ao longo do processo investigativo, foi-se tornando claro que os norte mineiros podiam ser também excluídos. Como na perspectiva dumontiana a questão da exclusão não se coloca, necessitei recorrer a uma teoria capaz de explicar esta outra dinâmica por meio da qual os norte mineiros tornam-se uma alteridade. Manuseei a teoria das configurações hierárquicas construída por Norbert Elias e John Scotson em *Os estabelecidos e os outsiders* (2000), para identificar a sócio-dinâmica da exclusão. Dei, ainda, um passo adiante, procurando desconstruir a identidade baiana a partir da revelação da consciência norte mineira. Em Bhabha (1998) encontrei o

referencial teórico e político para proceder a esta última etapa da argumentação, onde não apenas mostro a psicologia da subalternidade, mas também textualizo a voz dos norte mineiros com o objetivo de contribuir para o fortalecimento de sua resistência.

Ao desvelar a dinâmica da mineiridade, tomada como narrativa ideológica, pude perceber o espaço da identidade englobada e desnudar a sua subalternidade, que se encontra explícita no próprio campo semântico englobador. No poema *A palavra Minas*, Carlos Drummond de Andrade informa que “Minas não é palavra montanhosa. É palavra abissal. Minas é dentro e fundo. As montanhas escondem o que é Minas... Ninguém sabe Minas.... Só mineiros sabem. E não dizem nem a si mesmos o irrevelável segredo chamado Minas”(2002: 113). Conforme minha leitura, se apenas mineiros sabem Minas, mas não o dizem, o segredo busca esconder que a totalidade mineira também é excludente, silenciando a maior parte dos historiadores, poetas e cientistas sociais consultados. Como apontado na análise dos lugares de memória matenses, são os norte mineiros que quebram o silêncio de tantos e erguem sua voz contrariada, abrindo caminhos para erodir o enigmático segredo de Minas. Ao assim fazê-lo, explicitam uma fronteira identitária emergente, vista por Bhabha (1998) não como um espaço onde algo acaba, mas como um lugar onde algo começa a aparecer.

A força da enunciação da fronteira identitária possibilita aos norte mineiros afirmarem crítica e orgulhosamente a sua identidade regional em espaços públicos, como numa passeata pela paz realizada por estudantes de escolas privadas em Montes Claros, que anunciavam em uma faixa: “Nossos pés pisaram em *Minas*, que não trouxe para nós o brilho do ouro, mas sim a *dor*. Amamos nossa região” (grifos no original). Apesar da eficácia do englobamento que leva os norte mineiros a se verem como coitadinhos, como o irmão pobre dos mineiros, nesses tempos de fragmentação de unidades que subordinaram múltiplas identidades, os subalternos têm transcendido sua dor e afirmado sua especificidade histórica e cultural, sem entretanto negar a dor vivenciada.

Nesta tese examino paradigmaticamente uma região onde a subalternidade à nação se apresenta com força extraordinária e como outras, ela se revela ao Brasil no escopo da fragmentação da identidade nacional como construída pelo pensamento social brasileiro. Na construção da nação, esta se constitui a unidade a que intelectuais e políticos devotaram sua atenção e, dessa forma, preteriram as regiões, pois suas existências e suas diversidades não propiciam enaltecer a unidade nacional, sendo subalternizadas. Entretanto, o mesmo discurso

nacional valorizou aquelas regiões que se representam como uma replicação da nação, como é o caso de Minas Gerais. Na contemporaneidade, as regiões subalternizadas têm aparecido afirmando sua diversidade e sua identidade, como demonstra Selma Sena (2000) no caso do Centro-Oeste e mais especificamente Goiás. O norte de Minas, como uma região subalterna, ao emergir no cenário brasileiro evidenciando sua especificidade identitária aparece, duplamente, como uma assombração à nação e à mineiridade, ao afirmar sua condição fronteiriça como sertão, no Brasil e em Minas Gerais.

Ao se trabalhar com uma identidade regional subsumida em outra hegemônica, em consonância com Spivak (1988), o texto a ser escrito deve ser capaz de revelar a tomada de consciência do subalterno. Para demonstrar essa possibilidade, a autora textualiza a história oral de uma ama-de-leite indiana, com o objetivo de mostrar sua inconveniência no padrão das narrativas marxianas de subordinação que vêem a consciência subalterna como uma falta de consciência. O texto, revelador da consciência subalterna da ama-de-leite, apresenta uma estória comum, mas nele é posto às claras uma experiência vivida que ao quebrar o silêncio erode a concepção marxiana do que seja consciência, ao demonstrar como o entendimento da ama-de-leite vai se construindo ao viver. Assim é o caso de José Lima, lavrador que em processos de deslocamento em migrações sazonais como mão de obra disponível no mercado rural brasileiro constrói a compreensão de si, não como indivíduo, mas como partícipe de uma coletividade.

A idéia de “viver em fronteira” de Bhabha foi outro aporte teórico fundamental para mostrar a psicologia da subalternidade e a instabilidade da identidade. Para o autor, viver em fronteira é situar-se num entre-lugar identitário que fornece “o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dá início a novos signos de identidade” (1998: 20). Na liminaridade do entre-lugar, a integridade dos termos de qualquer tipo de oposição identitária binária (negro/branco, mulher/homem, colonizado/colonizador, etc.), é posta em risco, em razão de que o sujeito aí situado “define [para si] uma fronteira que está ao mesmo tempo dentro e fora, o estar dentro de alguém que, na verdade, está dentro” (id. 37).

A identidade baiana e a identidade mineira se situam numa fronteira peculiar, onde, na interioridade do sujeito individual, o lado de lá está na verdade no lado de cá. Ou seja, nessa fronteira o eu e o outro habitam o mesmo sujeito, como Fanon o exemplificou com a expressão “o negro não é, nem tampouco o branco” (1973: 192). Desta perspectiva, um

diálogo entre o baiano e o mineiro se estabelece dentro dos sujeitos, fazendo emergir novos signos de identidade e pondo em risco as identidades originais.

O diálogo interior de baianos e mineiros desvela para além do discurso e das práticas hegemônicas, as contradições, os paradoxos e, principalmente, o inevitável duplo vínculo existente entre eles, sustentado pelo desejo do baiano em ser mineiro e pelo medo que o mineiro tem do baiano. O duplo vínculo existente entre identidades opostas é proposto teoricamente como existindo independentemente de que dele os envolvidos tenham consciência ou não.

A tomada de consciência nesta perspectiva, pressupõe o hibridismo identitário e cultural. Essa é uma possibilidade que, na atualidade da vida brasileira, encontra-se muito distanciada de qualquer viabilidade de concretização, entretanto, não há como fugir à necessidade de enunciar que o hibridismo identitário e cultural constitui-se a base para a construção de um outro mundo. O entre-lugar fronteiro das identidades baiana e mineira que habitam o meu ser e a consciência da ambigüidade do lugar ocupado pelo norte de Minas em Minas Gerais, impulsionam-me a posicionar-me na afirmação de um mundo em que as desigualdades articuladas a partir de oposições identitárias binárias estejam ausentes. Essa nova ordem social entretanto não se apresenta como uma quixotesca utopia, porque já se encontra instaurada como experiência em populações vivendo em fronteiras de culturas, de identidades, de raças e de gêneros quando estabelecem o primado do respeito às diferenças que existem em si e além de si. Instaurando no sujeito um outro ser, que transcendendo os legados de um passado estruturado por hierarquizações e oposições conflituosas ou não, renascido de suas próprias fragmentações, galgam outro patamar de humanidade.

III.

Cinco capítulos compreendem esta tese, e em todos eles conjugo os dados etnográficos, resultantes das minhas observações de campo e de minhas conversações com matenses e marianenses, com informações provenientes de textos históricos e literários. Em nenhum momento fiz uso de apenas uma dessas fontes de dados, por acreditar que é na sua articulação que é possível compreender a dupla dinâmica que hierarquiza as diferenças culturais e identitárias de baianos e mineiros em Minas Gerais.

Para apreender a dinâmica da inclusão e da exclusão dos baianos na totalidade mineira recorri a algumas estratégias de percepção, como percorrer o território mineiro desde Belo Horizonte até Mariana e Matias Cardoso com o olhar do flâneur benjaminiano, textualizando aqui os significados das paisagens. Descreve-se, em primeiro lugar, o percurso de Belo Horizonte à cidade de Mariana e suas significações vinculadas à icônica imagem de Minas: as montanhas e as associações que desveladas na lembrança expressam a atividade exploratória do ouro, os atores sociais cuja vivência urbana, no período colonial, estava baseada na mineração, no escravismo, na complexificação das relações sociais e a construção discursiva da mineiridade como ideologia mineira. No trajeto entre Belo Horizonte e Matias Cardoso, a paisagem tem suas significações vinculadas aos sentidos do sertão, descrito ficcionalmente na obra de João Guimarães Rosa, e as lembranças que emergem associadas às relações sociais dos bandeirantes com indígenas e negros aquilombados, à implantação dos currais de gado e deram partida à história norte mineira desde seus primórdios e, por fim, à identidade baiana. Na narrativa etnográfica que construí sobre o modo de vida e a cosmovisão marianense e matiense evidenciou-se a centralidade da região aurífera na identidade mineira encompassando a região pastoril à ordem social mineira, mas construída como alteridade e mantida nas fronteiras da organização simbólica. Dessa forma, encontra-se presente nas duas cidades o prenúncio do estabelecimento do vínculo entre as regiões visto por mim como uma categoria de entendimento de onde o mineiro enxerga, primeiramente a si mesmo e em seguida o mundo por meio do signo *Minas Gerais*. Mariana é uma sociedade que construiu um modo de vida, uma cosmovisão e uma teoria social valorizando a *tradição*, como a ideologia hegemônica que perpassa a todas as dimensões da vida social local e foi por mim tomada como o *fato social total* propício a desvelar Mariana em todas as suas especificidades. Por sua vez, Matias Cardoso apresenta-se como uma sociedade que se constrói, em seu modo de vida, em sua cosmovisão e em sua teoria social valorizando hegemonicamente a *abertura para o outro*. Ela penetra a vida social em todas as suas dimensões e considero-a como o *fato social total* que permite compreender as singularidades dessa sociedade em fronteira.

Examinou as representações de si e do outro dos marianenses e dos matienses, assim como, as concepções locais do “nós” e do “outro”, mostrando a existência de cosmovisões e teorias sociais distintas. E, por fim, o discurso marianense sobre sua sociedade construindo-a como a geradora de Minas, ampliando o seu capital simbólico ao afirmar sua centralidade na totalidade mineira. As representações matienses informam ao etnógrafo seu “viver em fronteira” e a

relação excludente que a vincula a Minas Gerais, e principalmente seu vínculo ao sertão, a categoria de entendimento que melhor ilumina a leitura de sua ordem social. Há, também, que considerar que Mariana que se constrói como o cerne da nação mineira, não pode aceitar sua incompletude, pois se se mostra incompleta, desvela a premente possibilidade de aceitar seu perecimento. Nesse sentido posso dizer que Mariana enquanto “centro” está para Matias Cardoso enquanto “fora”, ou de outro modo, que Mariana não sai de si pela existência de um movimento centrípeto reafirmando-a em sua completude, enquanto que Matias Cardoso apresenta-se como uma realidade social perigosa pela existência de um movimento centrífugo, pois em sua incompletude requer estar aberta permanentemente para o exterior.

Nos lugares de memória tomados como desveladores dos momentos e processos nos quais as populações fixam sua consciência identitária, pudemos ver que o patrimônio memorial de Mariana e de Matias Cardoso não se imbricam. Constituem lugares de memória propriamente marianenses e propriamente matienses. Em Mariana, a praça Minas Gerais constitui-se o monumento elevado à ícone da geração do patrimônio social, político e religioso e o dia de Minas como o evento de celebração da geração da mineiridade e em Matias Cardoso por meio do casamento festeja-se a bandeira paulista, sujeito coletivo liderado por Mathias Cardoso, o herói epônimo fundador da linhagem simbólica articuladora da sociedade regional. O conjunto dos lugares de memória evidenciam que não há harmonia no patrimônio memorial de mineiros e baianos, pois informam, por meio de hierarquização, a exclusão e a construção dos baianos como alteridade. A dinâmica presente nos lugares de memória nos permite compreender que por mais sagrados que eles sejam, a sacralidade existente revela-se como um meio privilegiado de hierarquizar, de incluir e excluir, de valorizar e desvalorizar nas relações entre o “estabelecido” e o “de fora”.

No último capítulo, articulando minha argumentação teórica com as análises e interpretações construídas nos capítulos anteriores, concluo que a hierarquia mineira evidencia que a ideologia da mineiridade ora inclui, ora exclui o norte de Minas da comunidade mineira. Recorrendo à perspectiva desconstrutivista dos estudos subalternos, finalizo com o argumento de que, enquanto termos de uma oposição sociológica, os sujeitos mineiros e baianos necessariamente se situam num espaço de liminaridade subjetiva. Neste espaço, ao dialogarem com o outro vivem o medo ao baiano e o desejo de ser mineiros, corroendo a linha divisória entre as identidades e gerando um processo de incorporação de novos signos que poderão desconstruir a separação estanque entre baianos e mineiros.

CAPÍTULO I

FLÂNERIE NA PAISAGEM: ESTÁ NO NOME O SEGREDO DO ENGLOBAMENTO EM MINAS GERAIS

A paisagem de Minas Gerais é abordada na perspectiva da *flânerie* como desenvolvida por Walter Benjamin (1994), ou seja, como metodologia textual que permite conduzir o leitor à compreensão de Minas Gerais que desenvolvo ao longo desta tese. Compartilho com Simon Schama a visão de que as paisagens ao comportarem memórias que são enunciadas por vozes nativas, “expressam as virtudes de uma determinada comunidade política ou social” (1996: 26), constituindo-se, por isso, em leituras de identidades. Tais concepções favorecem o desenvolvimento da mística de uma tradição paisagística particular para cada nação, por ter sido a topografia mapeada, elaborada e enriquecida como terra natal.

Neste sentido, falar em paisagem de Minas, é falar da identidade mineira através de seu espaço e das construções simbólicas que reafirmam a “nação” mineira, ao mesmo tempo em que é falar do “magnetismo de Minas sobre seus filhos [que] aparece no culto a sua paisagem e no reconhecimento de sua força modelar”, como afirmado por Maria Arminda Arruda (1999, 204) em seu trabalho sobre a mitologia da mineiridade. A imagem e a paisagem mineira apoiam-se na enunciação de que *Minas é uma montanha*, como diz Guimarães Rosa, “montanhas, o espaço erguido, a constante emergência, a verticalidade esconsa, o esforço estático; a suspensa região – que se escala. Atrás de muralhas, através de desfiladeiros (...) por caminhos retorcidos” (1978: 217). Considerando que Minas, apesar de múltipla é afirmada como “una na imagem” (Dias: 1971, 20), a nossa preocupação é apreender as nuances do cenário visto como um panorama, enquanto se transita entre Belo Horizonte e Mariana dirigindo-se para o sul e no rumo norte, entre a capital mineira e Matias Cardoso nas barrancas do rio São Francisco. Ao final dessa viagem direi como Carlos Drummond relatando uma viagem a Sabará em *Confissões de Minas*, “esta viagem é uma revelação. Revelação de coisas que os livros não trazem, porque o próprio dos livros é desviar a curiosidade das coisas realmente dignas de serem reparadas” (1977: 773). Pergunto-me se ao transitar por esse cenário se se percorre um itinerário entre muralhas, através de desfiladeiros e por caminhos retorcidos? Ou diferenças paisagísticas emergem no panorama contrastando-se com a imagem e a paisagem construídas como expressão da virtude dessa comunidade política e social? São estas as questões cruciais a nortearem a observação do percurso pelo território mineiro, olhando o seu ambiente natural por cerca de oitocentos quilômetros. O norte de Minas, como parte desse território, constitui-se o *locus* onde a mineiridade em sua realidade social adquire outros sentidos, interpretáveis na identidade baiana? A paisagem dessa região e os aspectos que lhes são inerentes encontram-se

presentes na paisagem mineira ou estão dela excluídas? Que aspectos podem ser apreendidos ao percorrer o cenário norte mineiro?

Na antropologia, a noção de paisagem tem sido concebida em duas formas relacionadas, conforme Eric Hirsh. Por um lado, como estratégia textual do etnógrafo que constrói um quadro pictórico a partir do ambiente em que os nativos estudados vivem, para dá-los a conhecer em seu território. E por outro lado, na apreensão dos sentidos que os povos constróem para o seu ambiente físico e cultural. Há vinculada a esta noção, a fixação da paisagem em pinturas idealizadas desde o final do século XVI. Elas objetivavam criar uma correspondência entre o ideal pictórico e o ambiente nacional, cuja tendência refletiu no modo em que a mesma noção foi aplicada nos mais diversos domínios da vida social e cultural. Para o mesmo autor, embora a paisagem possa ser vista “como uma idéia cultural e como um conceito analítico, há dificuldade em isolá-la de inúmeros conceitos relacionados, como lugar e espaço, dentro e fora, imagem e representação” (1995: 4).

Apesar da possibilidade de aplicação do modelo de análise que o mesmo autor desenvolve, escolhi para empreender a argumentação sobre as paisagens mineira e baiana uma outra perspectiva analítica, essa perspectiva é aquela do *flâneur*. Na leitura que faz da *flânerie* em Benjamim, Mike Featherstone (2000) argumenta que ela se constituiu em um método de leitura de textos, que se dão em sinais e pistas da cidade, devendo ser apreendidos enquanto se transita pela paisagem urbana, bem como pelos lugares percorridos quando se trafega de automóvel por algum percurso. Para o mesmo autor, a *flânerie* é, ainda, um método de escrita, de produção e de construção de textos. Como gênero vigente na Europa em meados do século XIX, a *flânerie*, é uma atitude propícia à descrição de paisagens. Como uma atitude e um gênero será abordada nos cenários urbanos de Mariana e Matias Cardoso, mas também no percurso que une Belo Horizonte a essas cidades.

A utilização da *flânerie* enquanto se desloca por um amplo percurso requer a ocorrência de uma intensificação da atitude quando se dirige um carro, pois no itinerário verificam-se mudanças de imersão e de afastamento nos vários interiores (do carro, de pensamentos e lembranças fugazes do motorista) e exteriores (da estrada e do aqui-agora dos pensamentos e lembranças do mundo cotidiano).

Nas imersões e nos afastamentos vivenciados enquanto se desloca de um ponto a outro do trajeto, assim como enquanto se anda pela ruas, avenidas e praças das cidades, há uma

justaposição de impressões, de associações e de lembranças, conforme informa Walter Benjamim (1994), no estudo feito sobre Baudelaire. O *flâneur* entrega-se ao jogo dos fluxos precognitivos de impressões, associações e lembranças meio informes, estimulando-se pelas distrações e impressões do momento, enquanto percorre o cenário urbano lendo os sinais e as pistas da cidade. Tais fluxos conduzem-no a um tempo desaparecido que não é o seu próprio e por isso, fantasmagórico, por ser percebido como fragmentado e alegórico. Ao observar o cenário, permanentemente reelaborado como um quadro repetidamente trabalhado, a cena deve ser vista em dois planos, o primeiro plástico e o segundo numa perspectiva larga e extensa dos panoramas⁵, que naquele período ofereciam aos espectadores novas formas de mobilidade virtual, fora da vida cotidiana. A imagem focalizada parece coberta por um véu, que ao ser rasgado, propicia olhar, sem disfarces, o objeto da contemplação.

Há uma hermenêutica no olhar do *flâneur*, – tornar o estranho familiar e o familiar, estranho -. Assim, na *flânerie*, todo tipo de atuação individual é passível de observação e de investigação, pois as pessoas que transitam nos cenários observados e investigados, podem ter suas idiosincrasias lidas a partir do estudo de suas aparências, contribuindo para a apreensão dos sentidos da cidade olhada. Na *flânerie*, aquele que perambula, deve permitir as lembranças e associações fluírem, ao mesmo tempo em que são estimuladas pelas distrações e impressões do momento.

Se recorro à perspectiva da *flânerie* é porque pretendo penetrar na plasticidade das paisagens, para compreender os sentidos construídos, enquanto transito longitudinalmente pelo território mineiro e pelos cenários das duas cidades onde a pesquisa de campo foi desenvolvida. Na perspectiva adotada para interpretar as paisagens mineira e baiana, conduzo o leitor até as cidades de Mariana e Matias Cardoso, descrevendo o espaço regional em que estão situadas, até chegar às praças mais importantes existentes em cada uma delas e lançar o olhar sobre os espaços urbanos das duas cidades. Focalizo o cenário, como proposto por Benjamim ao tratar de Paris no segundo império, e descrevo-o como uma visão pictórica, atento à atuação dos indivíduos que transitam pelas praças e ruas. Como *flâneur* procuro, ao olhar, combinar as perspectivas do passeante que busca sensações estéticas e a estranheza dos lugares e das multidões e, como investigador, registrar e analisar as impressões que fluem durante o deslocamento entre o ponto de partida e o ponto de chegada. É importante salientar que no

⁵ Os panoramas e os dioramas eram grandes pinturas de 360 graus que cercavam o observador. A iluminação dava mobilidade na observação visual, propiciando ao espectador sentir-se fora da vida cotidiana.

fluxo precognitivo das impressões, associações e lembranças que me ocorrem enquanto me porto como um *flâneur*, parecerá ao leitor que há uma justaposição de tempos, pessoas e itinerários. Sempre que possível recorro às impressões de escritores que também estiveram em outros momentos nos mesmos locais em que transito, por julgar que suas vozes contribuem para tornar mais claros os sentidos que vão emergindo enquanto a paisagem, vista como um panorama, vai sendo percorrida e descrita.

O ponto inicial onde o olhar começa a percorrer a paisagem é Belo Horizonte, a capital do estado de Minas Gerais. Ela foi construída no final do Século XIX num ponto intersticial, as fraldas oeste da serra do Espinhaço, limite entre a paisagem das montanhas e a paisagem das chapadas, cuja visão ao longe propiciam-lhe um horizonte belo. As duas cidades onde terminam as viagens panorâmicas que aqui descrevo, apresentam-se, não apenas como integrantes de duas áreas distintas do estado, mas como pontos iniciais, a partir dos quais as formações sociais a que pertencem se tornaram realidades sociais. A atividade mineradora entre os vales e montanhas que formam a serra do Espinhaço e a criação pastoril pelas chapadas e planícies do médio rio São Francisco e seus afluentes.

Em resumo, enquanto transito por rodovias do estado de Minas Gerais, assumo a atitude do *flâneur*, que procura tomar a paisagem observada como um texto e, nela, ler os sinais que o cenário desperta por meio de fluxos precognitivos de impressões, associações e lembranças. No fluxo das informações que vão sendo dadas no itinerário narrativo, há justaposição de tempos, vozes de outras pessoas e itinerários. Chegando ao destino, procuro apreender as realidades sociais locais pela ação dos indivíduos em suas vidas cotidianas, enquanto transitam ante o olhar do observador e investigador, perspectiva que a *flânerie* requer. Pois o objetivo que se tem em mente, é apreender as características específicas que se constituem nos conteúdos identitários das minas gerais e do extremo norte mineiro. Os sentidos, as lembranças e as associações que virão à tona nessa *flânerie* mineira informam a existência de cenários e de realidades singulares e específicas no interior do território mineiro? Essas paisagens constituem-se em leituras de identidades diferenciadas, como enunciadas pelas vozes construtoras de suas memórias e da mística de suas tradições paisagísticas?

A paisagem mineradora e marianense

Viajar até Mariana impõe percorrer longitudinalmente as encostas da serra do Espinhaço em direção sul e utilizar a rodovia que liga a capital mineira ao Rio de Janeiro. É uma viagem que conduz ao âmago do território onde a mineração do ouro teve sua origem no final do século XVII, a administração colonial instituiu o aparelhamento administrativo para viabilizar o controle da produção aurífera, a igreja católica fincou os seus alicerces para disseminar o catolicismo nessa região e ao lugar que os mineiros consideram o seu *Axis Mundi*⁶, ou o centro onde Minas Gerais emergiu no cenário colonial. Nesse período, a sociedade mineira se fez em suas especificidades sociais e forneceu o material sociocultural e histórico, idealizado com a invenção de Minas que contribuiu para a construção da brasilidade⁷.

Ao deixar Belo Horizonte pela rodovia que a liga ao Rio de Janeiro, após trinta quilômetros o viajante penetra à esquerda na Rodovia dos Inconfidentes e na cadeia de montanhas que forma o relevo dessa região. Sempre subindo pelo caminho que homenageia os administradores coloniais, os membros da igreja católica, os militares e os membros da elite regional que se uniram para lutar contra a metrópole portuguesa, sem que eles tenham alguma vez passado por aí. Nos primeiros quilômetros existem ao longo da estrada diversos condomínios residenciais pertencentes à classe média belo-horizontina, que os utilizam como moradia ou como casa de campo. Em seguida a rodovia margeia o lago da Represa dos Ingleses que marca o início de uma longa descida por caminhos tortuosos até chegar à cidade de Ouro Preto e poucos quilômetros depois à cidade de Mariana. A partir daí, a rodovia percorre outras cidades históricas, sendo também caminho para os mineiros da região central descerem ao mar no Espírito Santo ou no Rio de Janeiro.

Nesse caminho, Mariana se anuncia em placas, informando aos viajantes as distâncias para se chegar a ela. Falam de fatos que expressam a primazia da cidade entre as cidades mineiras: primeira vila, primeira capital, primeira cidade e primeiro bispado mineiros, além do convite

⁶ Mircea Eliade (1988) discutindo a ontologia dos mitos arcaicos argumenta que determinados lugares são identificados como *centros do mundo* por serem dotados de realidade conferida através da participação no *simbolismo do centro*. A *montanha sagrada*, como centro do mundo, pode ser replicada em cidades, templos ou palácios e como tal constituem-se um *Axis Mundi*, lugar de veneração e de peregrinação.

⁷ Francisco Eduardo Andrade (2002) em sua tese, *A invenção das Minas Gerais*, narra as práticas de descobrimento de metais e de pedras preciosas, bem como os empreendimentos realizados pelos mineradores entre 1680 e 1822, que para ele definiram os contornos espaciais das Minas no período. Ao assim fazê-lo, reduz as possibilidades analíticas do conceito *invenção* que foi cunhado para propiciar compreender a construção de modos de olhar uma determinada realidade social, como Edward Said ((1990) em *Orientalismo, o oriente como invenção do ocidente*.

para se conhecer nela a hospitalidade mineira. Nessa cadeia metonímica de informações, concomitantes a uma seqüência de paredões que obstaculizam o horizonte, cada vez mais a cada curva percorrida, aos poucos fui percebendo que a minha escolha por Mariana foi a que melhor poderia ter feito. Pois aí posso compreender desde as Minas profunda, a partir do discurso mineiro enunciado e da prática vivenciada, o processo de hierarquização das identidades mineiras, pelo englobamento do contrário e o deslizamento da sociedade pastoril para fora da mitologia mineira. Pois estando em Mariana, estou no sítio histórico que os mineiros consideram ser a pedra fundamental de Minas. A fundação de Minas Gerais é indelevelmente solidária com a descoberta do ouro, mas a sociedade mineira só se consolida como uma realidade social específica, quando o suprimento alimentício necessário é disponibilizado na região da mineração. A dependência de alimentos das minas gerais pressupôs a articulação de outras regiões da colônia para viabilizar a consolidação da sociedade mineira, enquanto distinta das outras sociedades constituintes da colônia portuguesa⁸

Ao começar a descida ainda é possível ver horizontes distantes, formados por uma seqüência infinita de topos de serras, como um mar encrespado de ondas iluminadas pelo sol. Aos poucos a visão vai sendo limitada por paredões de granito, ou se abre momentaneamente para amplos cenários, já que a estrada foi construída circundando as serras e beirando precipícios profundos. O horizonte visto ao longe, aos poucos vai se tornando cada vez mais restrito e elevado, pois os cumes das montanhas aos poucos forçam ao observador a elevação do olhar e uma torção da cabeça para o alto onde o céu se mostra coberto de nuvens. Nesse sentido “temos que olhar muito para cima, quase na vertical para ver o céu azul, às vezes” (João Camillo Torres: 1944, 55). Outros que percorreram essa região registraram em seus cadernos de viagem que

“as montanhas se vão tornando mais altas e escarpadas, os vales mais profundos; rochas maciças nos cumes ou nos vales interrompem mais freqüentemente as lindas encostas verdes e as campinas; as fontes precipitam-se mais rápidas embaixo; ora o viajante se acha em alto ponto de vista, de onde descortina panorama da maior diversidade de cumes isolados e vales profundos, ora se vê fechado entre paredes de montanhas, ameaçadoramente abruptas” (Spix e Martius: 1976, 170, V. I).

Essa visão que é possível de ser observada nos caminhos de Minas, constitui a topografia construída como a paisagem natal e berço de identidade de Minas Gerais, bem como formadora e informadora da imagem mental mineira para os brasileiros. Guimarães Rosa

⁸A dependência de alimentos foi tratada por Salomão de Vasconcelos (1944), Simeão Pires (1979) e (2001), Carla

falando sobre ela, afirma-a como sua teoria, formada nos sonhos por “muros, montes e ultramontes, vales escorregados, os andantes belos rios, as linhas de cumeeiras, a aeroplanície ou cimos profundamente altos, azuis” (1978, 217). Baseada nessa teoria, a paisagem da região mineradora foi alçada ao imaginário mineiro e depois brasileiro como aquela que se constitui a legítima imagem de Minas.

A Rodovia dos Inconfidentes não é o caminho que os bandeirantes utilizaram para chegar à região do ouro, pois não havia estradas, nem é a mesma percorrida pelos tropeiros, milícias e administradores coloniais que se dirigiam para as cidades auríferas. Ela foi construída no século XX. Os bandeirantes, no século XVII e XVIII, abriram picadas no meio da mata, típica de floresta atlântica, até chegar às cercanias do pico do Itacolomi, próximo a Ouro Preto e Mariana. Enquanto os viajantes do século XVIII percorriam uma estrada, hoje em desuso, conhecida como *caminho dos escravos* ou *estrada imperial*. Era por ela que os diamantes vindos do distrito diamantino e o ouro vindo das outras cidades dedicadas à mineração aurífera eram conduzidos para Ouro Preto. Guardada por milícias armadas a produção aurífera e diamantífera mineira seguia para Parati, na Angra dos Reis, ponto final do transporte em território brasileiro e ponto inicial do transporte marítimo que drenava as riquezas minerais brasileiras para a Europa.

O percurso na Rodovia dos Inconfidentes, em termos de altitude, pode ser visto como percorrido em três etapas. Na primeira, o viajante após percorrer uma área que se eleva aos poucos, mergulha numa longa descida, cerca de quatrocentos metros em pouco mais de trinta quilômetros até chegar à cidade de Itabirito que já se descortina nas curvas que beiram as serras quando essa primeira parte vai chegando ao seu final. Após cruzar um longo viaduto, a cidade é visível à direita, mostrando algumas construções coloniais que se elevam acima dos telhados da cidade, assim como uma indústria siderúrgica aí existente. As siderurgias, apesar de proibidas no período colonial, constituíam-se como uma das possibilidades de produção dos mineiros e que no período imperial ganham maior relevância, até culminar no período republicano com a implantação de imensas unidades. Na segunda parte do percurso em descida, o viajante retoma uma seqüência de curvas e pequenas retas, enquanto lê placas anunciando pequenas povoações, também coloniais: Amarantina, Glaura, Tabuões, Rodrigo da Silva, etc. Na terceira etapa, entra-se no sítio histórico considerado a jóia mais preciosa da sociedade mineira, as cercanias de Ouro Preto.

Anastasia (1983), Brasiliano Braz (1977) e Mafalda Zemella (1990), dentre outros.

Seguindo o périplo, adentra-se a cidade de Cachoeira do Campo, onde biscoitos são oferecidos por vendedores postados ao lado de quebra-molas. Nela os governadores da Capitania de Minas Gerais instalaram sua casa de campo e Felipe dos Santos, um dos líderes da Sedição de 1720 foi executado. Sua morte por esquartejamento, após ser arrastado por cavalos nas ruas de Vila Rica, deveria ser um sinal da força da metrópole para amedrontar os mineradores que no período se revoltavam contra a institucionalização dos aparelhos de Estado português. Este buscava garantir ao Rei o usufruto da riqueza mineral da terra brasileira. Foi aí também que Joaquim Silvério dos Reis, “com pena bem aparada, começa a redigir sua carta” (Cecília Meireles: 1981, 84), em que delata os companheiros revoltosos, denominados posteriormente de inconfidentes.

Seguindo por uma estrada tortuosa, implantada ao longo dos sopés das serras que compõem o relevo microregional, o viajante depara-se com a reserva florestal de Tripuí. Nas margens do curso de água de mesmo nome, segundo documentos do período do bandeirismo, o ouro foi descoberto pela primeira vez. Como tal descoberta só foi relatada ao governador da Capitania do Rio de Janeiro e São Paulo alguns anos depois, não foi o primeiro local onde foi explorado. Desde Belo Horizonte encontram-se às margens dessa rodovia pequenas pousadas, sítios, chácaras e clubes de recreação, construídos a partir dos anos 1960 com os “hippies” que fizeram de Ouro Preto um espaço para a vivência de modo de vida próprio.

Depois de passar o Tripuí, o viajante pode escolher entre dois caminhos para chegar a Mariana, seguir pelo anel rodoviário que circunda a cidade de Ouro Preto ao longe ou penetrar na malha urbana da mesma cidade. Escolhida a segunda possibilidade, após uma curva, a paisagem urbana de Ouro Preto se descortina ante a visão do viajante. Nesse momento chama a atenção as construções modernas que procuram manter o padrão arquitetônico colonial e que levaram o poeta Manoel Bandeira, nos anos 1940, a fazer o seguinte comentário em seu *Guia Turístico*, “há em algumas dessas casas novas a intenção de retomar o estilo das velhas. Mas falta a essa arquitetura de arremedo o principal em tudo, que é o caráter” (1938, 41). Há uma profusão de casas vendendo artesanato em pedra sabão e sisal. Torres de igrejas aparecem entre os telhados, pontilhando a malha urbana com cruzeiros e o ar da cidade com os sons de sinos que tocam ao longo do dia ou que em momentos especiais lançam aos ares as suas vozes. No final dos anos 1960 e início dos anos 1970, a Universidade Federal de Minas Gerais realizava o Festival de Inverno durante o mês de julho em Ouro Preto. Em cursos específicos, artistas de todas as gêneros aprofundavam seus conhecimentos sobre as artes com professores nacionais

e estrangeiros. O clima de liberalidade de comportamento dos participantes dos cursos chocou os ouropretanos tradicionais que passaram a exigir a saída do festival dessa cidade. No encerramento anual do evento, os participantes compravam uma peça de artefato feita com lata que colocada à boca emitia um som semelhante ao miado de gato. Durante todo o dia ouvia-se por toda a cidade o som choroso produzido pelos estudantes que partiam e os sons dos sinos que festivamente comemoravam o encerramento anual de cada festival. Mas estes não são os únicos sons ouvidos na cidade, há o congado, o carnaval, as comemorações oficiais e eventos musicais realizados na praça principal.

Após percorrer por algumas dezenas de metros uma rua bastante estreita e calçada com paralelepípedos, o cenário é dominado pelo prédio da Escola de Minas, antigo palácio dos governadores e à esquerda por uma visão parcial da cidade, até penetrar na praça Tiradentes. No seu centro, um monumento a esse personagem da história mineira erigido à condição de herói nacional após a proclamação da República, a sua frente o atual Museu da Inconfidência, antiga cadeia, e nas laterais, diversas construções coloniais onde se localizam repartições públicas, casas comerciais que vendem desde bebidas e comidas, até quinquilharias como lembranças da cidade, restaurante universitário e bancos. No local onde se ergue esse monumento registrou-se na documentação colonial que a cabeça do militar Joaquim José da Silva Xavier, o Tiradentes, ficou exposta sobre um mastro para mostrar aos mineiros o poder da coroa portuguesa na repressão à insatisfação dos colonos com a cobrança exorbitante de tributos.

É nesse cenário que ouropretanos, mineiros e brasileiros participam de comemorações cívicas locais, regionais e nacionais, como o dia de Tiradentes, por exemplo, quando o governo mineiro distribui a medalha da inconfidência, principal condecoração para aqueles brasileiros que são considerados personagens importantes para a sociedade mineira. Construído sobre uma colina que domina a paisagem da cidade, é o ponto a partir do qual o viajante penetra na história ouropretana, mineira e brasileira como descrito no *Guia de Ouro Preto* elaborado pelo poeta Manoel Bandeira, “é o sítio mais imponente da cidade, com os dois palácios que se defrontam. No centro, a estátua de Tiradentes” (1938, 66), construída durante a República para homenagear esse agente social que a memória mineira cultivava. A praça é o ponto a que o turista sempre retorna para se dirigir a outros locais dentro da própria cidade.

Nela, diversas casas possuem placas em bronze informando antigos moradores ou construtores, todos aqueles que tiveram um papel efetivo na história mineira ou brasileira,

como a casa do poeta Thomaz Antônio Gonzaga, a casa de Marília de Dirceu, a Casa dos Contos, a casa de Tiradentes, e muitos outros mais. Além da visão, o viajante toma consciência de outro sentido, o olfato, pois um cheiro acre de mofo eleva-se das paredes e penetra as narinas de quem por aí circula, principalmente no outono e inverno. Do centro da praça é possível ver ao longe o Itacolomi, pico que norteou a penetração dos bandeirantes até os ribeirões em que a *mãe do ouro*⁹ guardava seus tesouros.

A praça central de Ouro Preto, assim como todas as outras construídas em colinas, é vista por Luiz Carlos Villalta como emblemas das alterosas setecentistas, cujo sentido metafórico expressa a glorificação das aparências, transformadas em cultura material e convertida em paisagem urbana. Elas revelam, para esse autor, a pressão do jugo que procurava conservar a sociedade mineira na obediência e as tentações que as conduziam à sedição. Em um artigo dedicado ao cenário urbano de Minas Gerais setecentista, o autor parte do pressuposto de que a paisagem é produto e vetor de relações econômicas contemporâneas à sua formação e apropriação e argumenta que o cenário urbano das cidades coloniais mineradoras, além de serem realidades concretas, são metáforas que expressam o “confronto entre, de um lado, as normas e práticas do Estado português e da igreja e, de outro, os interesses e as práticas dos grupos e instituições de que se constituía a sociedade mineradora” (1998: 67).

Os outeiros, para o autor, ao serem apropriados pela sociedade mineradora, “tornavam-se o palco de ritualização de suas hierarquias, suas rivalidades, o recurso ao apresentar ser o que não se era, à procura de se exibir o que se presumia sobre si”(idem: 68). Nessa sociedade que glorificava as aparências, ainda hoje, olhando o cenário que circunda a praça Tiradentes, em Ouro Preto, por exemplo, é possível apreendê-lo como um dos *locus* onde se promoveu a “apologia à obediência e a reiteração da ordem social, com suas hierarquias, estratificações e, sobretudo, rivalidades” (id., *ibid.*). Nas vozes que anunciam aspectos inerentes à paisagem observada, essa é uma das permanências que surge no fluxo precognitivo de associações e lembranças.

Como Ouro Preto é, nessa viagem, apenas um ponto de parada, o viajante prossegue o seu percurso. Ao lado do antigo palácio dos governadores, hoje uma das escolas da Universidade Federal de Ouro Preto, uma pequena rua permite penetrar na malha urbana da cidade, ao mesmo tempo em que se vislumbram na serra, diversas bocas de minas, onde o ouro foi

⁹ A *mãe do ouro* é uma figura lendária da região. Segundo Torres, ela era uma “bela mulher, recoberta do metal que era a razão de ser e de preocupação de toda aquela gente (que vivia em busca do ouro). Ao dela aproximarem-se

explorado. Tal visão possibilitou a um escritor mineiro afirmar que “todas as velhas cidades mineiras são vigiadas por um exército de bocas de mina cegos olhos da terra” (Torres: 1944, 55-56). Há uma seqüência de buracos escuros, cobertos por samambaias que formam cortinas desde a entrada impedindo uma visão mais profunda dos mesmos. Por diversas vezes é necessário estacionar o veículo para que outros carros, vindos da direção contrária, possam trafegar pelas estreitíssimas ruas.

À esquerda, o morro da Queimada, assim chamado por ter sido incendiado quando das revoltas da população em 1720 e que o Conde de Assumar, então Governador da Capitania de São Paulo e Minas do Ouro, conseguiu aplacar. Além de colocar fogo nas moradias de taipa que aí existiam, ordenou o esquartejamento de Felipe dos Santos, evento ocorrido em Cachoeira do Campo. À direita casas coloniais, residenciais e comerciais margeando a rua ou pequenos espaços onde é possível descortinar uma visão parcial da cidade: a igreja de Santa Efigênia, construída pelos escravos, a igreja do Padre Faria, um dos locais onde a cidade nasceu, a casa onde dizem que os inconfidentes se reuniam para planejar a revolta contra o quinto, o campus da Universidade Federal de Ouro Preto e a fumaça de Saramenha, siderúrgica canadense que processa alumínio.

Aos poucos, Ouro Preto vai deixando de ser a cena em que o olhar do *flâneur* se deleita. Há um amplo cenário, tendo ao fundo o Itacolomi e à esquerda a serra que separa as duas irmãs gêmeas, Ouro Preto e Mariana. Se no tempo inicial da exploração do ouro, o percurso entre as duas cidades era feito em sete dias, percorrendo o topo dessa mesma serra, atualmente ele é feito em pouco mais de vinte minutos, por ter sido construída uma outra estrada que a tecnologia de pavimentação e de obras de artes rodoviárias permitiram. As serras dessa região são dotadas de uma vegetação rasteira com poucas árvores e arbustos, devido à presença do minério de ferro, no meio do qual o ouro se escondeu. Em Passagem de Mariana, povoado urbano entre as duas irmãs gêmeas, no morro de Santo Antônio é possível compreender, nas ruínas das minas que aí existem, o esforço sobre-humano que foi extrair o ouro do meio do minério de ferro. Essa é uma visão que permitiu a um francês em visita à região afirmar ser Minas, um coração de ouro incrustado num peito de ferro (Gorceix, apud Lima: 1945, 11).

Enquanto percorre o perímetro do povoado de Passagem de Mariana, o viajante visualiza um população quase que integralmente negra a andar pelas ruas que margeiam a rodovia, a entrada para uma mina de ouro, não mais em exploração, mas aberta à visitação pública e que

os viajantes, desaparecia” (1944: 30).

pertenceu aos ingleses durante muitas décadas, uma imensa ponte sobre o ribeirão do Carmo e uma igreja colonial. À esquerda, as casas sobem as serras e nelas se prendem, enquanto à direita, elas descem as serras até chegar ao leito do curso d'água que vindo da região de Ouro Preto se dirige para o rio Doce. Ao deixar essa sede de distrito do município de Mariana, a rodovia se encontra com o anel rodoviário que circunda Ouro Preto à medida em que o *flâneur* transita pelo cenário regional, enquanto se dirige ao destino final dessa viagem narrada em fluxos de lembranças de um tempo que não me pertence e de associação do ambiente físico à representação paisagística construída.

Situada no vale do Ribeirão do Carmo¹⁰, a cidade de Mariana, resguardada pelas montanhas do entorno do Itacolomi se esconde de Ouro Preto, sua irmã gêmea e sua grande rival. Em um canto de louvor à cidade, Cristovam Breiner diz que “estas montanhas altas, silenciosas, limitam para mim o mundo. Bem sei que além há outras montanhas, há o mesmo céu, o mesmo sol e a mesma lua. Mas aqui, no fundo deste vale, há bastante vida, bastante dores” (1996:28). As dores de que fala o poeta vêm do passado colonial e atualizam-se no presente, todas vinculadas à ordem social imposta pela repressão e pela opressão da administração portuguesa e da igreja católica que processou o domesticar e o civilizar dos mineradores até forjá-los como um tipo civilizacional: o mineiro. Enquanto categoria identitária, o mineiro é visto como o sujeito “que se fecha, protege-se de mutismo e se nega à extroversão. Sua comunicabilidade é mínima, afogada que foi em sucessivas experiências mal sucedidas e desilusões reiteradas” (Vasconcellos: 1968, 39). Mas, as pessoas que nascidas em Minas Gerais e que são conhecidas como mineiras, não têm que ser necessariamente vistas assim, há as idiossincrasias pessoais articuladas ao *ethos* coletivo.

Dores que também são postas à mostra em seu horizonte, marcado pela ação do homem que transformou sua paisagem original e deu-lhe o traço histórico que os nativos e o imaginário social mineiro a enobrecem. Se a sociedade colonial degradou a ecologia do leito do curso d'água e as encostas dos morros Santana e Santo Antônio, onde o ouro foi explorado, a sociedade atual expandiu um amontoado de casas não acabadas sobre diversas colinas, onde se alojam os forasteiros vindos com a implantação da mineração ferrífera e que cindiram a realidade sociocultural marianense em duas.

¹⁰ Para o marianense, nas entrevistas que fiz, nos documentos que manuseei e nas redações que estudantes escreveram para mim por ter falado para eles sobre sociedades indígenas, a informação que se repete sobre as origens da cidade é que ela foi descoberta nas margens de um ribeirão, que passou a se chamar Carmo por ter sido encontrado pelos bandeirantes no dia de Nossa Senhora do Carmo, 16 de julho.

Na chegada, após uma curva numa das rodovias que ligam Minas Gerais ao Espírito Santo e ao Rio de Janeiro, eis que aparece Mariana circundada por suas paradigmáticas montanhas, mas velada ainda ao olhar daquele que chega. Dessa curva, o cenário mostra à direita da rodovia as casas do bairro Cabanas, que espraia-se pelas encostas da montanha onde se localiza o Itacolomi. A malha urbana marianense não apresenta solução de continuidade em todo o seu perímetro, o Cabanas é o bairro mais distanciado e separado do conjunto mais densificado. À esquerda, a via de penetração na cidade, em suas margens, diversas casas comerciais e placas indicam seu nome: avenida Nossa Senhora do Carmo. À medida em que o transeunte penetra na malha urbana por uma rua bastante estreita, a rua do Catete, vê sucederem-se moradias assobradadas, casas comerciais, uma igreja evangélica do Reino de Deus, o Colégio Estadual Padre Avelar, uma ponte de pedra sobre a mesma rua e um semáforo, onde a rua do Catete se encerra, na confluência de duas outras ruas e uma avenida.

Virando à direita, a ampla avenida Salvador Furtado de Mendonça e à sua esquerda o terminal turístico Manoel da Costa Athayde. O visitante pode aí estacionar o carro e dirigir-se a esse local para colher informações, dando uma visada geral sobre a paisagem urbana que tem ante si. Estar nessa avenida é visualizar a ruptura da arquitetura colonial pela arquitetura da modernidade. A primeira mostra-se em prédios assobradados com suas pequenas varandas abrindo-se para o mundo externo, visto através de cortinas de croché que impedem observar o que se passa no seu interior. As imersões e afastamentos da cena urbana não se constitui prerrogativa apenas do *flâneur*, mas também dos próprios nativos, que com véus criam rupturas nas continuidades do olhar. Em sintonia com a arquitetura colonial, placas feitas em madeira e dependuradas em artefatos de ferro sobre as calçadas anunciam o tipo de comércio existente em cada uma. A modernidade deixa sua marca indelével nos diversos prédios residenciais e comerciais construídos em estilos diferenciados entre si e do conjunto colonial, assim como as placas comerciais que anunciam as especialidades ofertadas ao consumo, por meio de luzes e placas que ocupam ampla área das fachadas.

Nessa avenida percebe-se a interpenetração do antigo e do novo compondo a paisagem urbana marianense. O antigo estende-se à direita subindo uma colina e, também, contornando-a e o novo lança-se por sobre o ribeirão do Carmo e se espraia à esquerda até atingir diversas colinas existentes no perímetro urbano, manchando com a cor do concreto, de tijolos e telhas, o verde das montanhas que circundam a cidade. A avenida prenuncia a ruptura definitiva que se dá no padrão arquitetônico da cidade, a partir do curso d'água. Ainda que guardando na parte nova

alguns resquícios da arquitetura colonial mineira: ruas estreitas e tortuosas emolduradas por casas assobradadas.

Utilizando-se das informações que um dos guias de turismo mostra em um mapa sobre a sua mesa de trabalho, é possível fazer um pequeno giro pela malha urbana marianense. Destaca-se na área colonial, o traçado retilíneo de suas ruas que a diferencia de outras cidades do período aurífero¹¹ e a localização dos prédios que devem ser conhecidos: a Casa da Câmara, as Igrejas da Sé, São Francisco, Nossa Senhora do Carmo, Rosário, Arquiconfraria, Mercês, São Pedro dos Clérigos e Santana, o museu Arquidiocesano, a Praça Dr. Gomes Freire, a casa do Conde de Assumar, a capela de Santo Antônio na região de Mata Cavalos onde os bandeirantes descobriram o ouro e a cidade. Estampado na parede onde esse guia de turismo explanou seus conhecimentos sobre a cidade, dois cartazes anunciam ao visitante:

Mariana: 300 anos de história. Minas Gerais nasceu aqui.

Visite Mariana: 300 anos. Onde Minas é mais Minas.

O etnógrafo que chega para um período de pesquisa dirige-se para a praça Minas Gerais onde se localizam, no seu centro um pelourinho e em suas margens a Casa da Câmara e as igrejas de São Francisco de Assis e de Nossa Senhora do Carmo. Novamente o cenário metafórico de glorificação das aparências, convertidos em paisagem urbana, como argumentado por Villalta (1998) mostra-se em toda sua magnificência. A segunda igreja, por ter sofrido um incêndio em 1999, encontra-se circundada por um tapume com logotipos e nomes das diversas empresas e organismos que contribuem para a sua restauração. Como essa praça é apenas um lugar de trânsito para o neo-morador que teria tempo para posteriormente fazer visitas, desloca-se para a praça Dr. Gomes Freire, descendo a travessa João Pinheiro com seu calçamento de pequenas pedras irregulares. Nela pode-se observar a casa onde o Conde de Assumar, o primeiro governador da Capitania de Minas Gerais, e o Dom Frei Manoel da Cruz, primeiro bispo de Mariana, residiram e transformada no primeiro semestre de 2001 em um atelier de esculturas em madeira e dois restaurantes, Tambaú e Taberna do Conde. Estar nesse cenário é ser tocado de hora em hora pelas vozes dos sinos que marcam as horas, bem como pelo enunciado tradicional de acontecimentos, tais como o falecimento de marianenses e acontecimentos coletivos locais, regionais e nacionais.

¹¹ Insiste-se em Mariana, que ela foi a primeira cidade brasileira a ser planejada, cujo plano urbanístico fora idealizado por José Fernandes Alpoim. Entretanto, Cláudia Fonseca estudando o espaço urbano da cidade em sua formação e representações afirma que “não se tem notícia de nenhuma planta da cidade assinada por ele, nem tampouco foram localizados outros documentos primários com informações a respeito” (1998, 47).

Um pouco mais abaixo a grande praça Dr. Gomes Freire¹², local onde o cenário urbano coloca à vista a harmonia no conjunto arquitetônico que a circunda, apenas quebrada pelo palácio arquiépiscopal, construído em meados do século XX. No centro da praça um coreto, canteiros com flores e grandes árvores, bancos voltados para o seu interior e exterior, um lago entrecortado por uma pequena ponte e um bebedouro, onde os animais da cavalaria do Conde de Assumar matavam a sua sede. Por volta das 17 horas na praça, em onze de fevereiro de dois mil e um, havia um grande número de pessoas a passearem entre seus canteiros. Nesse momento é possível visualizar parte do conjunto arquitetônico marianense e de seus moradores vivenciando um final de tarde dominical aprazível entre amigos e familiares. Há pessoas das mais diferentes idades, desde crianças pequenas com seus pais e babás até senhoras e senhores de cabelos brancos. O leitor pode contrapor à essa minha afirmação a possibilidade da presença de turistas entre aqueles que passeiam pela praça, pois Mariana é uma cidade turística. Entretanto, sempre é possível ouvir dos marianenses que poucos turistas permanecem na cidade a partir do meio da tarde. Centralizados em Ouro Preto, fazem uma rápida incursão no patrimônio colonial marianense e retornam àquela cidade.

Chama a atenção a permanência e trânsito das pessoas. À direita aglomera-se, normalmente, um grande número de pessoas jovens, maduras e velhas, brancas, enquanto no centro da praça perambulam pessoas negras, brancas e mestiças e à esquerda dos canteiros um grupo de jovens, brancos em sua maioria, negros e mestiços, embalado ao som da música baiana axé e da música pagode. É perceptível nesse momento a espacialização racial do *Jardim*, um dos locais onde a cultura e a arte de Mariana se mostram e onde o marianense desfruta momentos de lazer. Com o passar das semanas, o etnógrafo descobre que a espacialização não é apenas racial, mas também ligada à naturalidade das pessoas. Os jovens que ficam à esquerda da praça são principalmente estudantes universitários de outras cidades mineiras e estados brasileiros que estudam na Universidade Federal de Ouro Preto e forâneos que transferiram residência para Mariana. No centro posta-se a população nativa, marianenses adotivos e visitantes, notadamente pessoas em viagens de serviço à cidade. Na parte superior, principalmente os nativos da elite tradicional e marianenses adotivos que aspiram a inserção no mundo tradicional local, mas lhes falta a ancestralidade de lugar¹³.

¹² Os nativos chamam a essa praça de *Jardim*, denominação que a partir de agora é também utilizada por mim.

¹³ A noção de ancestralidade de lugar, como discutido por Sidnei Pimentel (1997) pode ser vista como uma idéia organizadora que regula as relações entre os nativos e os estrangeiros, a partir das noções de descendência e de residência.

Vendo um banco, sob a sombra de uma árvore, com apenas um pessoa sentada, o neomorador pede licença e ocupa a outra ponta do mesmo. Como sempre ocorreria depois, como atividade de pesquisa, o etnógrafo procura puxar conversa com o companheiro de descanso, mas só recebe *sim, não, talvez e não sei* como respostas por mais que tentasse estabelecer uma conversação menos monossilábica. Essa conversa monossilábica com o primeiro companheiro de banco repete-se *ad infinitum* por todo o tempo em que o trabalho de campo em Mariana ocorre. Não conseguindo estabelecer conversação, resta observar o vai e vem das pessoas pelos agradáveis caminhos internos e externos do *Jardim*. Somente com pessoas com as quais já havia colhido informações e feito várias entrevistas ou com pessoas forâneas que se aí se encontravam observando a vida marianense a passear, foi possível estabelecer uma conversa mais ampliada.

Saindo do *Jardim* e descendo a rua Frei Durão, chega-se à praça Cláudio Manoel da Costa onde se encontra a Catedral da Sé. Em seu conjunto arquitetônico colonial explode ante o olhar do transeunte a política marianense sobre o seu patrimônio cultural: duas construções amparadas por esteios e quase totalmente destruída. Um dos prédios, dizem atualmente, foi residência de Cláudio Manoel da Costa, um dos inconfidentes, apesar de um dos historiadores locais, Salomão de Vasconcellos (1947), ter demonstrado com base em documentação histórica ser uma inverdade. E o outro sediou a primeira estalagem construída na cidade. Mônica Fischer analisando a preservação do patrimônio histórico, informa que os marianenses têm visões opostas em relação ao mesmo e afirma que “tornam-se evidentes os limites impostos à preservação num contexto social marcado por um imaginário favorável à presença de grandes símbolos da modernidade, julgados indispensáveis ao florescimento de um estilo de vida ‘moderno’”. (1993: 133). O átrio da igreja constitui-se o melhor lugar para se dar uma olhada no conjunto. À esquerda, a rua Direita, em frente duas pequenas ruas que fazem a ligação da praça com a avenida Salvador Furtado de Mendonça e à direita, margeando o templo a rua Frei Durão que faz a ligação com o *Jardim* e a rua Santana que leva à capela da mesma santa e um dos cemitérios locais, todos eles situados ao lado de igrejas. Afora os prédios em adiantado processo de deterioração, há uma certa harmonia, quebrada, também, por duas construções mais contemporâneas, onde se localizam duas casas comerciais.

Ao encerrar a descrição desse panorama apreendido no percurso entre Belo Horizonte - a atual capital mineira - e Mariana - primeira capital do estado -, quero enfatizar os aspectos que

deixaram marcas no trajeto, muitas vezes fantasmagóricas, por seu distanciamento do tempo presente. Em primeiro lugar encontramos a vinculação do ambiente montanhoso com a representação da paisagem e da imagem de Minas. Em segundo lugar, aquele aspecto das lembranças que emergem no percurso e que para Benjamim, em sua discussão da *flânerie*, se apresentam fantasmagóricas. Nesse sentido, Andrade afirma que nas “cidades de Minas é impossível esquecer o elemento histórico, que se insinua traiçoeiramente” (1977, 150). Tais fantasmagorias se presentificam, enquanto elemento histórico, dando-se em níveis. Como num garimpo, é preciso muitas escavações para encontrar as pepitas preciosas que a sociedade mineira elaborou no seu discurso sobre si mesma, e do qual é peça importante a sua paisagem, com os sentidos que lhe foram construídos.

No nível mais imediato, porque são enunciados por todos os guias de turismo que assessoram os visitantes enquanto percorrem as ruas das cidades históricas: a mineração do ouro, a administração colonial, a presença da Igreja Católica, as revoltas dos mineradores e funcionários coloniais contra a exploração metropolitana, a valorização da história mineira e a sacralização de alguns espaços coloniais como centros a partir dos quais a cultura mineira se plasmou. E no nível mais profundo, apreensível por estudiosos da realidade regional e brasileira, observa-se um panorama onde há o predomínio de montanhas na paisagem, alçadas ao patamar da enunciação de *Minas Gerais* como repositária dos valores mais importantes da brasilidade, conforme discutido por Mário de Andrade (1984), quais sejam, a arquitetura e artes plásticas coloniais que aí ganharam características diferenciadas dessas atividades como desenvolvidas na vida portuguesa, o apego à liberdade, como valor a partir do qual a nossa nacionalidade foi construída. E a mistura de raças numa sociedade que a historiografia vê como democrática (Sérgio de Holanda, 1997) e onde a igualdade, no discurso mais que na prática, é construída como valor moral, viabilizando o estabelecimento da hierarquia social, como constitutiva do Brasil. Paralelo que pode ser traçado entre a ideologia da mineiridade e a fábula das três raças como discutido por Roberto da Matta (1981). Para este autor, o racismo à brasileira deve ser considerado como uma ideologia abrangente, disseminada por todas as camadas e permeando os espaços sociais. As idéias que formam essa perspectiva de se olhar para as relações raciais no Brasil, aproximam as teorias científicas da ideologia e dos valores difundidos pelo corpo social. A argumentação desenvolvida, se trocado o termo raças por identidades regionais ocorrentes na sociedade mineira, veremos que ela é semelhante à ideologia da mineiridade.

Ao observar a cidade e as pessoas que transitam por suas ruas e pelo *Jardim*, sua principal praça, naquela perspectiva de ler as idiossincrasias a partir das aparências, como na proposta benjaminiana da *flânerie*, alguns aspectos emergem dos sinais e pistas do cenário urbano marianense. O mais aparente no cotidiano da cidade: a planta urbana cindida por uma arquitetura colonial e moderna. O menos aparente por ser passível de observação em momentos coletivos ocorridos na praça principal: a segregação racial espacializada, quando negros e forâneos são mantidos à parte do convívio com os nativos tradicionais por sua ancestralidade e brancura. É aquele aspecto que possibilita a junção da categoria identitária do mineiro com os sujeitos empíricos viventes na cidade: o tipo casmurro, fechado, desconfiado e nada hospitaleiro pois obcecados em vigiar e punir, apesar do discurso da hospitalidade como valor moral dessa sociedade.

A paisagem pastoril e matiense

Terminada a focalização do panorama mineiro em sua porção sul, dentro da perspectiva da *flânerie*, desloco o olhar para a porção norte do território de Minas Gerais. Parto novamente de Belo Horizonte para um outro lugar, Matias Cardoso, a seiscentos e oitenta e dois quilômetros ao norte da capital. Uma outra paisagem se desvela, não mais as montanhas que intelectuais mineiros construíram como intrinsecamente vinculada à imagem de Minas. O que se revela ante o olhar de quem percorre o território enquanto desce da altitude em que se situa a capital estadual até as margens do rio São Francisco, no norte de Minas é a paisagem que Guimarães Rosa utilizou para ficcionalmente situar seus personagens em sua obra. Ela se apresenta ante a visão do viajante como uma sucessão de chapadas, ondulantes, às vezes cercadas por elevações maiores.

Ao direcionar-se para o norte de Minas se vê que aos poucos a seqüência de serras, que circundam a capital mineira, vai abrindo espaço para que as suaves ondulações das chapadas passem a dominar a vista de quem trafega pela rodovia de ligação entre Belo Horizonte e Brasília, o norte de Minas e o vale do Jequitinhonha. Após deixar as cidades que compõem a Grande Belo Horizonte percorre-se um trecho de rodovia com pista dupla, recentemente implantada, que recortou outeiros, possibilitando a retirada de pequenas colinas que davam originalmente percurso tortuoso à estrada construída no século XX para viabilizar a interligação da capital com os antigos *currais da Bahia*. Após Sete Lagoas, as chapadas que se

anunciavam ao longe tomam conta da cena e aos poucos o cenário se abre para amplas visões. Na elaboração roseana, ante os olhos do viajante

“a vista se dilatara: léguas e léguas batidas, de todos os lados: colinas redondas, circinadas, contornadas por fitas de caminhos e serpentinas de trilhas de gado; convas tufadas de mato musgoso; cotilédones de outeiros verdecrisoberilo; casas de arraiais, igrejinhas branquejando; debarrancados vermelhos; restingas de córregos; píncaros azuis, marcando no horizonte uma rosa-dos-ventos; e mais pedreiras, tabuleiros, canhões, canhadas, tremembés e itambés, chãs e rechãs”(Guimarães Rosa: 1984, 197).

A serra do Espinhaço, situada à direita, vai aos poucos distanciando-se do olhar, apenas mostrando-se como um risco no horizonte a partir de Cordisburgo, terra do sertanejo Guimarães Rosa, e em Paraopeba, terra da cantora Clara Nunes, que disse numa de suas muitas músicas ser “baianeira, metade baiana, metade mineira”.

Se num primeiro momento a estrada se dirige para o oeste, logo após Cordisburgo ela se bifurca para o norte. Foi nesse espaço diferenciado daquele das montanhas onde o ouro foi explorado que a sociedade pastoril se organizou e instituiu uma cultura peculiar. Cultura que possibilitou a conformação de uma identidade distinta, cuja temporalidade histórica se distanciou da temporalidade da região das minas a partir do *isolamento* a que o Sertão foi relegado como forma da coroa portuguesa poder amealhar o ouro explorado nas lavras, catas e minas nas entranhas da serra do Espinhaço. Assim como, do *esquecimento*¹⁴ em que o passado dos antigos *currais da Bahia* foi tratado, como argumentaremos no capítulo dedicado à compreensão dos lugares de memória, para entender, numa perspectiva mais próxima da antropologia, a historiografia mineira.

Ao cruzar toda a extensão entre Belo Horizonte e Matias Cardoso, nas imersões e afastamentos que os fluxos precognitivos de impressões, associações e lembranças que ocorrem, o *flâneur* é conduzido a um tempo que não o seu e portanto, desaparecido. Como fantasmagorias passeiam ante a mente do estudioso da identidade mineira, as lutas dos criadores de gado dos *currais da Bahia* com a administração colonial que procurou impor-lhes a cobrança dos quintos. Curvelo, primeira cidade depois da bifurcação entre as Br-040 e Br-135 no percurso para o norte e o vale do Jequitinhonha, foi fundada em 1708 pelo primeiro pároco de Morrinhos, antiga denominação de Matias Cardoso. Aí foi erguido o *front* onde os criadores de gado por meio do Padre Antônio Corvelo D’Ávila se posicionaram para repelir as entradas das milícias do governo da Capitania de Minas no interior do território pastoril. Essa área foi

nas origens da formação da sociedade mineira parte integrante da Capitania da Bahia. Apesar dos proto-nortemineiros terem estabelecido relações comerciais na área de exploração aurífera, viam-se como pertencentes à sociedade baiana, como pode ser apreendido na leitura da correspondência administrativa travada entre as Capitanias de Minas Gerais e Bahia quando em luta por tal definição.

Também empreenderam lutas armadas contra a administração colonial portuguesa estabelecida em Vila do Ribeirão do Carmo e em Vila Rica, nas revoltas que o cronista chamou de “motins do sertão”. A partir da constituição da Capitania de Minas Gerais em 1720, os criadores de gado dos antigos *currais da Bahia* passaram a hostilizar a cobrança de impostos e os deslocamentos de milícias que se dirigiam a seus arraiais e vilas para captar os tributos. Revoltados com a ação repressiva e tributária da administração colonial estabelecida em Minas Gerais, na Vila do Papagaio seus moradores pegaram em armas e foram reprimidos, tendo alguns líderes adentrado ainda mais o território sertanejo. Mas a maior ação armada foi levada a efeito pelo grupo de descendentes da bandeira de Matias Cardoso que já se fundira com baianos que como eles criavam gado em fazendas na região do Médio São Francisco. Planejaram invadir Vila Rica e tomar o poder para forçar a coroa portuguesa a retornar a região à administração da Capitania da Bahia. Na semana santa de 1736, pela afoiteza de um deles que chegou a Vila de São Romão antes do dia marcado para o início da jornada até a capital da Capitania, a conjuração sanfranciscana foi descoberta e desbaratada. Seus principais líderes foram presos na Ilha das Cobras no Rio de Janeiro e um deles foi deportado, conforme descrito em Braz (1977).

Curvelo é também uma cidade onde o sertanejo vivencia a sua religiosidade no culto aos santos, pois há aí um santuário, dedicado a São Geraldo Magela e centro de peregrinação importante para a região central do estado. No período de suas festas, no mês de outubro, a população dessa área, assim como do norte de Minas acorre para a cidade para cumprir promessas feitas ao santo que atendeu aos pedidos de cada um em suas aflições.

Percorrendo pela estrada que recobre suaves colinas, o viajante chega a Corinto, que se anuncia no trevo de entrada da cidade como *portal do Sertão*. Ao materializar em um monumento o início da geografia sertaneja, antes imaginada e distanciada no tempo e no espaço, os sertanejos desfazem aquela visão descrita por Richard Burton, quando passou pelas cercanias dessa área,

¹⁴ No discurso literário, político e social dos norte mineiros este é o termo empregado para informar o processo de discriminação e exclusão da região norte mineira.

de que “os habitantes, contudo, nunca se mostram muito dispostos a se considerarem sertanejos; os viajantes estão sempre se aproximando do sertão e sempre descobrindo que ele ainda fica a alguns dias de viagem” (1977: 136). Essa discrepância de interpretações se dá, porque o *sertão* enquanto um dos signos fundante da geografia pátria sofreu a agregação de valores mais positivos do que aqueles até então que o informavam como lugar do atraso, da barbárie e da não-estruturação do Estado, ampliando assim, a ambigüidade inerente ao signo *sertão*, apesar da sua resignificação. Desde que Euclides da Cunha (2000) e Guimarães Rosa em toda a sua obra se dedicaram a mostrar que no *sertão*, há um outro Brasil, voltado para as coisas próprias da nacionalidade e diverso do *litoral*, cuja visada foi sempre o mundo externo. Ao adquirir outro valor, a população sertaneja nesse processo de resignificação tem propiciado a que aspectos próprios de sua realidade social sejam valorizados, como desenvolvido por Sidnei Pimentel (1997) quando aborda a festa do peão boiadeiro em Pirajuba. Nesse evento, o autor percebe o resgate da tradição pastoril brasileira através da resignificação e revalorização da categoria *sertão*.

Após fazer a travessia do rio das Velhas, via fluvial da penetração bandeirante para o interior do território onde se explorou o ouro, algumas centenas de quilômetros depois de ultrapassar Corinto, que se enuncia como o *portal do sertão*, aos poucos a visão do viajante vai sendo limitada à direita pelas elevações da serra do Espinhaço que passam a cortar transversalmente a porção norte do território de Minas Gerais. Ao ultrapassar o perímetro urbano da cidade de Augusto de Lima, aos poucos se vê ao longe, à esquerda, as elevações de um braço da serra Geral, que regionalmente é denominada serra do Cabral. No encontro dessas duas cadeias de montanhas, divisor de águas entre o rio das Velhas e rio Jequitáí, há um vão, através do qual a rodovia continua a sua trajetória retilínea e plana. Nessa área, Manuel Nunes Viana, o líder emboaba, implantou sua segunda fazenda Tabua (Pires, 1979), local propício para o controle das tropas e boiadas que se dirigiam às minas e para barrar a penetração das milícias da administração colonial vindas da região onde se fundou a cidade de Diamantina. A primeira fazenda Tabua situava-se no vale do rio Carinhanha, na divisa dos municípios de Manga em Minas Gerais e Carinhanha na Bahia. Tendo se instalado aí primeiramente, depois deslocou-se para a região da bacia do rio Jequitáí para exercer seu poder como procurador da Casa da Ponte e poder cobrar os numerários dos arrendatários das terras dessa sesmaria em seu trânsito comercial para a região das minas.

Transitando por essa região, permite colocar o leitor em contato com tempos justapostos no percurso narrativo, seja o tempo ficcional, pela citação de textos de Guimarães Rosa, seja pelas vozes de atores históricos que atuaram no passado mineiro, seja pelo tempo etnográfico. Do ponto de vista histórico, podemos atualizar a compreensão da história inicial de Minas Gerais, quando dos conflitos que muito assustaram o Conde de Assumar. Para ele, na Capitania sob sua governança,

“os dias nunca amanhecem serenos: o ar é um nublado perpétuo: tudo é frio naquele país, menos o vício, que está ardendo sempre. Eu, contudo, reparando com mais atenção na antiga e continuada sucessão de perturbações, que nela se vêem, acrescentando que a terra parece que evapora tumultos: a água exala motins: o ouro troca desaforos: destilam liberdades o ares: vomitam insolências as nuvens: influem desordens os astros: o clima é tumba da paz e berço da rebelião: a natureza inquieta consigo, e amotinada lá por dentro, é como no inferno”¹⁵.

Do ponto de vista ficcional, o percurso por essa área da região pastoril é propício a que venha à mente do *flâneur* o périplo de Riobaldo e Zé Bebelo, que nessa área dividiu o seu bando de jagunços em dois pelotões, como descrito por Guimarães Rosa. Enquanto um contornava a serra do Cabral para alcançar as margens do rio São Francisco pela bacia do rio das Velhas, o outro penetrava o norte de Minas pela bacia do rio Jequitaiá. Nas elevações dessas serras, Zé Bebelo realiza pela primeira vez o gesto e o discurso que materializam seu projeto político, sendo por isso entendido por seus inimigos jagunços como alguém que vem “desnortear, desencaminhar os sertanejos de seu costume velho de lei” (1986: 227). Seu gesto é sempre acompanhado de uma fala, onde diz por três vezes, “norte de Minas!”, como que agregando o território sertanejo ao território mineiro. Seu gesto se constitui em discurso fundante de uma realidade nova, agregadora da sociedade sertaneja à sociedade mineira, como quer Vasconcelos (1968, 114) ao afirmar que Guimarães Rosa recriou Minas não pela exclusão de partes, mas pelo acentuar de uma delas, a mais excluída das partes, ou seja o norte de Minas. Através dessa estratégia, para esse autor, o romancista sertanejo ao acentuar as especificidades da sociedade pastoril, utilizando-a como um exemplo extremo, recriou Minas quase superando-a, mas nela contida.

J. Austin (1997) demonstra em seu argumento lingüístico *como fazer coisas com as palavras* que estas ao serem enunciadas pelo sujeito do discurso, podem concretizar algo por sua ação, já

¹⁵ Carta do Conde de Assumar ao Rei, citada em Villalta (1998: 68).

que performativamente dão concretude ao algo que foi dito¹⁶. Nessa perspectiva, podemos ver na enunciação de Zé Bebelo, ao subir às elevações que encontra em seu périplo pelo sertão que seu discurso e seu gesto são sempre agregadores do norte de Minas ao território e à sociedade mineira. Gesto e discurso são secundados por aquele realizado em cada povoação sertaneja que encontra em suas andanças pelo sertão: atira para o ar e grita, viva a lei!. Assim, ficcionalmente, esse chefe jagunço vai transformando o espaço vazio do sertão em um espaço estriado. Para melhor compreensão do processo de incorporação do sertão, afeto ao imaginário social, vide Marco Paulo Schettino (1995). E para compreender o projeto político de Zé Bebelo e os dos outros chefes dos bandos de jagunços veja Heloísa Starling (1999).

Gilles Deleuze e Felix Guattari (1988, 359 e passim) desenvolvem a idéia de que os espaços são estriados ou vazios. Quando medido para ser ocupado, passa por codificação, pontuação, coordenação e organização, tornando-se um espaço métrico e pré-determinado. Um tal espaço, por ser orgânico, centrado, linearizado, simétrico e identificável em todas as suas partes, é representado a partir da gravidade e de suas paralelas verticais de força. O aparato de Estado é o principal controlador dos espaços estriados, característicos das organizações sociais submetidos aos órgãos de poder, à propriedade privada e à organização do trabalho. Oposto a esse espaço representativo da civilização, o espaço liso se ocupa sem medir, por ser aberto, não pré-determinado e não codificado. Caracteriza-se pela diversidade, heterogeneidade e descentramento e pela falta de um centro de referência. Sendo variável e descontrolado é exterior ao aparato de Estado, já que as organizações sociais onde ocorrem, conspiram contra o seu surgimento e enfatizam os mecanismos sociais preventivos à formação do Estado. Constitui-se como um espaço para a interação e a criação, para a existência de singularidades, pois nele as relações estabelecidas são múltiplas, entre vários pontos simultâneos. E Zé Bebelo, ficcionalmente intenta estriar o sertão.

Voltemos ao nosso itinerário territorial. Aos poucos as duas cadeias de elevações vão se distanciando uma da outra e o cenário se desvela novamente ilimitado, até vislumbrar no horizonte a chapada do Mocotó que separa as cidades de Bocaiúva e Montes Claros, “o chapadão, no pardo, é igual, igual – a muita gente ele entristece; mas eu já nasci gostando dele”(Guimarães Rosa, 1986: 23). Olhando o cinza da chapada, ouço Gal Costa anunciando

¹⁶ Para Austin, palavras são atos e sendo referenciais, fazem coisas no momento de sua enunciação. Para a locução performativa, o autor distingue a locução performativa por sua força ilocucionária, do enunciado referencial que distintamente possui força locucionária. Para os efeitos não-antecipados de uma ação o autor os considera

pelo som do carro, que “eu venho do sol, a vida inteira no sol, é triste não ter o azul todo dia, a nos alegrar, nossa energia solar irá nos iluminar o caminho”, por meio de sua voz o viajante saindo dos horizontes limitados e escuros da região das minas gerais desanuvia suas emoções ante o horizonte iluminado. A paisagem pastoril possui plasticidade e luminosidade próprias em cujos amplos horizontes “o homem corre e o pensamento voa” (Teixeira: 1975, 85). Ou como construída metaforicamente como mar por Ciro dos Anjos em uma viagem pelo território baiano, “quando o caminho apanha a crista das chapadas, amplas perspectivas se rasgam, escalonadas em ondulações que vão cambiando do verde para o azul, até se diluírem na fímbria. Tem-se a impressão do mar” (1963, 218).

Definitivamente, então, se está no espaço onde os chamados baianos se localizam. O viajante corta longitudinalmente o perímetro urbano de Bocaiúva, cidade onde a religiosidade sertaneja é também vivenciada, no culto ao Senhor do Bonfim. Durante sua festa no mês de julho, milhares de pessoas se deslocam de suas localidades até a sua igreja para prestar-lhe homenagens e pagarem promessas pelas graças alcançadas. Ao se aproximar de Montes Claros, a paisagem novamente se abre para uma visão ainda mais ampla, o vale do rio Verde Grande, chamado pelos membros da bandeira de Mathias Cardoso de região da Jaíba devido à formação florestal vigorosa que aí existiu.

Montes Claros, maior cidade e centro polarizador do norte de Minas, é um aglomerado urbano que congrega moradores migrados de localidades dispersas pela região e no principal centro cultural, educacional, econômico, político e de serviços para os norte mineiros e baianos da região sul da Bahia. De um simples entreposto comercial no período colonial, a partir dos anos 1870 transformou-se no pólo central da região baiana, que foi reforçado nos anos 1920 com a implantação de estrada de ferro e nos anos 1960 com a anexação do norte de Minas à área de atuação da Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE). Os investimentos implementados com recursos federais realizaram efetivamente a ruptura do *isolamento* a que até então a região fora mantida, apesar do *esquecimento* permanecer como norma na relação do governo estadual com a população local. Desde então, os organismos estaduais e federais, financiados com recursos nacionais, foram aí implantados com a adoção de política de descentralização das ações governamentais. Montes Claros, contemporaneamente, assumiu então o papel de capital do norte de Minas, que já fora prerrogativa de Matias Cardoso, na

perlocucionário. Maiores considerações sobre essa perspectiva desenvolvida por Austin, serão tratadas quando analiso festas como rituais em Mariana e Matias Cardoso.

gesta dos *currais da Bahia*, depois tendo passado para São Romão no Século XVIII e em seguida para Januária, até que em 1870, a considerada capital baiana atual começa a emergir no cenário regional como seu pólo principal.

Localizada no alto rio Verde Grande, seu cenário urbano abre-se numa ampla visão da porção inicial da bacia do mesmo rio, que em seus quase quinhentos quilômetros de extensão, era coberto por uma vegetação de caatinga arbórea, denominada de Jaíba. Essa denominação em tupi significa água podre, água ruim ou brenhas do mato e propícia à proliferação de doenças tropicais, como a malária. Em toda sua extensão, apesar dos poucos cursos de água que a cortam, existem milhares de lagoas formadas pela sedimentação de dolinas, regionalmente chamadas de furados. Em torno delas, desde antes da penetração de baianos e paulista no território regional no século XVII, negros fugidos de diversas partes do Brasil, instituíram um território negro, que tornou-se branco após os anos 1960, no processo de expansão da fronteira agrícola viabilizada com recursos do Governo Federal através da SUDENE. Aí existiu invisibilizado um campo negro¹⁷, como postulei em meu trabalho sobre a comunidade negra de Brejo dos Crioulos que é reconhecida regionalmente como um dos quilombos mais antigos dessa área (Costa, 1999), e desenvolvido mostrando que a ênfase na metodologia antropológica permite desvelar realidades invisibilizadas (Costa, 2002).

Percorrendo as rodovias que estriam o território norte mineiro, Br-251, MG-122 e MG-401, a bacia do rio Verde Grande vai sendo palmilhada, ao mesmo tempo em que uma visão ampla do cenário continua sendo o que marca o nosso trânsito até Matias Cardoso. Guimarães Rosa ao descrever o périplo de Riobaldo para levar recado de um chefe a outro, informa a invisibilidade das comunidades negras da região da Jaíba e ao mesmo tempo o projeto civilizatório da elite brasileira para a ocupação do sertão, até então, não-branco (Costa Silva, 1998): “na Jaíba, até à Serra Branca, *brabas terras vazias do Rio Verde-Grande*” (Guimarães Rosa, 1986: 53, grifos meus). Nesse percurso, atualmente, não se consegue perceber ter sido uma área de ocupação negra pelas presença de imensas fazendas de criação de gado. Ela só foi viável ao branco com a implantação de rede ferroviária a partir dos anos 1940 e com o combate à malária a partir do Governo Dutra nos anos 1950.

¹⁷ A noção de campo negro foi cunhada por Flávio Gomes (1996) para dar conta da interação dos quilombos e mocambos com o mundo branco circundante. Eram espaços complexos e originais de lutas, havendo interação entre as comunidades negras e as comunidades brancas, que eram supridas com os produtos produzidos e comercializados pelos negros aquilombados.

As atuais cidades dessa área somente passaram a ter existência, em decorrência dessas duas ações governamentais que transformaram terras devolutas sem nenhum valor para o branco, em terras com valor mercantil, apropriadas por membros das oligarquias rurais do norte de Minas a partir dos anos 1960. Os conflitos entre fazendeiros e comunidades negras aí verificados, levaram a que milhares de pessoas negras migrassem para outras localidades, fugindo da violência com que médicos, dentistas e políticos - em seus projetos pessoais de afazendarem-se - arrancaram-lhes as terras, até mesmo com o artifício da venda forçada. As placas que anunciam as povoações nas cercanias da rodovia informam para os conhecedores da história regional essas localidades negras: Burarama, Quem-Quem, Lagoa Grande, Maromba, Barreiro do Rio Verde, Barreiro da Raiz, Gameleira, Cachoeirinha, Gado Bravo, dentre outras. Os nomes das localidades também enunciam, em seu campo semântico, a atividade pastoril como fundante da região.

Interessante observar que os negros brasileiros ainda não tomaram conhecimento da Jaíba como um “lugar de memória”¹⁸ negra, pois ainda não se procedeu à desinvisibilização de sua realidade histórica. Este é um processo ainda incipiente e que vem emergindo no cenário nacional. Neste sentido, um descendente dos negros da Jaíba, cujos parentes perderam a terra no processo de modernização da estrutura produtiva regional, aproveitando a sua visibilidade nacional durante um jogo entre o Flamengo e o São Caetano em 2003, televisionado para todo o país, ao fazer um gol contra o time carioca ergueu a camisa do time paulista em que joga e mostrou para todos que ele é “100% Jaíba (MG)”. Algumas comunidades rurais negras do território jaibano começam a requer o reconhecimento como “comunidade remanescente de quilombo” como proposto pelo Art. 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988, como a comunidade de Brejo dos Crioulos na divisa dos municípios de São João da Pontoe e Varzelândia e a comunidade d’os Gurutubanos na divisa de diversos municípios ao norte do vale do rio Verde Grande e seu afluente rio Gurutuba.

Essa parte do território brasileiro foi vista por seus moradores como um *mundão sem cancelas*, pois a ausência de cercas e cancelas não escondia a multiplicidade de relações, de interações e de criação de singularidades sociais. Os limites entre a terra de um sertanejo e outro ou de uma comunidade e outra eram dados por trilhas no interior da mata, cursos d’água, árvores

¹⁸ A noção de lugar de memória foi desenvolvida por historiadores franceses coordenado por Pierre Nora (1997) e é utilizado por mim no capítulo IV para analisar os patrimônios memoriais de Minas Gerais e do norte de Minas que distintos fornecem o material histórico e simbólico para a construção de identidades coletivas discretas, ainda que articuladas pelo processo de englobamento do contrário.

específicas, áreas comuns e outros elementos sociais ou geográficos, como descrito nas crônicas de João Balaio (1978), cada um demarcava o território de alguém ou de alguma comunidade. O sertão como um espaço liso, como argumenta Schettino (1995), é uma visão decorrente muito mais da perspectiva inerente ao projeto civilizatório português e da elite brasileira para a ocupação desse mesmo sertão do que da perspectiva dos sertanejos. O sertão médio sanfranciscano atualmente constitui-se como um espaço estriado em camadas, cuja ocupação nos remete à narrativa da liberdade dos quilombolas, do aprisionamento dos indígenas e conseqüente extermínio de suas sociedades, da interpenetração de culturas díspares e de projetos civilizatórios opostos e da resistência negra na luta por seu território, quando da expansão da fronteira agrícola. Diante disso, ele pode ser metaforizado como um bolo, cuja cobertura com confeitos – as fazendas com muito pasto e pouco gado e os projetos de irrigação financiados com recursos públicos - esconde as diversas formas de ocupação historicamente dadas antes da valorização mercantil da terra.

Voltando à rodovia que percorro até Matias Cardoso, algumas centenas de quilômetros depois de Montes Claros chega-se a Janaúba. Essa cidade tem sua origem vinculada a uma grande gameleira, sob a qual os negros de diversas comunidades da mata da Jaíba faziam escambos, trocando entre si os produtos trazidos por outros negros e que comercializavam com os brancos de São José do Gurutuba à sombra da frondosa árvore para onde acorriam objetivando suprir suas necessidades de alguns produtos agrícolas. A partir da implantação do Projeto Irrigado do Gurutuba¹⁹, essa cidade tornou-se uma importante centro regional. Para a implantação desse projeto pelo governo federal através da Companhia de Desenvolvimento do Vale do São Francisco (CODEVASF), os negros gurutubanos foram desalojados com pagamentos irrisórios por suas terras ancestralmente ocupadas, mudando-se para áreas próximas, transformada em periferia da cidade construída a partir de 1940 em suas terras. São reconhecidos na historiografia oficial mineira como um dos dois quilombos do norte de Minas, o outro fica em Brejo do Amparo no município de Januária, na margem oposta do rio São Francisco. Tal registro é encontrado em Carlos Guimarães e C. Mendonça no seu levantamento sobre os quilombos de Minas Gerais (1997), realizado a partir de documentação existente no Arquivo Público Mineiro, um dos lugares sacralizado e sacralizador da memória

¹⁹ Projeto implantado pela CODEVASF com recursos do governo federal na margem esquerda do rio Gurutuba. A terra mercantilizada foi distribuída em áreas médias e micro-empresariais para membros da classe média regional com algum poder político para fazer gestão junto ao órgão e em pequenas áreas para agricultores familiares.

mineira onde o *esquecimento* do norte de Minas pode ser apreendido. Essa constatação é posta por Maria Elisa Solá quando caracteriza as ruínas de Mocambinho (MG) e discute a história norte mineira, quando afirma que

“pouco se conhece ainda sobre o passado da região norte do Estado... Poucos livros tratam o tema em questão, sendo que a maioria das informações encontra-se em documentos depositados nos arquivos públicos da Capital e dos municípios, ou ainda na mão de particulares. Por outro lado, durante o período colonial o problema se agrava, visto que o norte mineiro pertenceu às Capitâneas de Pernambuco e BahiaPortanto, faz-se necessário realizar pesquisas fora de nosso Estado para reunir informações objetivando a compreensão do passado da região norte mineira e dos primórdios da formação social de Minas Gerais” (s/d: 2).

Utilizando de simbologias regionais, quero desvelar ao leitor, a possibilidade de construção das fantasmagorias vinculadas ao passado evidenciada nos fluxos precognitivos de associações e lembranças que fluem na viagem. Isto torna possível entender mais profundamente o panorama em observação. As informações históricas sobre a sociedade pastoril norte mineira foram buscadas em lugares díspares. Soltas em diversos locais, tais como Arquivos Públicos Mineiro, Baiano e Pernambucano ou pinceladas em obras da historiografia brasileira, principalmente aquelas escritas por paulistas no primeiro quartel do século XX, tais informações têm que ser campeadas para estarem juntas e darem sentido ao passado regional. Como gado solto no campo, cabe ao vaqueiro que as campeia, a labuta ferrenha de juntá-las em um curral ou em uma única manga. Não há aqui guias turísticos, placas informativas, monumentos ou cartazes enunciando, ao primeiro contato, os fatos históricos da sociedade pastoril. Há que se embrenhar no cipoal de informações desconexas e juntá-las para dar um mínimo de sentido ao passado “esquecido” da história regional²⁰. Como não pretendo organizar uma narrativa histórica, deixo emergir o resultado de anos de estudo da realidade regional por meio dos fluxos de associações e lembranças.

Continuando a viagem para Matias Cardoso, deve-se tomar a rodovia MG-401 que se dirige até as margens do rio São Francisco em frente à cidade de Manga. Percorrendo parte da malha urbana janaubense, o viajante se depara com a miserabilização vivida pelos moradores da periferia da cidade e depois continua a percorrer glebas e mais glebas transformadas em imensas fazendas para criação de gado. Após ultrapassar à direita da rodovia a serra do

²⁰ Como já informado na introdução, para Bhabha (1998) é necessário prestar atenção às categorias utilizadas pelos grupos subalternos, pois elas são construídas a partir de gramática que desvela a dominação. No norte de Minas é recorrente referir-se à situação de cada localidade e da região como tendo sido “esquecida” por Minas Gerais. O que se quer enunciar com esta categoria é a exclusão regional de *Minas Gerais*.

Sabonetel, uma elevação de rochas, solta como um barco em meio às ondas do mar, chega-se a atual Verdelândia. Este município teve sua origem na povoação negra de Cachoeirinha, cujos moradores nos anos 1960 sofreram a ação de grileiros de terra que procuravam expulsar numerosas famílias negras que aí viviam por mais de duzentos anos, tendo resistido até mesmo com a morte de alguns e a repressão da polícia militar (Sônia Santos: s/d). Esse conflito é lembrado ao viajante por uma bandeira vermelha desfraldada ao vento na beira da estrada em frente à avenida que penetra no interior do perímetro dessa cidade: “aos mártires de Cachoeirinha, nosso reconhecimento”. Ela foi aí colocada pela Liga Operária Camponesa que atualmente vem realizando invasões de fazendas em todo o norte de Minas, com o apoio de milhares de trabalhadores rurais, principalmente negros, que perderam as terras de seus ancestrais, quando da expansão interna da fronteira agrícola, nesse período.

Sempre percorrendo um cenário que possibilita ampla visão e ocupado por imensas fazendas de criação de gado, solta nos pastos, o viajante atravessa longitudinalmente a cidade de Jaíba, cindida em sua malha urbana pelo leito do rio Verde Grande. Desde a implantação do Projeto de Irrigação da Jaíba²¹, duas pequenas povoações negras pertencentes a dois municípios diferenciados, Janaúba e Monte Azul, viram seu território receber cada vez mais, um número maior de pessoas que aí passaram a se fixar, até se conectarem em um único aglomerado urbano, dando origem à atual cidade que aí existe.

Ao chegar à área onde se encontra instalado o projeto de irrigação, cuja implantação foi financiada pelo Banco Mundial desde os anos 1970, a rodovia até então asfaltada, torna-se uma estrada de terra em péssimas condições de tráfego. Por quarenta e sete quilômetros, em meio a nuvens de poeira e sacolejos pelos buracos existentes na pista, penetramos no espaço onde resta uma pequena área da outrora imensa e exuberante mata da Jaíba, até chegar à cidade de Matias Cardoso, primeiro local no território de Minas Gerais onde o homem branco se fixou (Taunay: 1948).

Ao longo da estrada, Matias Cardoso apenas se anuncia como um destino a alcançar, sem nenhuma qualificação. A ausência de um ícone destacado ou de uma experiência identitária unificadora apontam para uma diversificação de experiências vividas pela população desse município. Devem ser tantas coisas diversas que aí estão que nenhuma merece ser elevada à condição de aglutinadora da experiência vivenciada. O não destacar nenhuma experiência ou

qualquer trajetória, para mostrá-la como marcadora da história local seria enfatizar a diversidade existente. Sendo assim, essa é a questão fundamental a ser investigada na *flânerie* e na pesquisa de campo. Nenhuma informação para o viajante, que como um *flâneur* é levado ao encontro de fantasmagorias do passado que devem emergir ante a sua visão dos espaços observados. Campeado na investigação em vários lugares, o passado nos fala permanentemente do tempo das bandeiras e das lutas dos proto-baianeiros com indígenas, negros aquilombados e a administração colonial, ou da existência de uma igreja, primeiro templo a ser construído em Minas Gerais, no tempo dos *currais da Bahia*. E que durante os rituais das semanas santas congregavam baianos e paulistas, os criadores de gado formadores do norte de Minas, que acorriam de suas fazendas a centenas de quilômetros, para aí se congregarem. Nem anuncia que a sociedade pastoril teve ali, em território mineiro, o seu berço de onde se espalhou pela bacia do rio São Francisco, até atingir outras regiões como a triângulina e mesmo o território goiano, conforme nos diz Guimarães Rosa (1978, 102). O matiense não vê em sua trajetória algo que defina sua experiência identitária, a não ser a pluralidade de vivências recorrentes, sempre em processo.

Saindo da interioridade das reflexões, ao olhar para a frente, a cidade aparece ante a vista do viajante algumas dezenas de metros antes de penetrar na avenida Machado de Assis. Ela é circundada pelo rio São Francisco do lado oeste e por mata nativa e bananeiras, principal produto agrícola do município atualmente. Após passar por um cemitério cercado com muro de pedras, ante minha visão, aparece a enorme igreja colonial. Para poder apreciá-la o etnógrafo que aí chega, para seu trabalho de campo, desce para a praça Cônego Maurício passando em frente à Escola Estadual Dom Bosco e, pára um tempo olhando a arquitetura do templo. Sua aparência externa é bastante diferenciada das igrejas barrocas da região das minas, devido a seu estilo jesuítico. Nas portas das casas muitas pessoas estão conversando em pequenos grupos. Assim como nos bares. Imediatamente salta aos olhos que a grande maioria da população é negra, com pouquíssimas pessoas brancas, misturadas sem nenhuma segregação aparente nas rodas de conversas.

O conjunto da praça é heterogêneo. Além do templo católico, há um sobrado e diversas casas residenciais e comerciais em variados estilos que demarcam temporalidades diferenciadas. Há casas com diversos padrões arquitetônicos: o típico sertanejo de construções de enchimento,

²¹ Este projeto financiado pelo Banco Mundial e pelo governo japonês foi implantado pela CODEVAF e Fundação e visava colonizar e irrigar cem mil hectares a serem distribuídos para grandes, médios e micro

padrão habitação popular das grandes cidades, casas coloniais baianas e neocoloniais. Não há na paisagem da cidade uma ruptura brusca entre um estilo e outro, eles se misturam, formando um cenário variado. Esse mosaico arquitetônico coloca a vista a ausência de sacralidade, no sentido dado por Emile Durkheim (1996), de qualquer um dos aspectos que lhe é inerente, já que ele mostra que tudo vai se aglutinando com seu valor. Há no cenário urbano de Matias Cardoso, a valorização do diferente. As diferenças não se chocam, apenas se aglutinam para dar ao conjunto sua especificidade, como metáfora de uma diversidade vivida.

Essa diversidade de temporalidades arquitetônicas remete, ainda, à discussão sobre o tempo da fronteira onde ela é “a um só tempo, um lugar de descoberta do outro e de desencontro... desencontro de temporalidades históricas, pois cada um desses grupos está situado diversamente no tempo da História” (José de Souza Martins, 1996: 27). Para esse autor, o que marca a existência de fronteiras é o permanente conflito entre grupos que se encontram e se desencontram. Matias Cardoso, sendo uma sociedade em fronteira, parece demonstrar que o encontro de temporalidades históricas vivenciadas pelos grupos sociais que aí vivem, não é necessariamente conflituoso. Isto não quer dizer que não haja conflitos de alguma espécie entre tais grupos, mas que temporalidades diversas se amalgamam formando uma *bricolage* temporal e que se materializa nos padrões arquitetônicos que compõem a paisagem urbana da cidade. Como já mencionamos, ela é uma metáfora da diversidade vivida. O amalgamar de temporalidades nessa sociedade pode ainda ser compreendido em outras dimensões da vida social matiense, o que poderá ser apreendido pelo leitor no capítulo em que apresento a narrativa etnográfica de Matias Cardoso.

Ao seguir o seu percurso urbano em três de junho de dois mil e um, o neo-morador passa em frente à primeira igreja construída em território de Minas Gerais e continua a avançar. Quando chega ao final da cidade, que é bastante pequena, retorna pela mesma avenida Getúlio Vargas e pára em frente ao bar e restaurante Dallas, onde toma uma refeição. A visão da igreja de Matias Cardoso traz à lembrança, por um momento, o comentário de Burton (1977: 220) quando por aí passou, ela é “um *delubrum mirae magnitudinis*, que goza de grande fama”. Ela é realmente uma visão de deslumbrante magnitude, enorme, um sinal que demonstra o poderio econômico que os criadores de gado dos *currais da Bahia* gozaram no início de formação da sociedade local e regional. Passa à mente do etnógrafo, também, as denominações de ruas, avenidas e praças de Matias Cardoso, que homenageiam escritores e políticos brasileiros que nada fizeram de

empresários e agricultores familiares. Ainda não se encontra plenamente implantado.

especial para a cidade. Há, após a emancipação em 1992, denominações que homenageiam pessoas locais.

O viajante após instalar-se, dirige-se às margens do rio São Francisco para olhá-lo e sua presença chama a atenção por entre as ruas que nele terminam e que marca de forma indelével a história, a cultura e a identidade regional. E para relaxar um pouco depois de uma longa viagem, mergulha em suas plácidas águas. Em seguida retorna à praça e adentra à igreja que estava aberta. Apesar de sua simplicidade, ela é de uma beleza diferenciada, por seu estilo jesuítico, única em Minas Gerais. Os altares são bastante simples, assim como a pintura existente. Nas duas laterais há arcos externos, que lembram um pouco a arquitetura moura. Há um adro circundando o templo, com colunas bastante altas. Para se entrar na igreja tem-se que subir uns poucos degraus e atravessar o adro. Após olhar todo o templo, o etnógrafo retorna à praça e percorre o seu olhar sobre um sobrado aí existente. Esse sobrado, segundo a memória social nativa, pertenceu a Januário, filho de Mathias Cardoso de Almeida, o chefe da bandeira que junto com seu grupo se fixou na região.

Procurando um local para observar o movimento da cidade, o viajante entra no Brother's Bar, por situar-se em frente à igreja e ser um ponto central na avenida que ladeia a praça. As pessoas ao entrarem cumprimentam-no. Há curiosidade das pessoas em saber quem é, iniciam conversação sobre a vida na cidade, sobre o trabalho que veio realizar e sobre os eventos que movimentam Matias Cardoso. A forma de falar é de uma melódiosidade *cantabili*, “não falavam mole, como os do centro, nem assurdado remancheando feito os do Alto-Oeste. Falavam limpo denso. Eram diversos. Povo alegre, ressecado”(Guimarães Rosa, 1984, 169). Esse modo de falar se constitui o mais importante diacrítico que possibilita aos mineiros nomear a população norte mineira como baianeira, contrastivamente informando-lhe sua identidade. Frente ao neo-morador continuaram a passar pela rua pessoas negras e uma ou outra branca. Olhando as pessoas sentadas, em momento de intenso calor, sob árvores e nas portas de suas casas, percebe-se que não existe nenhuma espacialização segregacionista, seja vinculada à cor ou à condição social e nem mesmo à afiliação partidária que cinde a população local em duas correntes políticas, uma de apoio ao prefeito e outra que lhe é contrária.

Nos matienses chama a atenção o contato aberto e franco que têm com quem chega à cidade, o estabelecimento de conversação com os habitantes de Matias Cardoso jorra em longos fluxos de perguntas e respostas entre gargalhadas a partir de pequenos detalhes, que nos fazem

lembrar a afirmação de um memorialista regional, para ele, a “nossa Minas baiana de homens palradores, comunicativos” (Teixeira: 1975, 85). Há também que considerar a concepção da alteridade em uma e outra cidade, perspectiva que é tratada no capítulo em que discuto as representações de si e do outro, e que engendra no marianense e no matiense possibilidades diferenciadas de estabelecimento de comunicação com quem chega.

No amplo panorama percorrido entre Belo Horizonte e Matias Cardoso, trago à mente do leitor o que deixou marcas enquanto transitava por toda a sua extensão. Visto como níveis diferenciados de uma dada realidade social e que se apresentam como lembranças fantasmagóricas. Em primeiro lugar, a vinculação do ambiente à representação paisagística do sertão e não das minas. Em segundo lugar, os acontecimentos ocorridos no passado dessa região não se constituem em instrumento de afirmação regional ou identitária, aqui o presente e o futuro marcam essa realidade social. Para compreender as camadas que compõem o passado, foi preciso estabelecer conversações com intelectuais nativos e campear memórias narradas em diversas localidades que falam de perdas, assassinatos e diásporas. E a partir daí debruçar-se sobre a historiografia, duvidando das afirmações recorrentes que informam e conformam sobremaneira a realidade social vinculada à atividade mineradora, constitutiva do nós mineiro construído. Essas camadas fantasmagóricas do passado falam da atividade pastoril; dos confrontos dos criadores de gado com a administração colonial fixada na região mineradora, para continuarem a pertencer à Capitania da Bahia; do *isolamento* a que a região foi jogada após a derrota dos proto-baianeiros nos *motins do sertão*; do *esquecimento* a que a história regional foi conduzida na construção da historiografia mineira. E do distanciamento entre a sociedade mineira e a sociedade baiana, só diminuído, num primeiro momento, a partir de 1840 com o início da diáspora dos mineiros com o fim do ouro; num segundo momento, após a construção da ideologia da mineiridade na primeira metade do século XX, que hierarquizou as identidades culturais existentes em Minas Gerais. E, finalmente, após os investimentos que o governo federal realizou na região a partir dos anos 1960, como parte da área de atuação da SUDENE, propiciando a modernização da atividade econômica regional (Marcos Fábio Oliveira: 2000). Num nível ainda mais fantasmagórico, a igualdade, teórica e prática da sociedade sertaneja (Burton: 1977, 202), a ocupação negra de parte do território regional, as temporalidades diferenciadas, a diversidade como valor moral e a absorção do estrangeiro no interior da vida social.

Em todo o percurso observa-se um panorama onde há o predomínio de chapadas na paisagem, entre as quais e sobre as quais, a sociedade sertaneja instituiu um modo de vida diferenciado do *modus vivendi* mineiro. Este possibilitou a intelectuais brasileiros mostrar o sertão como o cerne da nacionalidade (Cunha: 2000), ou como diz Luiz Tarlei Aragão (2000) sobre o norte de Minas, ser a placa tectônica onde os projetos civilizatórios nordestino e paulista se chocaram e criaram uma cultura específica, cujo substrato possibilita à população regional portar uma identidade própria diferenciada, nem paulista nem baiana e nem mineira. É que em Minas Gerais é chamada de baianeira.

Ao observar a cidade e as pessoas que transitaram pela praça central e em todo o cenário urbano matiense, na perspectiva da *flânerie*, pude ver na aparência da cidade, a mistura de estilos arquitetônicos e de temporalidades, a receptividade das pessoas para quem, como o etnógrafo, chega à cidade e a versatilidade sempre hilariante em suas conversações.

Revelações

Neste capítulo, tratando a paisagem de Minas Gerais foi necessário trabalhar a cena em dois planos. No primeiro, olhá-la como um extenso panorama procurando vê-la sem disfarces, prestando atenção ao tipo de atuação das pessoas que nela transitam e apreender e estranhar suas especificidades sociais, individuais, culturais e identitárias. Nesse sentido, como procurei narrar, sob o sentido unívoco da imagem de alterosa de Minas, unificada e assim formadora e informadora de imagem mental, há realidades que se sobrepõem no cenário percorrido.

Ao se afastar das fraldas da serra do Espinhaço e de seus picos que foram fixados como a paisagem mineira, o cenário aos poucos deixa de ser montanhoso e *locus* da exploração aurífera e passa a apresentar-se como uma seqüência de chapadas “aonde tanto boi berra” (Guimarães Rosa, 1986: 22). Sob o disfarce de alterosas, descortinam-se dois cenários que falam de realidades históricas distintas, culturas diferenciadas e identidades díspares e opostas, subsumidas pelo discurso da mineiridade que inventou *Minas Gerais*. A mineiridade constitui-se um construção discursiva hegemônica disseminada no estado e no Brasil versando sobre a região do ouro, a inconfidência em Vila Rica e a existência do barroco como aquilo que conforma a especificidade de Minas Gerais na sociedade brasileira. Há, ainda, sob o disfarce do mineiro, esse sujeito ensimesmado, soturno, reflexivo, outro sujeito, o baiano que se apresenta oposto àquele que é tido como o da gema, um sujeito aberto, franco, extrovertido,

agindo por rompantes e que dá uma boiada para entrar na briga, e se a perder lança-se na violência que tem marcado historicamente as relações entre disputantes na região baiana.

Mesmos os construtores do discurso da mineiridade não puderam negar a existência de duas realidades sociais distintas, como afirmado por Vasconcellos em seu ensaio de caracterização da mineiridade. Para ele “é indispensável distinguir as Minas, *das* Gerais; os mineiros dos *geralistas*. São duas mentalidades absolutamente diversas, duas épocas, duas formações históricas diferentes, duas áreas geográficas. Agora, sim, aparece o contraste: a montanha e o campo” (1968: 193, grifos meus). Apesar de querer exprimir o contraste entre *minas* e *gerais*, o autor replica a segunda parte do nome do estado sobre a primeira. Quando o mineiro diz *as/das/nas gerais*, ele faz referência às minas que se distribuíam em amplo espaço nos vales da serra do Espinhaço e passaram a ser conhecidas desde o início da exploração aurífera como as *minas gerais* (Veiga: 1897). Entretanto, os campos que se estendem por ampla parte do território brasileiro e visto como partes da geografia do sertão, nunca foram conhecidos regionalmente como *as gerais*, mas *os gerais*, como nos informa Guimarães Rosa em correspondência a seu tradutor italiano. “Você sabe, desde grande parte de Minas Gerais, aparecem os ‘campos gerais’, ou os ‘gerais’ – paisagem geográfica que se estende, pelo Oeste da Bahia, e Goiás, até o Piauí e ao Maranhão (1993: 7).

Outra perspectiva afeita a esta questão refere-se à denominação identitária do mineiro. Nos primórdios da documentação colonial, os moradores da Capitania de São Paulo e Minas do Ouro e depois Capitania de Minas Gerais eram nomeados como sendo os *geralistas* (Veiga, 1897: 243) e só mais tarde chamados de *mineiros*. Os moradores *dos gerais*, por outro lado, são conhecidos regionalmente como os *geraizeiros* e não os *geralistas* (Donald Pierson, 1972). Denominações diferenciadas para povos diferenciados. Como podemos ver, o sociólogo da mineiridade, em seu ensaio quer afirmar a duplicidade de realidades sociais existentes em Minas Gerais, mas encontra impedimentos no campo semântico em que se encontra mergulhado e replica significados iguais para significantes distintos. Coisa muito comum entre os mineiros, cujo conhecimento de Minas se faz a partir das leituras disponibilizadas desde os primeiros bancos escolares e não da vivência direta das realidades díspares. Falar *as Minas* ou *as Gerais*, dessa forma, é falar de uma mesma realidade social que se contrasta com *os Gerais*.

O termo Minas Gerais, assim, se não replica significados sobre o mesmo significante, constitui-se uma denominação que traz em seu campo semântico a antinomia entre a sociedade que se dedicou à exploração aurífera – mineira – e a sociedade dedicada à criação de gado e que se

realizou nos campos gerais – a sertaneja e nela a norte mineira. Tanto a paisagem quanto as denominações das Minas e dos Gerais informam que a imagem una de Minas é resultante de uma invenção social, que alguns querem apenas mitológica (Arruda: 1999), mas que se constitui também em uma ideologia política que possibilitou a hegemonia da identidade vinculada às Minas sobre as demais, como uma ideologia abrangente, tal qual a fábula das três raças como discutida por Matta (1981). Como um sistema totalizado de idéias que interpenetra grande parte dos domínios da cultura, essa ideologia fornece as bases para o projeto político e social da elite mineira (Dulci, 1984), conciliando impulsos contraditórios dessa sociedade estadual, sem criar um plano para sua transformação profunda, tendo em vista compreendê-la como superior no concerto das sociedades estaduais brasileiras formadoras da nação. E assim, mantém diversas áreas do estado submetidas aos interesses das elites sul mineiras que têm ocupado o palácio da Liberdade, com um número restrito de famílias governamentais, excluindo notadamente os norte mineiros do acesso às transformações mais profundas ocorridas na sociedade mineira.

Voltemos à nossa análise dos planos da cena na perspectiva da *flânerie*. No segundo plano foi necessário observar a plasticidade e nela saltam aos olhos a instrumentalização dos sentidos colados às Minas. Construídos a partir da realidade da região mineradora, apresentam-se como diferenciados e diferenciadores dos sentidos vinculados aos Gerais, instrumentalizados para informar uma outra realidade que não se fecha no território mineiro, mas abre-se para o sertão. Internamente em Minas Gerais, às minas gerais valorizou-se a civilização do ouro, por sua cultura urbana e por sua identidade tornada hegemônica, aos currais da Bahia suas especificidades ao serem vinculadas à barbárie, à natureza e à poluição, pela mistura de culturas vivenciadas por sua situação de fronteira, propiciou sua desvalorização. Nesse grande sertão, em suas veredas emergem historicamente à cena uma realidade social, uma cultura e uma identidade singulares, que subsumida em *Minas Gerais* foram obliteradas nessa categoria de entendimento de mundo construída como ideologia hegemônica.

Podemos ao final de nossa viagem afirmar como Drummond que essa foi uma viagem de revelações. Na paisagem está inscrito o contraste das regiões que integram o estado de Minas Gerais e que em seu próprio nome informa o englobamento do contrário, pela elevação das minas gerais a nome da totalidade social. Minas Gerais replica na paisagem os sentidos da geografia da nação cindida em litoral e sertão. É o vínculo entre o seu berço civilizado e o seu berço selvagem que lhe confere a condição de síntese do país, conjugando sua realidade social

nos dois signos fundantes da geografia pátria. A articulação das realidades sociais das minas e dos gerais constitui-se o alicerce a partir do qual Minas Gerais é alçado a um dos patamares mais elevados da simbologia nacional, conforme discutido por Oliveira (1990). A imagem mental construída pelo pensamento social conformador do imaginário social brasileiro sintetiza poderosamente a civilização do ouro e a civilização do gado no signo *Minas Gerais*.

Entretanto, na interioridade de Minas Gerais, a região norte mineira, a parte mais preciosa do sertão como recriado ficcionalmente por Guimarães Rosa, foi banida para as margens da mineiridade desvalorizando-a, ao mesmo tempo em que realiza uma ruptura na síntese criada pelo pensamento social brasileiro. Se para o discurso nacional o sertão tem seus valores próprios e que fazem dele o cerne da nação como afirmado por Cunha (2000), no imaginário social mineiro a desvalorização do sertão norte mineiro propicia a criação de sentimentos de aversão para sua paisagem, para sua cultura e para a sua gente. A aversão expressa, por outro lado, a discriminação, a exclusão e a estigmatização e em nível mais profundo a antinomia entre as duas formações fundantes de Minas Gerais. O fortalecimento do simbolismo das minas gerais para os mineiros esvaziou o sertão norte mineiro de seu poder simbólico como construído no discurso nacional. E sua realidade social, cultural e paisagística transforma-se, para os mineiros, na fonte poluente da imagem de Minas.

Ter a região enunciada como poluidora de Minas Gerais tem levado cantores e poetas a posicionarem-se enfatizando a exclusão para possibilitar, por meio da negatividade enunciada, a emergência da valorização das coisas regionais, como faz Elthomar Santoro que desafia os norte mineiros em “Os Porcos” para que reajam à visão que os mineiros têm do norte de Minas:

O norte, desnorteado
O oriente, desorientado
O ocidente, acidentado
E o mal estar do norte do nosso estado
Onde a esperança já nasce morta
Numa usina de carniça sob nuvens de urubus.

Ao longo dessa tese as questões vinculadas ao lugar do norte de Minas em *Minas Gerais* vão sendo pontuadas até desaguar na discussão final a ser feita no último capítulo.

CAPÍTULO II
MARIANA,
BERÇO DA SOCIEDADE MINERADORA

Abordo nesta etnografia as relações, pensadas ou não com o norte de Minas, mas expressas na prática e discurso sociais ocorrentes em Mariana. Ao mesmo tempo, a atenção é centralizada naquilo que se constitui as jóias da coroa dessa sociedade, suas primazias, cujo sentido construído permite apreender a sua tradição como o fato social elevado à condição de idéia-força, capaz de possibilitar compreender o *ethos* e o *eidós* marianenses. Passo em seguida a construir minha interpretação sobre Mariana, sempre levando em consideração a relação da sociedade mineradora com a sociedade pastoril que juntas propiciaram a emergência da sociedade mineira. O foco da interpretação é posto na *tradição*, ou seja, em sua valorização ideológica, que compreendo ser o *fato social total* explicativo da vida social daquela que é enunciada como a sociedade mãe das minas, por meio dela analiso diversas dimensões da realidade social marianense.

A cena mineradora e marianense

Norteados pelo pico do Itacolomi, o paulista Salvador Furtado de Mendonça e sua bandeira aproximaram-se, em 16 de julho de 1696, das margens de um pequeno ribeirão num local a que denominaram Mata-Cavalos. Tendo encontrado ouro de aluvião no leito do rio, esse paulista ordenou a fixação de sua bandeira naquele logradouro e a celebração de uma missa em louvor à santa do dia pela descoberta daquilo que procurava e pelo qual lançara-se desde São Paulo pelo interior do país: o ouro. Nomeou o pequeno ribeirão homenageando Nossa Senhora do Carmo. Diz a tradição marianense, que nesse dia o Frei Gonçalves Lopes cumprindo as ordens do comandante da bandeira, ergueu um tosco altar encimado pela imagem de Nossa Senhora da Conceição e no seu sermão teria enunciado a seus pares bandeirantes que aquele local era a célula mater de uma grande civilização. Textualmente: *Urbs mea cellula mater*. Enunciação constante do brasão de armas do município, instituído em 1945 quando de sua elevação à condição de monumento histórico nacional.

Reconhecida a imensa potencialidade do depósito aurífero e ampliada a notícia dessa descoberta, assim como em diversos outros locais próximos, a região passa a ser conhecida como as minas gerais²². Uma grande quantidade de homens e mulheres acorrem em busca do

²² José Pedro Xavier da Veiga informa nas *Ephemerides Mineiras*, que a “expressão – minas gerais – aplicada a toda a capitania, empregava-se a princípio para designar somente a região dos actuais municípios de Ouro Preto e Mariana, onde eram mais *gerais* ou generalizadas as *minas*” (1897: 243, grifos do autor).

eldorado noticiado e dão início à sociedade mineradora que a partir daquele momento se funda no interior do Brasil Colônia.

Os distritos atuais que, junto com Mariana, constituem o território municipal, foram fundados no mesmo período da corrida de ouro verificado nessa região. Nas suas origens, seus fundadores mantiveram autonomia uns frente aos outros, até serem englobados politicamente quando da instituição da vila de Nossa Senhora do Carmo do Albuquerque em 1711. Vinculados à sede municipal, a autonomia se tornou relativa, mas os moradores de Antônio Pereira, Bandeirantes, Cachoeira do Brumado, Monsenhor Horta, Padre Viegas, Passagem e tantos outros pequenos povoados que formam a zona rural de Mariana, afirmam uma identidade própria, distinta da englobadora. No interior do município um passageiro, por exemplo, se vê como tal e não como marianense, mas fora da região se diz marianense e mineiro, quando distante de seu estado natal.

Mariana atualmente possui 46.565 habitantes, sendo que 38.599 vivem na sede do município e 7.966 vivem na sua zona rural num amplo território com 1.183 km² e está situada na zona Metalúrgica. Sua economia conjuga a exploração do minério de ferro por três companhias com a pecuária leiteira, comércio – atendimento das necessidades locais, dos distritos e de pequenas cidades próximas - e serviços - atendimento do turismo principalmente. Três companhias mineradoras foram implantadas a partir da década de 1970 e, atualmente, encontram-se fundidas em uma só, a Vale do Rio Doce. O desenvolvimento da mineração de ferro provocou imenso impacto na sociedade marianense, toda a parte nova da cidade foi acrescida à planta urbana local após a chegada dos empregados dessas mineradoras. Esse novo ciclo mineratório, exploração de ferro, atualizou um ditado popular marianense, que pesa sobre a cabeça de todos como uma ameaça permanente, velando o futuro dessa sociedade: *Minério só dá uma safra*, que será interpretado posteriormente. A administração da cidade, apesar do poder econômico estar na mão de pessoas não nascidas em Mariana e chamados de forâneos, ainda mantêm-se em mãos nativas, num jogo político faccionalista entre *direita* e *esquerda*, que em Mariana tem outro significado, diferenciado daquele que vincula a esquerda aos trabalhadores e a direita à burguesia e que, de certa forma vincula-se aos conservadores e aos liberais do período imperial. Os forâneos só passaram a ocupar postos políticos eletivos a partir de 1996, quando um sindicalista metalúrgico se elegeu para a Câmara Municipal. Na eleição de 2000, três marianenses adotivos foram eleitos vereadores e articulados à direita ou à esquerda, ajudam a compor o quadro legislativo local.

Muitas das atuais famílias tradicionais da cidade pouco representam na vida econômica do município, já que os mais altos salários estão nas mãos de forâneos que em Mariana ocupam cargos em empresas privadas e instituições públicas. Uma pesquisa do SEBRAE sobre o mercado de consumo na cidade demonstra que setenta por cento dos recursos financeiros que giram no município não se encontram na mão dos marianenses. Apegados ao passado, os nativos economicamente debilitados, ou não, vivem vinculados performaticamente a papéis marcados que passam de geração a geração. Isto não significa que a sociedade marianense é uma sociedade estática, outros papéis sociais que foram introduzidos na vida local são vivenciados por forâneos, mas os papéis herdados do passado, mantêm-se nas mesmas famílias, ainda que vividos atualmente distintamente da atuação dos pais, avós, bisavós e etc. As famílias tradicionalistas em sua maioria vivem do aluguel de imóveis legados por seus antepassados. Posteriormente ao discutir a concepção marianense do outro e as representações nativas sobre a cidade, trataremos novamente do aspecto vinculado aos papéis vivenciados.

Quando se trabalha numa cidade histórica que tem consciência do poder que o patrimônio material e imaterial lhe confere, como em Mariana, percebe-se nitidamente que o modo de ser do membro daquela coletividade é o resultado de forças poderosas que atuaram para moldar os membros daquela sociedade. No caso marianense, publicamente se reconhece que foi a ação do governo colonial e da Igreja Católica que juntos amalgamaram o *ethos* e o *eidos* dessa população, resultando disso um comportamento dissimulado, conservador, apegado ao passado e cauteloso na ação. No imaginário social local, de certa forma difundido pelas cidades mineiras escondidas entre montanhas como discutido em *O Homem e a Montanha* em que Torres (1944) afirma a situação geográfica influenciando a formação do chamado espírito mineiro. A psicologia é explicada por ele pela presença das montanhas a cercar às populações locais, pela paisagem, o mundo além. Nesse mesmo sentido credita-se às estradas a mesma influência, sinuosas, à beira de precipícios, subindo e descendo, sem contudo chegar ao topo das montanhas ou aos leitos dos rios, propiciando a necessidade de precaução e de desconfiança na relação com pessoas e acontecimentos. O nunca se dizer que vai ou não, dando mil voltas para chegar a um lugar ou para se afirmar alguma coisa, mesmo que não o afirmando peremptoriamente. Situação que transformou-se em motivos para representar jocosamente os mineiros em piadas.

Outro aspecto que faz parte do modo marianense de ser, apreendido na dialogia vivencia é o pessimismo quanto ao futuro. Todos os parceiros de diálogo expuseram esse pessimismo

claramente no ditado popular que diz que *minério só dá uma safra*. O que isto significa do ponto de vista das ações prospectivas? É claro que a experiência passada com o ouro deixou um amargo gosto de perda de importância para a sociedade de Mariana, principalmente em sua relação com Ouro Preto. Mas, em relação a quê ela se coloca tão pessimista a ponto de criar um mito escatológico, que pairando sobre a cabeça de todos, angustia a todos independente do seu lugar na estrutura social? Há uma afirmação também compartilhada por todos, de que a única salvação da cidade é o desenvolvimento do turismo, que não tem rendido as divisas esperadas para serem revertidas em prol da melhoria da qualidade de vida da população. Políticos e intelectuais locais e o marianense em geral, permanentemente enfatizam o turismo como tal. Porque esse apego ao turismo como suporte para a manutenção da vida marianense? A *tradição* patrimonial e suas primazias discursivas são as únicas coisas que propiciaram importância simbólica para a sociedade, a ponto de afirmarem, reafirmarem e enfatizarem, ser *berço da cultura e da civilização mineira*, como será discutido posteriormente ao abordar as representações marianenses sobre Mariana. O marianense constrói uma identidade pensada como essencial, permitindo-lhes alçar a cidade ao ponto mais central da sociedade mineira.

A interpretação de Mariana

A antropologia, desde 1922 com Bronislaw Malinowski (1978) construiu etnograficamente a realidade trobriandesa privilegiando na narrativa o *kula* como a dimensão da realidade social estudada que marca indelevelmente todas as suas outras dimensões sociais, culturais e simbólicas. Marcel Mauss (1974) em 1923, por sua vez, cunhou a noção de *fato social total*. No caso da sociedade marianense, a valorização da *tradição*, a meu ver, constitui-se a dimensão de sua vida social que possibilita entender todas as suas outras dimensões sociais. É por meio desse lugar da cultura de Mariana que é possível compreender a totalidade que ela é. Esse algo que permeia e dá sentido à vida social de uma dada sociedade, para Mauss, está na própria cultura e é descoberto pelo pesquisador quando em trabalho de interpretação dos dados, mesmo que no campo. Desde 1973 Clifford Geertz (1989) advoga que o entendimento antropológico do *fato social total* não se dá como na perspectiva maussiana, mas no processo de interpretação que envolve o diálogo com sujeitos cognoscentes diferenciados, sendo

necessariamente produto da interação dialógica que se estabelece em dois momentos distintos, vistos por ele como *estando lá e escrevendo aqui*²³.

Nessa narrativa, tomo a valorização da *tradição*, como o *fato social total* que possibilita estabelecer os vínculos entre as diversas dimensões da vida marianense; sem contudo ser uma abordagem metodológica exaustiva como a desenvolvida por Malinowski, quando aborda o *kuila* entre os trobriandeses. A utilidade da noção de *fato social total* se deve a poder tomá-la como uma estratégia de escritura para que a narrativa siga um fluxo de informações, disponibilizando para o leitor, aquilo que julgo fundamental para se entender Mariana e, conseqüentemente, a valorização das minas gerais frente à desvalorização dos gerais, que é um dos objetivos desta tese.

A noção de *tradição* remete permanentemente para o passado, para aquilo que é pensado como o vir a ser *per si* de uma dada sociedade, mesmo que seja inventado como nos demonstra Eric Hobsbawn e Terence Ranger (1997). Entretanto, as invenções estão sempre coladas àqueles atributos considerados no pensamento social de uma dada sociedade como a sua essência. Liliana Porto (1997), estudando a festa de Nossa Senhora do Rosário em Chapada do Norte nos mostra que a introdução de elementos novos no evento, por serem propícias ao seu enriquecimento e por estarem em harmonia com os atributos considerados fundantes dessa festa secularmente realizada, foram recentemente introduzidos à festa. Nesse sentido vejo a valorização da *tradição* em Mariana, por meio da qual os marianenses afirmam atributos que são considerados como a sua essencialidade – ser a gênese da sociedade mineradora, sobre a qual foi construída a imagem e identidade mineiras -, que vêm sendo permanentemente atualizados nas diversas dimensões de sua vida social. Há também eventos que ao serem introduzidos, ajudam a reforçar o núcleo considerado fundante do que se considera a tradição. Importante observar, nesta mesma perspectiva, a existência de uma teoria social marianense, que construída pela elite considerada localmente como tradicionalista, consolida um pensamento social apoiado na importância da cidade, no passado que se quer atualizar.

²³ As conversas que tenho com meus colegas e as discussões que são desenvolvidas no grupo de pesquisa, Fronteiras: Espaços imaginados e lugares concretos, do qual sou partícipe, me permitem ampliar minha compreensão sobre meu objeto de estudo. Se num primeiro momento vou ao campo e dialogo com meus parceiros sobre a cidade, num segundo momento dialogo com meus pares, a partir da linguagem disciplinar que compartilho com a minha comunidade de argumentação e comunicação, como desenvolvido por Karl-Otto Appel (1985). Mesmo que posteriormente tenha que voltar a dialogar com os nativos para complementar a minha compreensão desenvolvida pelo trabalho de campo realizado anteriormente, minha compreensão é construída a partir do jogo lingüístico entre a matriz disciplinar da Antropologia e as representações e exegeses dos dialogantes em cada lugar de pesquisa.

Outro aspecto que é importante levar em consideração quando se discute *tradição*, é aquele apontado por George Simmel (1971) de que não é a coletividade, como uma individualidade social, que carrega a *tradição*, mas os indivíduos que lhe constróem essa característica. Dessa forma, não é a sociedade marianense em si que é tradicional, mas são seus membros que lhe atribuem essa característica. Os críticos do colonialismo afirmam que nomear algo tradicional implica em projeto de dominação, permitindo-se perguntar o que significa em Mariana se auto-intitular tradicional? Fischer (1993) conclui a partir de uma pesquisa feita em Mariana a respeito da visão nativa sobre o patrimônio, que há nessa sociedade indivíduos que se dizem não tradicionais e que essa condição é uma característica de parcela da população local, que voltada para a modernidade, difere daquela parcela que se vincula a um passado de glórias que não existe mais e que constrói hegemonicamente a visão paradigmática dessa sociedade local.

No caso marianense, *tradição* é vivida, pensada e enunciada discursivamente como pura, como essencialidade, mesmo que muitos dos eventos sociais atualmente vividos na cidade tenham sido inventados, para reforçar o núcleo considerado a tradição. Os tradicionalistas se opõem a qualquer acontecimento ou realidade sociais que manchem a pureza do que se quer conservar, semelhante à concepção desenvolvida por Nestor Canclini (1997), para quem a *tradição* resiste à *hibridéz*. A identidade marianense é, assim, indelevelmente vinculada a sua gênese, concebida como uma primazia, que se reforça por outras primazias que no processo histórico dessa sociedade se verificaram. Para George Marcus (1991), entretanto, qualquer identidade, seja passada, presente ou emergente, não possui nenhuma essencialidade, elas são sempre processos, são sempre construções em movimento para dar conta das ansiedades e necessidades presentes de qualquer sociedade. Pensar os fatos históricos em si mesmos como a essência que dá identidade a Mariana é desconsiderar toda a argumentação que vem sendo desenvolvida por teóricos das ciências sociais, dentre eles, Marcus que afirma a importância do papel da memória gerando condições concretas que imprimam no presente a sua construção. Os fatos históricos em si são irrecuperáveis, mas os sentidos que são dados a eles no presente, permitem compreender o papel da memória em qualquer sociedade. No caso marianense, os eventos passados aglutinados sob a noção de tradição ou mesmo de essência permitiu aos historiadores locais, verdadeiros “intelectuais orgânicos” reorganizarem o passado da cidade para responder às necessidades contemporâneas.

É importante ressaltar a existência de uma rivalidade, construída pelos marianenses, da percepção do lugar simbólico de Mariana quando relacionada com o lugar simbólico de Ouro

Preto. Julgo que é em comparação aos ganhos simbólicos que a cidade rival vai adquirindo ao longo do século XX que em Mariana a memória vai reorganizando sua posição simbólica em Minas Gerais. Assim, a ênfase dada ao passado pode ser compreendida a partir da hegemonia da valorização da *tradição* em relação às ideologias existentes, como o fato social que possibilita ler a vida local.

Há alguma contradição posta nessa compreensão de que a *tradição* Mariana seja sempre uma construção em movimento, como advogado por Marcus? Acredito que não, pois, como veremos posteriormente ao tratar das representações marianenses sobre Mariana, o conteúdo daquilo que se vê como sua essência, suas primazias, constitui-se uma construção discursiva que se cria ao longo do processo histórico dessa sociedade, de acordo com as necessidades e ansiedades de sua população, que considera o seu passado algo a ser enunciado como uma riqueza cultural. Nesse sentido, Mariana tornou-se um texto que, permanentemente é atualizado por informações de acordo com uma linha de pensamento construída nessa sociedade, permitindo aos nativos agregarem processualmente novas dimensões à sua identidade. Tal texto, que enuncia as primazias marianenses, constitui-se, a meu ver, o relicário da *tradição*, vista como a fonte, sempre pura e nunca manchada de alguma forma, do processo identitário organizado em torno do que é considerado sua essência. Mas Mariana também se constitui um agente social que interfere nos processos sociais locais por meios dos tradicionalistas que se tornam seu oráculo.

Entretanto essa condição de pureza da tradição valorizada entre os marianenses encontra-se em risco, já que para os marianenses adotivos que chegaram com o novo ciclo da mineração ferrífera, ela é compreendida contraditoriamente. Enquanto condição de prestígio, por ser colada à gênese da cultura e civilização mineiras, ela é peremptoriamente defendida ombro a ombro com os nativos. Mas enquanto patrimônio histórico arquitetônico, ela é um estorvo, pois delimita física e mentalmente o perímetro urbano da cidade, sendo percebido em sua parte antiga “como (uma cidade) velha e estagnada no tempo – sinônimo de atraso – (enquanto) a área de expansão simboliza a Mariana moderna, na qual a coletividade deposita as suas esperanças de melhoria de vida” (Fischer, 1993: 139). Essa perspectiva da valorização da *tradição* para os marianenses adotivos requer o seu deslocamento, apenas para o nível da discursividade, deixando fora da prática valorativa o patrimônio histórico arquitetônico local que deve sucumbir ao progresso avassalador que a tudo transforma. Nesse sentido afirmam

dever colocar nas primazias discursivas marianenses, vistas como patrimônio cultural, a ênfase da tradição valorizada.

Assim, as primazias, pensadas como a essência da tradição, são mais importantes que o conjunto patrimonial historicamente datado e ainda existente, preservado ou não. Diferente dos marianenses adotivos, o nativo afirma discursivamente ser necessário desenvolver políticas públicas e uma consciência de preservação do patrimônio arquitetônico, pois sem ele a cidade deixa de ser compreendida como monumento nacional, onde a sociedade mineira tem sua gênese e, sem ele suas primazias discursivas perdem o poder simbólico nelas acoplados. Há, pois, uma vinculação entre a ação humana imaterial com a ação humana cristalizada em edificações. Anteriormente, ao descrever no primeiro capítulo a praça Cláudio Manoel da Costa ou da Sé, mencionei como a preservação do patrimônio é praticada pelo marianense. Afirma-se ser necessário preservar o conjunto colonial, mas a ação concreta para sua preservação resume-se à estaqueamento que escora as paredes para que não caiam. Para o marianense, a preservação do patrimônio é da alçada dos governos estadual e federal que devem investir recursos do erário público para evitar que os prédios pertencentes a particulares desabem. Durante algum tempo buscou-se federalizar Mariana, que se considerar como sendo um Monumento Nacional, deveria ser administrada por nativos, mas todos os recursos saíam do orçamento da União.

Nem todos os lugares que contribuíram para a construção de Mariana, no passado, são vistos como algo a ser preservado, não sendo por isso considerados como patrimônio e muito menos mostrados aos visitantes. Nos locais onde o ouro foi exaustivamente explorado, encontram-se em ruínas as diversas construções que ali existiam, assim como as minas propriamente ditas que em veios penetram as montanhas a dentro e os buracos sarilhos construídos para possibilitar ventilação dos dutos e para prospecção dos veios auríferos. Encontram-se deteriorado pelo tempo e escondidos ao olhar do turista. Constituem-se museus do trabalho escravo a céu aberto, desgastando-se no tempo. Neles ainda se pode encontrar instrumentos de trabalho lá dentro deixados, assim como esqueletos de escravos que morreram presos em correntes às pedras, conforme informação colhida entre moradores do distrito de Passagem. Por que esse patrimônio não é parte daquele a ser preservado? Por que o esquecimento dele como parte do roteiro turístico a ser visitado? Por que se visita, apenas, a mina dos ingleses? Essas são questões, cuja resposta, provavelmente, remete à dissimulação, às relações raciais vividas em Mariana e ao conteúdo do texto local que enfatiza a superioridade marianense, que

se constrói como *berço da cultura e da civilização mineira* e que pode ser minimizada quando as manchas do seu passado são postos a nu frente aos olhos dos turistas.

A *tradição* valorizada em Mariana é por mim compreendida, na perspectiva weberiana, como a fonte do prestígio que essa coletividade angaria no contexto da sociedade mineira. O poder simbólico que a cidade detém foi visceralmente vinculado ao seu papel desde a gênese da sociedade mineradora e que marca, indelevelmente, a valorização da *tradição*. Para Max Weber (1994), um indivíduo social, em sua relação com o poder de uma dada sociedade, expressa o seu *status* ou o seu *stand*, sendo que este é entendido como prestígio. Para nós antropólogos a melhor maneira de entender a diferença entre *status* e *stand* (prestígio) é fazer referência ao *homem da pele de leopardo* existente na sociedade Nuer (Evans-Pritchard, 1993), ou o lugar do chefe nos Guaiáquil descritos por Pierre Clatres (1978). Apesar de não deter nenhum poder frente aos membros da sua coletividade e/ou sociedade, as decisões mais importantes podem ser tomadas pelos indivíduos a partir de sua intervenção para resolução de conflitos interpessoais e mesmo interlinhagens, devido ao prestígio que detêm junto aos demais nuer.

Nesse sentido, *tradição* consubstancia-se no alicerce sobre o qual se constrói o prestígio da cidade em Mariana no conjunto das cidades mineiras. Subliminarmente nega-se o híbrido, a diversidade de atributos, como parece demonstrar não só a advocação da gênese da sociedade mineradora em uma data específica, 16 de julho de 1696, mas as demais primazias, que metonimicamente enunciam a ausência de qualquer acontecimento poluidor de sua pureza. Não há diversidade na *tradição* marianense valorizada, pois ser a primeira vila, a primeira capital, a primeira cidade e o primeiro bispado apontam para a ênfase na pluralidade de eventos vistos em um só sentido, que propicia enfatizá-los como terceiridades, como discutido por Charles Pierce (1995) ao desenvolver sua teoria do símbolo, visto que é uma elaboração do “primeiro” como marca.

A singularidade marianense é enunciada no discurso de seus nativos e dos forâneos pela condição da cidade ser considerada *a célula mater* dos mineiros, ou seja, a povoação que primeiro teve a condição de sedentarismo na região aurífera propiciando o surgimento da sociedade mineradora. Até então os bandeirantes descobridores de ouro na região das minas gerais não haviam se fixado em nenhum lugar, eram grupos nômades como Fernão Dias Paes que percorreu grande parte do atual território mineiro em busca das sonhadas esmeraldas ou como muitos outros que haviam descoberto pequenos veios aluvionais de ouro, mas nenhum com a amplitude dos ribeirões do Carmo e do Tripuí. Esses bandeirantes tendo encontrado

pequena quantidade do minério aurífero, exploravam o pequeno veio e novamente partiam para novas plagas em busca do eldorado. Somente depois da descoberta dos depósitos aluvionais de ouro nesses dois ribeirões é que o bandeirante se fixou, tornando-se minerador. A sociedade mineradora tinha então a sua origem. As montanhas, vales e cursos d'água em torno do Itacolomi formam o cenário onde Minas nasceu, tendo como ponto crucial as terras do ribeirão, onde o arraial de Nossa Senhora do Carmo foi erguido. Um pouco antes dos arraiais de Padre Faria e de Sabarabuçu terem o seu início.

A fixação dos mineradores na região das minas gerais, entretanto, só se torna realmente permanente após a vinculação com a sociedade pastoril, que passou a fornecer grãos e gêneros alimentícios, gado bovino para a alimentação, eqüino e muar para o transporte do ouro. A sociedade mineradora no seu processo de emergência requer o estabelecimento de relação com outras regiões que possibilitem, por um lado o abastecimento local e por outro a sua consolidação com caráter próprio. Na sua origem, dessa forma, torna-se dependente do abastecimento que naquele momento foi possibilitado pelos gerais, onde a sociedade pastoril se estabeleceu, mormente no curso médio do rio São Francisco, conforme informam André João Antonil (1982) e a denominação jocosa com que os marianenses são conhecidos: *os gaveteiros*.

Existem três interpretações para justificar essa denominação, enquanto duas estão vinculadas à comida, uma está vinculada à produção de ouro. Descrevo em seguida aquela que parece ser a cunhada pelos outropretanos, pois como nos disse uma nativa considerada de família tradicional, desde o princípio de Mariana a comida é o artigo que, se mostrado, evidencia o *status* de cada família que colocava em um pesado armário de portas duplas, na sala de entrada, todos os gêneros alimentícios estocados. Quando visitada por alguém de mesmo *status*, o armário era mantido aberto, se por alguém de *status* inferior, o armário era fechado. Se a visita de *status* inferior chegava em horários de refeição, os pratos, panelas e tudo que se encontrasse sobre a mesa eram colocados em grandes gavetas existentes nas mesas onde as refeições ocorriam. Advém daí o apelido *gaveteiro*. Apesar do valor do ouro, o símbolo de *status* elevado em Mariana é tradicionalmente o alimento, pois ainda hoje, o abastecimento local é todo ele vindo de outras regiões.

A afirmação da primazia de ter sido o primeiro arraial permanente dos mineradores onde a sociedade mineradora teve a sua gênese, permite compreendê-la naquele sentido de *charter* proposto por Malinowski lendo a função do mito na vida das sociedades primitivas. Para este

autor, o mito enquanto *charter*, constitui-se um guia prático das atividades com que está relacionado, pois “exprime, enaltece e codifica a crença; salvaguarda e impõe a moralidade; comprova a eficácia do ritual e contém normas práticas para a orientação do homem” (1984: 104). Consoante a esta perspectiva, a afirmação da primazia de ter sido o local onde a sociedade mineradora teve a sua gênese, ao longo de sua história se replica em outros momentos, quando sua condição administrativa vai sendo elevada. Mariana passou de arraial a vila e de vila a cidade, por um lado e de simples vila a capital da capitania e de freguesia a sede de bispado, por outro. E a *tradição*, como construída pela teoria social marianense, vai valorizando e reforçando aquilo que é considerado sua essência, possibilitando agregar poder simbólico, conferindo à Mariana a base para o prestígio que detém em Minas Gerais.

Diante da grave situação de conflitos vividos na região aurífera da Capitania do Rio de Janeiro e São Paulo, a coroa portuguesa procura ampliar o seu controle, criando uma capitania autônoma para São Paulo e as minas do ouro. Em 04 de julho de 1711 é criada a primeira câmara no território mineiro com a eleição de sua composição entre homens bons, nobreza e clero, convocados pelo governador Antônio de Albuquerque²⁴. Logo em seguida, por decisão do rei, três arraiais mineradores são elevados à condição de vilas, a vila Leal de Nossa Senhora do Carmo em 14 de abril de 1712, e os outros dois, a vila Rica e a vila de Sabará alguns meses depois. A condição de vila leal deu a Mariana alguns benefícios que as outras duas vilas não tiveram. Era o reconhecimento de sua majestade, o rei de Portugal, à atuação dos carmenses no episódio da Guerra dos Emboabas²⁵. A vila do Carmo foi uma das localidades nesse conflito que envolveu-se na batalha na defesa dos paulistas que estavam sendo expulsos de outras localidades mineradoras devido à atuação despótica com que vinham administrando as minas, catas e datas dedicadas à atividade aurífera. Esse evento é considerado o mito político da fundação de Minas Gerais, para os historiadores ele é o *evento fundador* que viabilizou a criação da autonomia administrativa da região mineradora frente as outras regiões da colônia portuguesa nos trópicos da América. Interessante a contradição entre o que a historiografia considerou como o evento fundante da sociedade mineira e o que os “intelectuais orgânicos” marianenses consideraram como tal. Foi a atuação política desses intelectuais nos anos 1970 e 1980 que possibilitou alçar a cidade à condição de *berço da cultura e civilização* mineiras. Maiores

²⁴ No Museu Arquidiocesano de Mariana existe uma urna, que segundo a tradição, é aquela utilizada na primeira eleição democrática em território mineiro.

²⁵ Para uma compreensão do conflito manuseei o livro de Isaías Golgher, *A Guerra dos Emboabas: A primeira guerra civil das Américas* (1982).

considerações sobre isto serão tratadas no capítulo lugares de memória, quando abordarei o processo de constituição do dia 16 de julho como o Dia de Minas.

A sociedade carmense amplia-se ainda mais após a mudança dos métodos de exploração aurífera, os mineradores saem dos leitos dos rios e começam a subir as encostas das colinas e montanhas, desmontando-as para encontrar o ouro. Capelas são construídas, prédios públicos são erguidos para acolher a administração colonial que a partir de 2 de dezembro de 1720 instala-se às margens do ribeirão do Carmo, com a vila Leal tornando-se a primeira capital mineira. Aumenta a produção do ouro e com ela o controle da metrópole para monopolizar a vida econômica, social e religiosa da Capitania das Minas Gerais criada neste mesmo ano. O primeiro governador nomeado pela coroa portuguesa, Pedro Portugal de Almeida, o Conde de Assumar, informa à metrópole o estado de ânimo da população sob seu comando e que a única possibilidade de exercer maior controle seria a implantação de um bispado sediado em território mineiro. Para melhor controlar as revoltas que emergem por todo o território da capitania, o governador transfere a capital para vila Rica após a sedição comandada por Felipe dos Santos em 1720.

Em correspondência com a metrópole, o então governador Conde de Assumar informa o que considera o estado de ânimo vigente na Capitania de Minas Gerais, sob seu governo. Interessante notar o código gramatical utilizado por ele, todo baseado na paisagem da região aurífera:

“Das Minas e seus moradores bastava dizer o que diz do Ponto Euxino, e da mesma região afirma Tertuliano: que é habitada de gente intratável, sem domicílio, e ainda que está em contínuo movimento, é menos inconstante que os seus costumes: os dias nunca amanhecem serenos: o ar é um nublado perpétuo: tudo é frio naquele país, menos o vício, que está ardendo sempre. Eu, contudo, reparando com mais atenção na antiga e continuada sucessão de perturbações, que nela se vêem, acrescentando que a terra parece que evapora tumultos, : a água exala motins: o ouro toca desaforos: destilam liberdades os ares: vomitam insolências as nuvens: influem desordens os ares: o clima é tumba da paz e berço da rebelião: a natureza anda inquieta consigo, e amotinada lá por dentro, é como no inferno” (Pedro de Almeida Portugal, apud Villalta: 1998: 68).

Com o incremento da repressão os ânimos no tocante às rebeliões iniciais serenam, mas não os vícios que continuaram ardendo. Para o primeiro bispo de Mariana, Dom Frei Manuel da Cruz,

o território desta região aurífera, a nenhum outro inferior na incontável multidão de habitantes e adventícios, sobrepuja às maiores do orbe na torpeza diversificada dos vícios. Porquanto estende-se longe, com enorme multidão de indivíduos nele dispersos e projeta-se para o alto, mais que as outras, com vértices de montes muito elevados, alicia os habitantes para os campos demasiado amplos dos vícios, precipita-os no abismo bastante profundo da

ambição, atrai os mineiros para o incitamento do mal, a saber, a extração do ouro [...] Daí encontrarás vários de seus vizinhos iludidos e apegados aos hábitos da ambição, vaidade, soberba e aos falazes prazeres carnavais, impelindo-os a estas faltas a abominável ganância do ouro” (Frei Manuel da Cruz, apud Villalta, 1998: 75).

Acolhendo, alguns anos mais tarde, a indicação de Assumar, Dom João V, eleva em 23 de abril de 1745, a vila leal de Nossa Senhora do Carmo à condição de cidade, denominando-a Mariana, em homenagem a sua esposa Dona Maria Ana D’Áustria. A tradição marianense informa que esse foi o primeiro passo para a criação do bispado. Explicam o fato dizendo que um bispo, por ser príncipe da Igreja Romana não poderia ser um vilão – morador de uma vila - mas cidadão. Na versão do apelido jocoso ligada à produção de ouro, Waldemar de Moura Santos (1970) informa em suas *Lendas Marianenses* que o rei impôs uma disputa entre as três vilas existentes na Capitania, Carmo, Rica e Sabará, para decidir qual seria elevada à condição de cidade para receber o bispado. Enquanto acumulavam ouro, as duas primeiras alardeavam aos quatro ventos a produção realizada e a vila do Carmo permanecia em silêncio. No dia da definição da primeira cidade de Minas, os carmenses ganham a disputa levando o ouro acumulado em grandes gavetões. Vincula-se, também, a essa interpretação, a máxima de que o mineiro trabalha em silêncio. Com a elevação da vila a cidade estava estabelecida a condição para a criação do bispado, que ocorre em 6 de dezembro de 1745 pela bula *Condor Lucis Eternae* do Papa Bento XIV. Ao mesmo tempo em que se torna a primeira cidade da sociedade mineradora, Mariana se torna o primeiro bispado em território mineiro.

Vinculados a todas essas primazias discursivas, o marianense agrega, apesar de não terem se constituído primazias, duas outras datas importantes para a cidade. A primeira foi a elevação de Mariana à condição de Monumento Histórico Nacional em 6 de julho de 1945. Getúlio Vargas, através de Decreto Lei da Presidência da República, reconhecendo o papel primordial da sociedade marianense para a história mineira e brasileira e aproveitando as comemorações do bicentenário de fundação do bispado em Mariana, concede-lhe esse *status*. E, a segunda, a transformação do dia de Mariana, 16 de julho, como o Dia do Estado de Minas Gerais, que ocorreu em dois momentos. O primeiro em 19 de outubro de 1979 através da lei 7.561 promulgada pelo governador de Minas Gerais, Francelino Pereira instituindo o Dia de Minas. O segundo em 21 de setembro de 1989, quando da promulgação da Constituição do Estado. No Título V, Das Disposições Gerais, o artigo 256 torna-o um evento constitucional a ser comemorado em todo o território mineiro e com cerimônia cívica na própria cidade, que passa simbolicamente a sediar o governo executivo, legislativo e judiciário mineiros.

A sociedade marianense se entende como resultado da ação da administração colonial e da administração religiosa. Se, atualmente, ela não mais detém a condição de capital do estado, a não ser simbolicamente em 16 de julho quando das comemorações cívicas do Dia de Minas Gerais, ela continua a deter a condição de ser sede de Arcebispado, tendo sob a coordenação da Cúria Metropolitana as dioceses de Juiz de Fora, São João Del Rei e outras. A gestão de marianenses, principalmente ausentes, por serem membros da burocracia estatal estadual e federal tem granjeado para a cidade os mais diversos benefícios, notadamente financeiros e simbólicos.

Para o pensamento social local, o jeito marianense de ser foi moldado pelo controle colonial, quer seja através dos aparelhos administrativos da coroa portuguesa, quer seja pelo controle religioso exercido pela Igreja. É enfatizado que ao mesmo tempo em que eram controlados em suas atividades sociais e econômicas, o marianense sofreu historicamente o controle de sua individualidade por meio de confissões e sermões nas missas, civilizando-se pelo disciplinamento do corpo e da mente em sua vivência social e religiosa. Para Norbert Elias (1994) o processo civilizatório se dá pelo disciplinamento do indivíduo como parte de categorias sociais, a aristocracia e/ou a burguesia, nas sociedades européias, que buscando se destacar das camadas populares, adota comportamentos cada vez mais refinados. Discutindo a *microfísica do poder*, Michel Foucault (1999) por sua vez, diz que o controle do indivíduo na sociedade ocidental é exercido a partir do disciplinamento internalizado pelos aparelhos de Estado. Se o marianense é desconfiado, deve-o à ameaça de delação que permanentemente pairava sobre seus destinos, assim como o seu aglutinamento em torno de pequenos grupos, que cindem a sociedade marianense em conflitos políticos, enunciados nas redes de boatos e nos jornais que permanentemente provocam comentários jocosos dos opositores de cada grupo.

A replicação da tradição

Uma das maneiras que posso desenvolver minha narrativa etnográfica, dentro daquela perspectiva proposta inicialmente por mim de utilizar como estratégia de escritura o *fato social total*, para que a narrativa tenha um fio condutor, requer que desenvolva o meu argumento de que em Mariana a valorização da *tradição* se constitui aquele elemento que estabelece um

vínculo com todas as outras dimensões de sua vida social. A tradição valorizada é o lugar da cultura de onde se pode ver todas as outras dimensões, ou seja sua totalidade cultural. Introduzo, então, o leitor no meu entendimento sobre as dimensões relacionais sociais, raciais, políticas e religiosas na sociedade marianense. Ao analisar o carnaval e a semana santa como atos de sociedade, informo as formas como as relações sociais, raciais, políticas e religiosas atuam na realização dos eventos constitutivos destes rituais, permitindo-me, neste momento, demonstrar a singularidades das relações vividas pelos marianenses.

As relações sociais

As relações sociais marianenses apesar de transformadas com a penetração das relações capitalistas no interior de sua economia, ainda guardam alguns aspectos da relação social vigente durante o ciclo da economia aurífera baseada no sistema escravagista. Não que hajam escravos em Mariana atualmente, mas certas características desse sistema ainda perduram na sociedade local. Inicialmente estruturada em torno de homens bons, escravos e desclassificados; Sérgio Buarque de Holanda (1997) em sua história da civilização no Brasil, afirma que a sociedade mineradora era composta também por uma camada de indivíduos prestadores de serviço, que pelo assalariamento ou como pequenos empresários supriam a sociedade mineradora de bens e serviços que não eram executados pelos cidadãos de bem, voltados prioritariamente para a administração da exploração do ouro. Mas o fundamental nessa sociedade é que havia uma divisão social do trabalho entre fidalgos e homens bons que desenvolviam trabalho intelectual e escravos, prestadores de serviços e desclassificados que realizavam o trabalho manual.

Essa era a característica das relações sociais vigentes nos séculos XVIII e XIX que ainda se encontra vigente na sociedade local. A elite branca ainda continua a se utilizar da mão-de-obra pauperizada para a realização de serviços manuais, mantendo, assim, o padrão legado pela sociedade escravocrata. Tomemos um exemplo dentre muitos, um forâneo de situação social elevada, só se alimenta de pão integral que em Mariana é um artigo de consumo não disponível. Como é um exímio fabricante de pães integrais, passou a confeccioná-los em sua casa, sendo ainda hoje abordado jocosamente pelos nativos da elite, que lhe dizem ser isso

trabalho de preto. Para o marianense o trabalho manual, dentro do paradigma da sociedade local, é metaforizado como trabalho realizado pelos membros das camadas inferiores e não dos homens bons e fidalgos, como esse “padeiro” é considerado. Entretanto há profissões e acontecimentos que deslizam do trabalho intelectual para o trabalho manual e que foram incorporados pelos membros da elite local. Devido ao poder simbólico que o momento representa, a condução de andores nas procissões exige vigor físico para conduzir os andores pelas ladeiras com pavimentação de pequenas pedras pelas ruas marianenses. Estar conduzindo o *Senhor Morto* na procissão do enterro é um papel prestigiadíssimo na sociedade local e somente exercido por membros da Irmandade de São Francisco, proprietária da imagem. Nesse momento solene portam-se como os senhores do santo conduzido, como tratarei quando descrever os rituais marianenses.

O trabalho manual de entalhamento, pintura e escultura de santos que era feito pelos mulatos no período escravista, passou a ser executado também pelos filhos da elite local. Os artistas mais conhecidos e que conseguiram prestígio fora do âmbito da sociedade marianense são todos brancos e filhos de famílias tradicionais, muitos deles tendo saído para estudar fora e, retornando, dedicaram-se às artes plásticas como profissão. Passear pelos ateliês dos artistas locais é manter-se dentro do cenário da *tradição* valorizada, como pensada pelos marianenses, o visitante vê-se às voltas com santos, anjos e entalhes no estilo barroco e, também, com reproduções do cenário colonial local. As artes plásticas estão, assim, a serviço da manutenção do prestígio de Mariana, todo ele construído na perspectiva do período do auge da exploração do ouro. Interessante notar que, apesar do elevado padrão musical elaborado no período colonial por músicos mulatos marianenses, no campo artístico marianense voltado para a reafirmação da tradição local, não se vê membros da elite dedicados à música, papel que vem sendo desempenhado por artistas vindos de outras cidades do país ou de países da Europa que mantêm políticas de preservação do patrimônio musical passado. A exceção constitui-se no coral e orquestra de câmara existente na Casa de Cultura de Mariana. Nas escolas de música existentes na cidade, a grande maioria dos estudantes que fazem parte das bandas locais e da circunvizinhança são membros das camadas inferiores dessas sociedades.

Acoplada a essa dimensão da oposição entre trabalho intelectual e trabalho manual, compreendo também a vinculação dos papéis sociais que em Mariana são secularmente repassados dentro de uma mesma família. Os intelectuais locais atuais, assumem os mesmos

papéis vividos por seus pais, às vezes dividindo-os entre si, como parece demonstrar o caso de uma família, selecionado entre muitos, cujo pai era um eminente historiador, jornalista e atuante defensor da *tradição* em Mariana. Desde jovem contribuiu para a construção do texto marianense enunciado condensadamente no slogan, *Mariana, berço da cultura e civilização mineira*. Após sua morte, os seus papéis sociais foram assumidos por seus filhos homens. Atualmente, um exerce o papel de jornalista, sendo responsável pelo *Tribuna Marianense*, jornal tablóide local que circula quinzenalmente e é o porta-voz do grupo social defensor da valorização da *tradição* marianense. Outro, tornou-se professor de História e é um dos intelectuais locais que faz exercícios mirabolantes no manuseio da história local para continuar preservando Mariana como a cidade das primazias mineiras. O terceiro, é um atuante agente numa instituição cultural local fundada por seu pai, sendo responsável pela sua burocracia e o quarto, como músico, participa de uma orquestra de câmara e de um coral mantido pela mesma instituição e que abrilhanta as mais importantes cerimônias civis e religiosas realizadas na cidade.

Há, também, o deslizamento de papéis na classe subalterna tradicional, principalmente nas profissões que de pai para filho são repassadas, assim como os lugares rituais para aqueles que pertencem às irmandades de preto e de pardos. Porém não apenas se transfere papéis, como também o conhecimento profissional que passado de geração a geração pouco se modificou, o que muitas vezes permite encontrar semelhanças entre objetos do passado e do presente. Nesse sentido, o estilo arquitetônico colonial continua a ser minimamente atualizado, pois é ainda preservado nas casas que são construídas sem janelas, de acordo com o conhecimento vindo do passado. Um forâneo disse-me que construiu uma casa em Mariana com pedreiros marianenses que modificaram a planta que fora elaborada por um arquiteto de outro estado. Os pedreiros, entretanto, não a respeitaram e todas as janelas laterais projetadas nunca foram construídas. Não adiantou pressionar ou tentar arranjar outros trabalhadores, a não ser que viessem de fora, pois os pedreiros nativos não realizariam uma obra começada por outro, defendendo assim o espírito de corpo. E se o fizessem prosseguiriam a obra modificada pelos anteriores.

Outra dimensão advinda da sociedade colonial é a manutenção do princípio do patriarcado, em que o homem tem prescritivamente prioridade sobre a mulher no desenvolvimento dos papéis sociais de cada família. Dimensão que é considerada o padrão organizacional da família mineira. Mas, se de fato não há homens na família, as mulheres assumem os papéis legados por

seus antepassados, a não ser que sua condição feminina não permita, delegando assim aos seus maridos a execução da tarefa. Há na literatura que trata do passado na cidade uma obra que descreve todos os varões ilustres que nasceram na cidade, não há mulheres ilustres até o momento atual, em que há senhoras que assumem os papéis de seus pais para a manutenção do texto marianense como escrito por eles. Uma se dedica à resgatar para a memória presente as lendas, causos e histórias do passado colonial, mas também profissões ligadas a atividades que são fundamentais para dar à cidade o clima passadista, como o ensino dos toques de sino que informam para cada estilo, uma notícia diferente. Outra se dedica a coordenar a Casa de Cultura, principal ícone de preservação da tradição local.

Mariana é uma cidade cindida por grupos sociais, mesmo que façam parte da sua elite social, política e cultural. Conversando com um nativo tradicional, aventei a possibilidade de tais grupos serem os resquícios das irmandades que existem desde o período colonial. Ele porém descartou tal hipótese, pois segundo ele, membros atuais de uma irmandade, como a de São Francisco de Assis, podem fazer parte de grupos sociais diferenciados, degladiando entre si, ao mesmo tempo em que mantêm sua solidariedade a cada um dos grupos filiados em função das demandas, unificando-as na defesa de Mariana. Replica-se no núcleo da sociedade marianense, aquela perspectiva dos moradores dos distritos, que se vêem no interior do município como não marianenses, as lealdades de cada um estão vinculadas às situações em que se encontram. Segmentados por disputas internas, os membros da sociedade local entretanto são capazes de marchar de forma homogênea para a defesa dos interesses de “Mariana”, quando relacionados ao mundo externo, principalmente naquelas questões que colocam em jogo o lugar marianense de “sociedade mãe” de Minas. E de forma restrita, na disputa de prestígio frente a Ouro Preto.

As relações raciais

Vinculadas às relações sociais acima descritas, vejo o imbricamento das relações raciais que ainda dividem brancos x pretos no seio da sociedade marianense. A categoria nativa para referir-se às pessoas não-brancas é *preto*, não sendo ainda disseminada a categoria negro, politizada pelo movimento negro desde os anos 1920. Mas voltemos à questão do entrecruzamento das relações sociais e raciais. Mesmo que tenha havido o deslizamento de

algumas questões, como a espacialização da praça descrita no capítulo da *flânerie*, essa é uma divisão que ao olhar estrangeiro é explícita. Há a versão nativa do espaço ser dividido a partir da perspectiva econômica e não da perspectiva racial. Entretanto o que presenciei ou fiquei sabendo por estar, de alguma forma, conectado à rede de boatos existente na cidade, parecem demonstrar o contrário.

Primeiro abordo um acontecimento em parte presenciado por mim. No domingo da ressurreição, ao final da tarde, quando me dirigia para a igreja de São Pedro dos Clérigos de onde partiu a procissão, passei pelo *Jardim*. Atravessei a praça e quando me aproximava daquele local que considero branco na espacialização racial, notei um aglomerado de pessoas que gritavam e pude perceber que se tratava de uma briga, a única que vi acontecer nos cento e vinte dias em que convivi com os marianenses. Estava com a máquina fotográfica e corri para fixar a cena numa foto, porém vi que, repentinamente algumas pessoas saíram correndo em direção a casa do Conde de Assumar e subiram, posteriormente a travessa João Pinheiro.

Procurei apreender narrativas do que acontecera. O fato: um rapaz negro, raquítico, subiu a escada que desemboca na rua, digamos, branca e sofreu uma rasteira de um rapaz branco, membro da elite local. Em termos físicos, este rapaz era o contrário do outro, pois adepto da prática da malhação, possui um corpo musculosamente desenvolvido. O rapaz negro, ao se levantar, deu um murro naquele que o derrubara e imediatamente diversos outros rapazes brancos, amigos do já descrito e como ele musculosos, passaram a desferir murros e pontapés no agressor agredido, que caiu ao chão. Aí recebeu diversos chutes até que conseguiu sair correndo. Como muitas pessoas começaram, como eu, a se aproximar do acontecimento, houve uma aglutinação de outros rapazes negros e da turma do deixa disso.

As versões ouvidas, para os jovens que estavam na parte alta da praça o entrevero se deveu à uma piadinha lançada pelo garoto preto para uma moça de família tradicional e a reação foi “para ensinar àquele preto o seu lugar”. Para os jovens que estavam na parte baixa da praça, o conflito foi desencadeado pela forma debochada com que o rapaz preto estava andando, ao subir os lances da escada, externalizando pelo gingado a sua sensualidade que seus companheiros julgavam nata aos pretos. Há que considerar também a questão econômica que sobressai na própria corporalidade dos contendores, enquanto os de cima são musculosos por poderem dedicar-se à musculação em academias físicas, os de baixo têm um perfil delgado sem

nenhuma aparência de músculos trabalhados com o fim de tornar o corpo esteticamente mais vigoroso; o que requer gastos de recursos financeiros.

Outro evento que compreendo como demonstrativo da relação racial conflitante entre brancos x pretos em Mariana aconteceu numa lanchonete, na avenida Salvador Furtado de Mendonça. Uma jovem de família negra tradicional, bem vestida, entrou para lanche e fez um pedido. Enquanto esperava ouviu o dono do local dizer: “porra, além de preta é metida”. A garota procurou saber se alguém mais havia ouvido, como teve a confirmação de algumas pessoas, devolveu o lanche e disse para o dono da lanchonete que ouvira o que ele dissera e pediu que repetisse. Ele disse não ter dito nada a seu respeito, ela mostrou suas testemunhas e o irritou tanto que ele novamente disse a mesma coisa. Então a jovem telefonou para a polícia dando queixa. Como o proprietário da lanchonete é branco, rico e membro da Associação Comercial, Industrial e Agropecuária de Mariana, foi lavrada a ocorrência de desacato, tendo o mesmo pago uma multa de R\$ 114,00. Apesar e talvez por isso mesmo, da gravidade do acontecimento, poucas pessoas em Mariana comentaram explicitamente o ocorrido, passaram-se duas semanas para inteirar-me do fato. Nesse episódio minha conexão à rede de boatos não funcionou. Posso interpretá-lo como racismo, duplamente, afirmado. Pela própria declaração do comerciante, quanto pelo modo das repercussões do fato, que sendo de racismo explícito, é legislado como sendo motivo de prisão e julgamento do ofensor.

Em outras cidades, tal acontecimento seria amplamente divulgado pela imprensa; entretanto em Mariana, apesar da existência de seis jornais, nenhum o noticiou, nem mesmo as redes de boato funcionaram a contento em minha direção, já que de alguma forma fui alimentado de informações que percorrem tais redes, enquanto estive na cidade. Um dos meus interlocutores, um negro, acha que não houve ampla divulgação do ocorrido por parte da jovem e seus familiares, porque estes ocupam cargos políticos medianos na cidade, podendo ter restringido os seus espaços, a partir de reação das pessoas brancas envolvidas. Conversando com um irmão da jovem, com quem mantive relação que acreditava bastante próxima, teci comentários sobre o acontecimento sem mencionar saber o parentesco entre os dois, mas ele, mesmo concordando com minha interpretação, nada disse. Apenas perguntou se eu iria incluir tal evento em minha tese e, ao ouvir que sim, mudou de assunto.

Só a existência de algum tipo de tensão racial explica tais episódios. A existência dessa atmosfera carregada na relação entre brancos e pretos, é compreensível como preservação do racismo segregacionista no *ethos* e no *eidos* marianense. Ao procurar compreender as relações

entre as raças no Brasil, Roberto Da Matta (1981) discute na *fábula das três raças* que o racismo à brasileira é uma ideologia abrangente, disseminada por todas as camadas e permeando os espaços sociais. Para este autor, a fábula racial permite pensar o país, integrar idealmente sua sociedade e individualizar a sua cultura, propiciando aos brasileiros conceber a nossa sociedade como uma totalidade integrada por laços humanos, apesar da hierarquização das relações sociais, ao mesmo tempo em que constrói a imagem da singularidade social brasileira: o encontro harmonioso das três raças. Ao comparar o racismo à brasileira, ao racismo norte americano, o autor informa a existência de dois padrões de relações entre as raças, um relacional construído na articulação entre as raças formadoras da sociedade, no caso a brasileira, e outro segregacional, em que as raças existentes na sociedade americana não se articulam, cada uma possui trajetória singular baseada em direitos iguais entre os indivíduos.

Mas como a vida social nem sempre repete o pensar sobre essa mesma vida social, ainda mais quando se tenta abarcar em uma única visão ideológica a realidade continental de um país, encontrar discrepâncias entre discursos e práticas é uma realidade recorrente. Em Mariana, coexistem sobrepostos duas lógicas distintas no tocante às relações raciais, uma que, subsumida à ideologia abrangente da *fábula das três raças*, é discursivamente enunciada como uma relação harmoniosa entre brancos e pretos, mesmo havendo tensões em alguns momentos. E outra que vivenciada na prática cotidiana coloca em paralelo brancos e pretos, dando origem a conflitos entre as pessoas, que submetidas duplamente a uma ideologia racista, baseada na harmonia entre as raças, são incapazes de acionarem mecanismos legais baseados na concepção dos direitos individuais. Cada indivíduo preto sofrendo o preconceito explícito, mesmo sentindo-se agredido, permanece preso nas tramas relacionais de uma ordem hierárquica que enuncia seu lugar subordinado.

As relações políticas

As relações políticas em Mariana parecem se dar prioritariamente entre iguais, os membros da elite local - nativa e forânea - e não entre a elite e os subalternos, apesar desses buscarem construir um espaço político menos excludente, por meio de associações que aglutinem parte da população local. Característica que creio ser também um aspecto da sociedade escravista que ainda perdura na vida local. Desde a instituição do Império no Brasil que Mariana teve diversos filhos seus com assento no parlamento brasileiro, sempre representando a elite local e

fazendo alianças com políticos conservadores. Na cidade eram e são conhecidos como membros da *direita*. Essa denominação entretanto nada tem a ver com aquela que surgiu na Assembléia Francesa pós-revolução de 1789. Assistindo a uma sessão da Câmara Municipal pensei ser em função do local onde os representantes da situação e da oposição tomam seus assentos, já que se postam de um lado ou do outro frente a mesa diretora. Atualmente a *direita* é oposição e continua sendo chamada de direita e a tomar assento no mesmo lado do plenário. Fiz uma análise com um informante sobre a compreensão dada por Teófilo Ottoni (Souza, 1993) de que a *direita* aglutinaria as oligarquias no Partido Conservador e a *esquerda*, por sua vez, era composta pelos intelectuais do Partido Liberal, mas apesar de dizer-me que não se tratava disto, evidenciou essa significação.

Então narrou o seguinte episódio. A *direita*, único partido existente na cidade, era coordenado por um político local que já fora até senador no tempo do Império. Ele era membro do Partido Conservador. Durante longo tempo ele foi a principal figura da *direita* em torno do qual a vida política marianense gravitava. Algum tempo depois do advento da República, um nativo, alto funcionário da Justiça, retornou à cidade após morar por muito tempo no Rio de Janeiro. Considerando que a política em Mariana deveria evoluir, decidiu fundar um outro partido. Conversou com muitas pessoas da elite local e conseguiu fundar o Partido Liberal, assim a *esquerda* apareceu e a política local cindiu-se em duas facções.

Para mostrar ao leitor que o código gramatical que dá sentido à *direita* e à *esquerda* nessa sociedade tem outro significado que não aquele que vincula a direita à burguesia e a esquerda ao operariado, trago a evolução desses dois partidos do início da República. Durante a era getulista, um era PSD e o outro era UDN, em 2001 a *direita* era formada pelo PSDB, PFL, PDT, PTB, PRTB, PDS, PV, PSB e PMN, enquanto a *esquerda* era formada pelo PMDB, PL, PPS e o Partido dos Aposentados. Pode-se perguntar, e o Partido dos Trabalhadores? Ele não pertence nem à direita e nem à esquerda marianense. Por ser um partido comandado por pretos e subalternos, não é um igual. E como disse no início da minha discussão sobre as relações políticas em Mariana, ela se dá entre iguais, como pretos e subalternos não são iguais, sua agremiação política não cabe no universo definidor das relações políticas locais. Assim, visto como um outro não ameaça localmente o universo das relações políticas, decorrente da incapacidade estrutural dos membros da agremiação trabalhista de tomar assento no parlamento municipal e provocar mudanças no conjunto da elite, cindida em duas facções políticas tradicionalmente conservadoras.

Para se compreender as relações políticas marianenses é necessário levar em consideração o imbricamento entre a dimensão política e a dimensão religiosa, pois muitos dos políticos marianenses, no passado, eram parte do clero. Como o modo de vida e a cosmovisão marianenses são construídos, como já me referi, pela atuação da administração colonial e pela atuação do bispado aí existente desde 1750, não há como desconsiderar tal imbricamento. Há hoje um conflito entre a Igreja local e a classe política, também, local. Aquela tem se posicionado, publicamente, muitas vezes contrária à maneira como as administrações municipais têm gerido o município, que para ela têm sido as responsáveis pela má utilização dos recursos públicos. Para justificar seus argumentos dizem que os recursos do erário público vêm sendo desviados para locupletar alguns políticos, o que é atestado pelo processo de cassação política de um prefeito local pelo Tribunal de Contas do Estado, pelo mal uso dos recursos municipais. Membros da Diocese também vêem que as políticas do governo federal são responsáveis, também, pela situação de pobreza generalizada em todo o município.

Mas, vamos a um fato observável por qualquer pessoa que vincula a vida política marianense à cosmovisão cristã. Na abertura das sessões da Câmara Municipal, conforme definido na Lei Orgânica do Município, todos os presentes devem permanecer em pé enquanto o presidente diz - todos seguem o mesmo gestual fazendo o sinal da cruz sobre o seu corpo -: “Em nome do pai, do filho e do espírito santo e dou por aberta essa sessão”. A ordem social brasileira tem, na religiosidade, um de seus alicerces. A Constituição Federal de 1988, lei maior que normatiza a vida atual dos brasileiros, inicia seu corpo de leis informando que é promulgada em nome do povo brasileiro e sob a proteção de Deus. Diferentemente da nossa carta magna, que apenas reconhece na religiosidade dos brasileiros um dos alicerces da ordem social, a sociedade marianense prescreve por meio de sua Lei Orgânica uma respeitosa ritualização religiosa da abertura das sessões legislativas. É plausível interpretar tal ato ritualizado a partir do imbricamento de uma religiosidade onipresente com a vida política local, coerente com um modo de vida e de uma cosmovisão construída em parte pela Igreja, enquanto conformadora do estar no mundo em Mariana.

As relações religiosas

As relações religiosas em Mariana, por sua vez, guardam resquícios da sociedade colonial escravocrata. Nesse período, em consonância com o padroado, a Igreja estava visceralmente

imbricada com a coroa portuguesa, que tinha o poder de criar dioceses, nomear bispos dentre outras coisas. Mariana foi criada por vontade de Dom João V, que teve sua decisão referendada pelo papa Bento XIV através da bula *Condor Lucis Eternae*. Como forma de minimizar o poder da igreja nas colônias, a metrópole providenciou a criação das irmandades leigas que dividiam com o clero os destinos de cada paróquia. Em Minas Gerais, logo após o início da exploração aurífera os sacerdotes vinculados a congregações religiosas foram impedidos de viverem no território mineiro, pois desviavam o ouro acumulado para suas congregações. Somente padres seculares, vinculados diretamente ao chefe de uma diocese, poderiam continuar na região aurífera, em razão de sua posição subordinada na hierarquia católica, devendo obediência direta ao bispo. Em Mariana, é possível interpretar que as relações religiosas, que vinculam clero e leigos pertencentes às irmandades, ainda se estruturam nos mesmos moldes do passado, apesar da interdependência, constantemente encontram-se em conflitos. É claro também, que a partir da renovação da Igreja Católica desde a década de 1960, os leigos assumiram funções outras que as das irmandades e têm atuado eficazmente na condução das pastorais que as igrejas locais têm desenvolvido. Essas duas perspectivas, distintas, de atuação laica é vivenciada pelos membros das irmandades, por um lado, e pelos paroquianos vinculados às pastorais sociais, por outro. Mas vamos às relações tradicionalmente vividas na sociedade marianense. Maiores detalhes poderão ser observados pelo leitor, quando da descrição dos rituais da semana santa de 2001, narrados em seguida.

Diversas cerimônias que compõem o ritual da semana santa são realizadas com a atuação de membros das irmandades que executam funções, como vividas no passado. Na catedral, quando o ostensório com a hóstia consagrada é buscada na capela lateral onde permanentemente se encontra, para ser colocado no altar principal para adoração, os membros da Irmandade do Santíssimo Sacramento circundam o celebrante carregando diversos adereços que ajudam a compor o cenário da cerimônia, como por exemplo, uma sombrinha, tipo aquelas que são vistas em filmes em que a corte imperial chinesa esteja sendo focalizada. Ela resguarda o santíssimo de alguma coisa que possa cair sobre ele. Em outros momentos, mormente nas procissões, membros das irmandades postam-se solenemente frente aos carregadores do andor, comportam-se como se fossem os senhores dos santos, impedindo que as pessoas deles se aproximem. Senhores dos santos realmente o são, pois as imagens existentes em Mariana e utilizadas nas cerimônias religiosas e procissões pertencem às irmandades. Maria Isaura Pereira de Queiróz (1976) discutindo o culto aos santos no

campesinato brasileiro, informa o lugar que as imagens dos santos têm para o catolicismo popular no Brasil. São elas tomadas como detentoras de poderes mágicos, sobre as quais se pode exercer algum tipo de ação, nas relações entre santo e devoto. Ser senhor do santo deve, conseqüentemente, por magia de contágio (Frazer, 1982), propiciar ao portador alguma quantidade do poder que o santo detém, ou, de outra forma, pode significar uma metáfora da relação dominador x dominado vivida no contexto colonial e atualizada na sociedade marianense contemporânea.

Outro aspecto presente nas relações religiosas marianenses diz respeito à relação da Igreja com os negros. O Bloco carnavalesco Zé Pereira, descrito por Waldemar Malta (s/d) foi a possibilidade de manifestação pública que os negros, sejam escravos ou os chamados desclassificados do ouro, encontraram para realizar seus folguedos em Mariana, apesar dele ter se originado com tropeiros nordestinos acampados na cidade durante um período carnavalesco há mais de um século atrás. No pensamento marianense, essa inviabilização de manifestações culturais negras teria tido tanta eficácia que nenhum resquício visível sobrara das mesmas. Nem mesmo elementos dispersos de religiões africanas resistiram, não havendo a possibilidade de uma vivência religiosa fora da prática e cosmovisão cristã. Que o clero e as irmandades marianenses conseguiram reprimir as manifestações religiosas negras é inegável para os marianenses, já que na cidade, segundo eles, não é possível encontrar qualquer manifestação religiosa construída a partir do paradigma de religiões africanas. Mas ter conseguido desenvolver uma proibição que impedisse aos negros expressarem suas devoções, ou mesmo de transferirem elementos de suas práticas religiosas para a sua vivência cristã, é outra questão. No estudo das *religiões africanas no Brasil*, Roger Bastide (1989) afirma que no período escravista, o catolicismo foi vivido de forma dual entre brancos e negros, pois articulava o controle social e uma religião de protesto social em cada uma de suas vertentes. O protesto social, mesmo sob as mais perversas e onipresentes condições, sempre encontrou maneiras de se expressar, mesmo que seja pela utilização de estratégias de mimetização ou de sincretismo como foi o caso recorrente no Brasil. Como o leitor poderá apreender melhor, quando descrevo o ritual marianense da semana santa, elementos dos *ethos* e *eidós* africanos encontram-se, tradicionalmente, presentes nas procissões ou no ritual das almas atualmente folclorizado.

Qual o sentido para o discurso marianense da vivência pura da religiosidade cristã, da utilização de ervas aromáticas, migradas dos cultos africanos para o andor do Senhor Morto? A que prática cristã se vincula a prática marianense dos católicos, sejam negros ou pobres, adentrarem

as igrejas conduzindo ramos de manjerição e alecrim, se dirigirem para a imagem do santo e fazer nela diversas cruces, para em seguida, depositar os ramos trazidos sobre o andor e recolher outros ramos que são levados para casa? No mesmo sentido, porque no cerimonial da descida da cruz, o tablado onde a cena da crucificação é realizada para que tenha a aparência de colina, é montado com uma estrutura de bambus toda coberta com rosmaninho? Mas porque ao término da cerimônia e nos dias subsequentes, pois o cenário só é desmontado a partir da segunda-feira seguinte, as pessoas se dirigem ao local e saem carregadas com ramos de rosmaninho que levam para casa? A erva aromática cristã preferencial é a mirra que manipulada pelos sacerdotes ou seus acólitos contribuem para a elevação espiritual dos fiéis em rituais solenes ou que envolvam a presença da hóstia consagrada exposta aos fiéis. O manjerição, o rosmaninho e o alecrim são consideradas ervas aromáticas utilizadas nos rituais das religiões africanas. Em cosmovisões africanas, cada entidade espiritual possui diversas ervas aromáticas que são utilizadas por seus adeptos para purificação e para propiciar por contágio a aproximação com seu espírito ancestral protetor, dentre elas as três utilizadas nos rituais católicos em Mariana. A transmissão de características de um ser para outro através do contágio é chamada de magia simpática, por meio dela algo do *mana* de alguém é transferido para outrém, potencializando aquele que recorreu aos mecanismos de contágio²⁶.

E a questão do culto aos mortos vivido originalmente na procissão das almas ou *miserere* da madrugada de sexta-feira para sábado e atualmente folclorizado para ampliar os eventos da tradição? Essa procissão das almas é considerada por Arthur Ramos em sua ampla obra sobre os negros brasileiros, como uma das formas que os africanos no Brasil encontraram para realizar a separação entre os vivos e os mortos, dentro da estrutura católica. Nesse sentido, Roger Bastide informa que para os africanos “a destituição do regime familiar, não permitiu mais a subsistência do culto dos ancestrais no Brasil. Esse culto estava, entretanto, tão enraizado que deixou, no mínimo, um certo número de atitudes mentais, de formas de comportamento e de tendências sentimentais: a importância do enterro, dos rituais de separação entre os vivos e os mortos, etc...”(1989: 185). O esvaziamento da função ritual de separar vivos e mortos no processo de folclorização da procissão das almas, entretanto não esconde a origem africana desse ritual.

²⁶ Mana que é discutido por Marcel Mauss n’O *Ensaio sobre a Dádiva* (1974) refere-se à força mágica, religiosa e espiritual de alguma coisa, de alguém ou de algum ser espiritual.

Creio poder interpretar a utilização de ervas aromáticas nas procissões marianenses, a realização da procissão das almas, dentre outras coisas, como a introdução de práticas religiosas africanas nas práticas rituais católicas e realizadas desde os tempos coloniais. Naquele período deveriam ser os escravos dos membros do clero e das irmandades quem arrumavam todos os andores e adereços utilizados nas cerimônias religiosas. Por outro lado, ao tocarem a imagem com os ramos de ervas aromáticas vinculadas aos seus orixás, os fiéis negros marianenses parecem querer transferir para si mesmos a força religiosa, ou *mana*, do santo personificado na imagem. Durante todo o tempo de espera para a saída da procissão as pessoas chegam e se benzem frente ao santo, e no percurso é possível presenciar a tentativa de impedir que a população se aproxime dos andores para tocarem na imagem conduzida na procissão. No livro *lendas marianenses*, Waldemar de Moura Santos informa que a procissão do *miserere* provocava tanto medo na população local que ninguém tinha a coragem de sair à rua na noite de sua realização. Essas foram estratégias que os escravos encontraram para dar voz as suas expressões religiosas, de um lado colocarem-se presentes de uma forma contígua ao santo que, no passado e no presente, foram e são conduzidos pelos membros das irmandades e de outro difundir o temor à feitiçaria ou à representação negra do sofrimento dos escravos mortos que saíam pelas ruas arrastando correntes e gemendo a sua dor, enquanto realizavam ritualmente a separação entre vivos e mortos. Com tais estratégias expressavam sua subalternidade, numa resistência dissimulada que nenhuma autoridade conseguiu impedir a manutenção da prática subalterna. No pensamento tradicional marianense, porém, tais ramos aromáticos são, apenas, propícios à cura de doenças pela utilização de chás feitos com eles, ou uma lenda porque os olhos brancos jamais tiveram a coragem de olhar o que acontecia pelas ruas durante o ritual de culto aos mortos. Há também a questão posta na perspectiva dos *subaltern studies*, por Bhabha (1998) de que as identidades se mantêm sempre distinguíveis, quando se performatizam uma frente a outra. Nas relações entre brancos e pretos durante os rituais acima descritos, é possível perceber que as práticas étnicas distintas colocam um paradoxo para a *tradição* Mariana. Na ação as pessoas concretizam agências distintas, por um lado enquadradas nos moldes coloniais de vivência religiosa e, por outro, por estarem vinculadas à concepções distintas do viver religioso nem sempre consoantes com a concepção dos eventos construída pelo pensamento social marianense.

A vida ritual: o enunciado da tradição e o imbricamento do moderno

Na antropologia social, rituais foram tratados por Emile Durkheim (1996) como atos de sociedade, por meio dos quais uma coletividade vivendo um momento de efervescência social se representa a si mesma, ao mesmo tempo em que se recria. Entretanto, o sociólogo francês em nenhum momento faz menção à produção de um discurso sobre tais momentos de efervescência coletiva, nem permite compreender a existência de conflitos internos à sociedade que se representa e se recria nos rituais. Para ampliar a possibilidade dos atos de sociedade, na visão maussiana, a sociedade expõe as suas estruturas intelectuais e as encena ritualmente, momento em que se torna sensorialmente perceptível o seu arcabouço ideológico.

Nesse sentido, tomo os eventos coletivos realizados pela sociedade marianense como rituais, onde ao mesmo tempo em que é possível compreendê-la pela representação que faz de si, é possível apreender a sua recriação. Como *tradição* é compreendida aqui como o eixo através do qual Mariana, por meio de seu pensamento social se enuncia discursivamente, ao mesmo tempo em que age para preservar seu estar no mundo, vinculado a uma compreensão de sociedade tradicional que se preserva enquanto tal, é possível afirmar uma discrepância entre o dito e o feito. Para poder pensar esse conflito entre o que a sociedade realiza enquanto se representa e se recria em seus atos de sociedade, creio ser necessário recorrer aos discursos enunciados e a práticas vivenciadas no próprio ritual pelos agentes que realizam tais eventos. Tratar o que eles enunciam e o que eles fazem permite ampliar a compreensão do fato social total, tradição, que orienta essa narrativa etnográfica e a interpretação de Mariana.

A produção da nação se desenvolve em muitas possibilidades, dentre elas, enquanto narração (Bhabha, 1998). Tomo a valorização da tradição, como a narração que produz Mariana, enquanto organização simbólica. Nesse sentido, há uma Mariana que pode ser compreendida como a sociedade estabelecida às margens do ribeirão do Carmo, estruturada em relações sociais tipicamente engendradas nessa localidade, mas também há uma Mariana narrada pelos marianenses e perceptível até mesmo na leitura dos jornais locais. A Mariana, nesse segundo sentido, foi alçada à condição de uma individualidade, com vida própria que requer de seus habitantes a sua perenização por meio da defesa, resgate e preservação do que se pretende seja o seu modo de ser típico, ou seja a sua *tradição*. Porém nem todo mundo está engajado em uma

Mariana narrada como uma única voz, pois grupos sociais e atores sociais privilegiados mantêm-se em contendas pela hegemonia da visão e prática social de um ou outro grupo.

Os conflitos que, em Mariana, emergem em momentos rituais, ou na vida cotidiana entre atores sociais distintos, podem ser compreendidos na perspectiva proposta por Bhabha, da existência de um caráter pedagógico e um caráter performativo na produção de uma nação, recorrentemente construída. Em Mariana, a partir da ação discursiva que pretende enquadrar todos os momentos e ações coletivas locais, de acordo com a tradição, vista na perspectiva de Bhabha como *pedagógico*, encapsula-se uma sucessão de momentos históricos que representa uma eternidade produzida por autogeração, enquanto o *performativo* intervém lançando uma sombra entre os eventos como imagem e sua significação. A ação performativa coloca-se como um signo diferenciador do real, distinto do enunciado pelo pedagógico. Na sociedade marianense, a Mariana real é distinta daquela enunciada pelos intelectuais orgânicos locais como paradigmática, sua tradição. Nesse sentido é plausível apreender em rituais marianenses, as discrepâncias que esta terceira Mariana, a real, faz emergir frente à narrada e aquela que é irrecuperável no tempo. Narro etnograficamente os eventos carnavalescos e as cerimônias da semana santa, quando os marianenses falam, vivem, ouvem, discutem, atuam, sempre se recriando como uma coletividade em sua efervescência coletiva, mas também se representando nesses mesmos momentos em que se reproduz festivamente.

O ritual carnavalesco

Durante o reinado de Momo o visitante observa que o carnaval marianense se estrutura em torno de blocos, escolas de samba e bailes carnavalescos populares, assim chamados pelos nativos, realizados em praça pública com apresentação de bandas tocando músicas das programações cotidianas de rádios e televisões e antigas marchinhas de carnaval. Há um concurso de fantasias infantis e a tentativa de reinventar o curso, para concretizar um carnaval dentro do paradigma da valorização da *tradição* Mariana. Parte da malha urbana em 2001 foi enfeitada como lanternas, cujos motivos eram vinculados às tradicionais personagens carnavalescas: arlequim, colombina, índio, pirata, etc. ou traziam os nomes e emblemas das escolas de samba e dos blocos caricatos locais. Elas delimitam a espacialidade carnavalesca no

coração do perímetro urbano, a avenida Salvador Furtado de Mendonça, as ruas Frei Gonçalves Lopes e Frei Durão, as praças da Sé e *Jardim* e parte da rua Dom Viçoso. Na avenida ocorreram os desfiles das escolas de samba, nas praças as bandas tocam para a juventude e para pobres, apesar da Secretaria de Cultura e Turismo local pretender realizar um evento para a geração da terceira idade. Na praça da Sé, entretanto, se via principalmente uma população negra, muitas vezes embalada pelo som das marchinhas de carnaval de antigamente e pela cachaça. Quando jovens e adultos da classe média, turistas ou não, vinham a essa praça, postavam-se nas proximidades do átrio da catedral, distanciados dos que em frente ao palco, do lado contrário do templo, festejavam momo.

Os eventos, no cenário carnavalesco, começam sempre a partir das dezessete horas, com exceção do desfile de fantasias infantis, ocorrido em torno do coreto do *Jardim* e do curso, que foi frustrado por ter aparecido apenas um veículo fantasiado, um Ford 1926. A partir do final da tarde, os blocos caricatos desfilam pelo circuito saindo do *Jardim*, descendo a rua Frei Durão e desmobilizando-se na praça da Sé, contudo três blocos fazem percurso diferente, um o bloco da elite, faz o caminho inverso, o Zé Pereira que inicia seu desfile no bairro Chácara e para ele retorna e o Bloco da Zona, que inicia seu desfile no Bar do Gereba na parte nova da cidade e percorre diversas ruas até chegar ao *Jardim*, onde seus membros se dispersam no meio dos espectadores. Todos os blocos são seguidos por pequenas orquestras que tocam a música do bloco, composta anualmente e cantada por todos os seus membros, como tem sido feito desde que surgiram no carnaval marianense. Apenas o Zé Pereira e o Bloco da Zona não possuem música própria, as orquestras tocam marchinhas carnavalescas compostas no passado por artistas nacionais e divulgadas pela mídia nacional. Com o término do desfile dos blocos, as escolas de samba desfilam pela avenida Salvador Furtado de Mendonça para uma multidão postada em suas laterais.

Há uma certa passividade nos espectadores, tanto no desfile dos blocos quanto no desfile das escolas, os desfilantes cumprimentam os conhecidos. Creio ser possível interpretar que o ritual carnavalesco em Mariana não consegue articular nesse seu momento coletivo, aquela efervescência que empolga as pessoas levando-as a se manifestarem dentro do código carnavalesco, ou seja, brincarem o carnaval. É um ritual mais para ser olhado do que para ser participado. É possível duas interpretações, uma da ordem do funcionamento da estrutura carnavalesca e outra vinculada à cosmovisão marianense e mineira. Na primeira perspectiva, podemos dizer que não há solução de continuidade no desfile dos blocos e das escolas, pois

são dependentes do carro de som disponibilizado pela administração municipal. Entre um grupo desfilante e outro a dependência ao sistema de som impede um fluxo contínuo de grupos que consigam envolver os espectadores com sua música. Muitas vezes há uma longa demora entre blocos e entre escolas de samba, respectivamente.

Para quem permanece no *Jardim*, por exemplo, esse interregno não cria entusiasmo para se deixar de ficar observando os desfiles, que apenas passam sem levar o pretense folião atrás. O mesmo acontece com as escolas que passam sem criar entusiasmo entre os espectadores. Na segunda perspectiva, Fábio Lucas em suas *mineiranças* julga que o carnaval de Minas é feito de espectadores devido a razões históricas, que forjaram um caráter econômico nos comportamentos. Para ele “o mineiro não ser folião: é tão somente espectador, seu maior folguedo é observar. O que é intenso nele é a vida interior... como exigir extroversão desse homem desconfiado e contemplativo, parcimonioso e nada efusivo?”(1991: 103). Entretanto creio que o número de turistas vindos para a cidade, se se deparassem com um carnaval estruturado com solução de continuidade é possível tirar o marianense e o mineiro de sua parcimônia, como demonstraram os desfiles do Bloco da Zona, perambulando pela cidade e agregando foliões mesmo que não fantasiados.

É possível ainda uma terceira interpretação, vinculada à relação dos blocos com a estrutura social, se utilizada a análise de Da Matta (1973) em seu estudo do carnaval como um rito de passagem, em que ocorre uma inversão da ordem social brasileira. Olhando os blocos e escolas marianenses em sua vinculação ritual com a estrutura social é possível dizer que, para o espectador sair da sua interioridade e manifestar-se brincando carnaval, é necessário criar aquilo que Durkheim (1996) chama de efervescência coletiva. Além da falta de solução de continuidade nos eventos carnavalescos há blocos e escolas de samba em Mariana que podem ser interpretados como atores que reforçam a ordem social, outros que propiciam uma inversão simbólica dessa mesma ordem e, indo além ao utilizar uma terminologia ritual de Max Gluckman (1963), há os que “revolucionam” essa ordem social. Para facilitar o entendimento do leitor apresento os blocos e escolas de samba para depois interpretá-los de acordo com essa classificação.

Existem doze blocos carnavalescos em Mariana, a grande maioria fantasia seus foliões com camisetas largas com estampas feitas em *silk-screen*, assemelhando-se aos abadá utilizados nos desfiles dos trios elétricos em Salvador ou nos carnavais temporões pelo Brasil afora. Dentre

eles, dois blocos fazem percurso distinto ao dos demais, o primeiro o Bloco dos Apaixonados, compostos por estudantes e seus progenitores pertencentes à Associação dos Pais de Excepcionais que saindo de rua paralela ao Jardim, passa por ele e se dispersa na praça da Sé e o Bloco Fundo de Gaveta, composto por membros da elite tradicional. Foge em parte ao padrão dos blocos locais, faz o percurso inverso subindo da praça da Sé para o *Jardim* e se posta na parte alta desta praça, espaço tradicionalmente ocupada pelas famílias tradicionais. É acompanhado pela bateria de uma escola de samba de Ouro Preto. Todos os outros blocos são acompanhados por pequenas orquestras que tocam marchinhas tradicionais ou músicas compostas anualmente para cada bloco.

Há dois outros blocos que se distinguem dos demais por suas especificidades carnavalescas. O primeiro, o Bloco da Zona que embala seus foliões com bebida fartamente distribuída gratuitamente no local de concentração, diferenciando-se dos demais pelas fantasias que são elaboradas de acordo com a vontade do folião. Entre centenas de pessoas há homens vestidos de mulher, bebês, mulheres vestidas de homem, colombinas, ciganas, anjos, etc, e, um número expressivo de pessoas vestidas de padres, bispos e freiras. O segundo, o Bloco Zé Pereira da Chácara, foi fundado por tropeiros nordestinos há mais de cento e cinquenta anos, e é composto por diversos bonecos e uma pequena banda tocando marchinhas de carnaval (Malta, s/d), sendo seus participantes em sua grande maioria negros. Os bonecos retratam principalmente as pessoas brancas, não há nenhum boneco retratando pessoas negras da sociedade marianense. O negro é motivo de uma boneca vestida de branco e com um bebe negro no colo, *a mãe preta*, e de um boneco todo coberto de cordas de sisal, *o senhor da noite*, que remete às assombrações sobrenaturais, que são vistas como coisas de negros.

As escolas de samba, introduzidas como manifestação cultural nos anos 1960, incorporaram uma instituição carnavalesca carioca e lhe deram a cor local, seja pela denominação: Unidos de Mariana, Vila do Carmo, Mocidade Independente do São Gonçalo e Morro da Saudade, seja pela temática com que os enredos são desenvolvidos. Eles abordam questões que, mesmo que seja um assunto global, colocam Mariana como o eixo a partir do qual ele é tratado. Em 2001, por exemplo, falou-se de saúde, mas criticando as promessas que os políticos locais fazem e que não cumprem. Tratou-se da questão ecológica focalizando a água, mas ao mencioná-la como o elemento mais importante do planeta, pois é dele que surge a vida, fez-se uma rotação e passou a enunciar o discurso das primeiridades marianenses. Outra aborda os carnavais de

antigamente e coloca a marca local por meio dos zé pereiras, que tiveram em Mariana a sua gênese em Minas Gerais. E, a última, abordou os quinhentos anos do Brasil, mostrando principalmente a participação negra na história do país. Interessante notar que a abertura oficial desse evento foi feita pelo desfile do prefeito em um Ford 1926 com diversas passistas da escola Mangueira do Rio de Janeiro, seguido por uma pequena bateria e outras passistas sambando para deleite dos espectadores.

Mas voltemos à interpretação de blocos e escolas de samba. Podemos ver que a maioria dos blocos, mesmo o Bloco Fundo de Gaveta, o Bloco Apaixonados e o Bloco Zé Pereira apresentam-se como atores que reforçam a ordem social marianense. A maioria dos blocos desfilam foliões bem comportados, bem enquadrados nas normas sociais locais. O bloco da elite local demonstra no carnaval que, na ordem social local, ela pauta sua trajetória a partir de seus interesses próprios e distintos dos demais membros da sociedade marianense. Dessa forma, ela se coloca acima das normas sociais prescritivas dos comportamentos da população como um todo, que ela mesma elaborou e definiu nas instâncias de poder sob seu domínio. O Bloco Zé Pereira, mesmo fugindo ao padrão dos outros blocos pela presença dos bonecos vindos da tradição dos mamulengos nordestinos, reforça a ordem social ao homenagear nativos e forâneos que detêm prestígio social, seja por sua participação na vida local (Hebe Rola, Zizi Sapateiro, dentre outros), seja por sua presença na mídia nacional (Xuxa), ou por seu prestígio estadual ou nacional (Chico Xavier, o homenageado do 2001). Ou ainda, por apresentar uma representação do negro em sintonia com o entendimento tradicional do lugar do negro na sociedade, como “mãe negra”, a mucama que desempenhou na sociedade escravocrata as funções domésticas de ama-de-leite e de socialização das crianças brancas e, como um ser diabólico, o bicho papão que na escuridão da noite impõe limites às crianças através do medo. É possível ver no desfile do Zé Pereira uma irônica representação do papel do negro no processo civilizador marianense, mas essa é uma interpretação do etnógrafo e não do nativo.

Ainda dentro de atores carnavalescos que reforçam a ordem social marianense, podemos ver que duas escolas de samba atuam neste sentido, a Vila do Carmo com seu carnaval de antigamente trazendo a elite local engalanada em suas fantasias glamourosas e os negros na bateria à serviço do divertimento dos brancos, a Unidos de Mariana, vinculada à Casa de

Cultura, cantando a água no planeta e o ribeirão do Carmo com sua glória aurífera e poética ao mencionarem Alphonsus Guimaraens que o imortalizou em suas poesias.

Com uma atuação que permite uma inversão da ordem social, o Bloco da Zona, além de romper com a parcimônia espectadora do marianense, possibilita a criação de uma efervescência coletiva no seu interior que consegue ultrapassar seus limites e envolver na brincadeira pessoas que apenas assistiam seu desfile.

Quanto aos atores sociais, creio realizarem uma rebelião na ordem local ao apresentarem uma crítica social tanto por meio de fantasias, no caso do Bloco da Zona, quanto na forma como abordam seus enredos, no caso das escolas de samba. O bloco, como já mencionei foge ao padrão proposto para fantasias proibidas nos carnavais brasileiro, como analisado por Da Matta (1973). Sua interpretação é de que apenas representações de tipos problemáticos e marginais nas fantasias contribuem para tornar a festa carnavalesca um ritual de inversão, enquanto representações que reforçam a ordem social como militares, religiosos e santos são banidas desse momento. A predileção dos foliões por fantasias marginais e de seres problemáticos contribuem para abrandar os comportamentos e para a construção da imagem do Brasil como um país sedutor, caloroso, humano, luxurioso e pacífico. A presença de fantasias de bispos, freiras e padres no carnaval marianense requer outra interpretação, pois aqui elas se prestam mais a fazerem a crítica social do papel dos agentes religiosos na conformação de um modo de vida em que os comportamentos se pautam pela contenção, do que a reforçarem a ordem social. A escola Morro da Saudade de Mariana ao contar a história dos quinhentos anos do país, coloca na avenida o africano escravizado e o seu lugar social nas camadas inferiores da sociedade nacional e local. Nascida no distrito de Passagem, localidade onde os escravos das minas do Morro de Santo Antônio moravam, tem nos descendentes destes, a grande maioria dos seus membros. A crítica social apresentada, questiona a História contada e num momento de festividade escancara o sofrimento daqueles que fizeram a riqueza local. A escola Mocidade Independente, constituída por moradores do Morro de São Gonçalo, apresenta em seu enredo uma crítica aos péssimos serviços de saúde para a população pobre do país e às promessas dos políticos que no tempo da política apresentam aos eleitores uma sociedade paradisíaca, mas que não se concretiza na ordem social brasileira e local.

Há outras questões que merecem ser tratadas para possibilitar compreender plenamente o que Mariana representa e recria em seu carnaval, visto aqui como ato de sociedade. A primeira diz

respeito aos bailes populares destinados aos jovens, neles, bandas composta por jovens locais ou não, executam músicas que são divulgadas atualmente pela mídia nacional: axé music, pagode e funk, levando os espectadores a se embalarem pelos sons tocados e dançarem freneticamente as coreografias de cada uma das músicas cantadas e que, vistas na televisão, são regidas por dançarinos que se equilibram nos parapeitos laterais do coreto. O que simbolicamente enunciam esses eventos voltados para a juventude? Mariana é uma sociedade perpassada, em seu espaço e tempo, pela cultura globalizada através da mídia nacional, o que a coloca em sintonia com a contemporaneidade. Entretanto a Mariana, narrada pela *tradição* valorizada, esfumaça-se nos acontecimentos coletivos quando a administração municipal procura satisfazer as necessidades atuais de lazer da população local e externa que participa desses eventos. Por outro lado, há a Mariana do passado, que no evento do corso, teima em não erguer-se da tumba onde jaz, como parece demonstrar a mínima participação de carros no desfile que se quer resgatar, para dar ao carnaval os ares da nação produzida simbolicamente.

Do ponto de vista da análise ritual que tomo para interpretar o carnaval marianense, qual a mensagem enunciada através do Zé Pereira da Chácara? Diferentemente da mensagem de incorporação da modernidade enunciada pelos jovens que dançam ao som da banda Akhidah, esse bloco sesqüicentenário enuncia a *tradição* valorizada, tanto no sentido de atualizar o carnaval do passado, quanto no sentido de informar representacionalmente o lugar de brancos tradicionais e do negro na sociedade local e a ascendência de figuras de renome nacional. E como tudo em Mariana é pensado ser a gênese do que posteriormente se difunde por outras cidades e regiões de Minas Gerais, o Zé Pereira da Chácara, segundo Malta (s/d) foi o primeiro bloco mineiro a utilizar tais bonecos representando pessoas importantes em sua vida social. Alguns anos depois, ouropretanos incorporaram nos seus festejos momescos os bonecos, criando o seu zé pereira, que ainda hoje desfila pelas ladeiras da sua cidade.

O cortejo do bloco carnavalesco inicia-se com um rapaz vestido de soldado, montado em uma burrinha²⁷, em estilo colonial, possui uma lança, um chapéu com plumas e seus sapatos possuem chapas de ferro que ao serem batidas nas pedras do chão soltam faíscas. Ele abre o cortejo correndo atrás das pessoas, principalmente crianças, que se encontram no meio da rua, abrindo espaço para o bloco passar. Em seguida vem um boi sendo toureado por uma cigana e um rapaz, quando a moça deita no chão, o rapaz faz tudo para chamar a atenção do boi, que

²⁷ Esse é eminentemente um equipamento dos folguedos nordestinos e demonstra a fonte onde Mariana bebeu para construir o seu carnaval mais tradicional.

passa sobre a moça sem contudo pisoteá-la. Depois vêm os bonecos que retratam pessoas da vida marianense e da vida nacional. Ao todo são dezoito bonecos que brincam ao som das marchas tocadas pela banda que se posiciona no meio dos bonecos formando dois blocos. Para cada boneco há uma pessoa com uma sacola para oferecer água ao corregador enquanto o cortejo desfila pelas ruas da cidade. Os bonecos menores com cerca de um metro e oitenta centímetros e os maiores com cerca de três metros são conduzidos por crianças e adultos. Cada condutor manipula os bonecos de acordo com sua vontade. Alguns rodam, pulam, cumprimentam as pessoas, outros são mais parados, andando sempre em grupo. O bloco desce até a praça da Sé e retorna pelo mesmo caminho até a sua sede no Bairro da Chácara. As pessoas ficam nas calçadas olhando o bloco passar, fazem comentários sobre os bonecos e os pais com crianças pequenas pegam nos braços dos bonecos para minimizar o medo dos filhos. Pouquíssimas pessoas brincam enquanto o cortejo passa.

Outra questão importante é a tentativa de adequar a Mariana real à Mariana narrada pela valorização da *tradição* de acordo com a Mariana do passado. A atual administração municipal, assim como os intelectuais locais e membros da elite nativa têm afirmado e buscado transformar o carnaval marianense num acontecimento em sintonia com aquilo que consideram tradicional, de forma a atrair o maior número de turistas que viabilizem ganhos financeiros e prestígio no contexto externo para a cidade. Em 2001 foi feito um entendimento com a Rede Globo de Televisão, regional de Belo Horizonte, que transmitiu, em diversos momentos ao vivo, para o jornal MG TV e para o Jornal Nacional, os acontecimentos carnavalescos marianenses. E o que é posto na mídia? Mariana realiza um carnaval que se pretende em consonância com a narrativa da *tradição* valorizada: o primeiro Zé Pereira de Minas Gerais, corso, baile com marchinhas de carnavais e escolas de samba abordando temas locais. Mas esse não é o carnaval realizado na Mariana real, o corso não se realiza, o baile com marchinhas para atrair turistas que não se fizeram presentes, por sua maioria ser composta de jovens e preferir os shows das bandas no *Jardim*. A ausência do forâneo abriu espaço para negros e pobres locais festejarem a seu modo o reinado de Momo. É possível pensar, interpretando o carnaval, que a Mariana narrada na *tradição* valorizada, distinta da Mariana passada e da Mariana real é um aparato de poder, como parece apontar a participação da elite no desfile dos blocos acima mencionado e que não se submete, enquanto elite, às suas próprias determinações normativas e discursivas.

O carnaval local, seja no desfile dos blocos e das escolas de samba, seja nos bailes populares, evidencia, pelo que anunciam como atos de sociedade, a realidade social de Mariana como contrastiva, cristalizada na antinomia entre o antigo e o atual, entre o tradicional e o moderno, entre o local e o externo, assim como sua malha urbana que prenuncia ao olhar do observador sua planta urbana atual. Convivem em Mariana dois paradigmas de temporalidades, um tensionado para suas primazias e outro tensionado para o presente e futuro, embora aquele voltado para o passado, o faça para poder situar-se no momento presente. Pois como diz Simmel (1971), nenhuma coletividade carrega em si mesma a *tradição*, essa é muito mais uma atribuição dos indivíduos, que processualmente constróem o pensamento social enunciado discursivamente. Nessa ótica, a afirmação permanente do passado marianense é uma construção dos sujeitos atuais, que tomando os fatos históricos ocorridos fazem a leitura que seja melhor adequada ao momento atual de grupos dessa coletividade. Mas o imbricamento do novo no antigo, se faz pela interpenetração do nativo com o forâneo, que como empreendimentos econômicos, visões de mundo e *eidos*, vêm transformando o *ethos* da sociedade local. De outra forma, podemos dizer que a Mariana narrada pela *tradição* valorizada, pelo menos no ritual do carnaval, não consegue enquadrar a Mariana real e nem recuperar o passado, que sendo irrecuperável enquanto acontecimento, necessita ser atualizado de acordo com os interesses da sociedade hodierna.

O ritual religioso da Semana Santa

A atuação da Igreja Católica em Mariana, desde o passado, quando se constitui na instituição que eleva o padrão civilizacional local, marca indelevelmente a sua cultura. Não há como pensar essa sociedade sem levar em consideração o papel que o cristianismo apostólico romano desempenhou na construção dos sistemas simbólicos que, compartilhados pelos marianenses nativos ou forâneos, pode ser lido no modo de ser e na cosmovisão local. Quero, nesse momento, tratar das cerimônias que estruturam a semana santa marianense e fazer a leitura da mensagem enunciada nos rituais, que vistos como atos de sociedade não apenas representam a coletividade, com também a reproduzem.

A semana santa inicia-se com uma cerimônia que ocorre durante sete dias e que tem a denominação de *Setenário das Dores*. Nas igrejas, o altar central e os altares laterais são cobertos com panos roxos, em sinal de contrição. Continua a ser realizado nos moldes tradicionais, em discordância com as práticas rituais postuladas no Concílio Ecumênico Vaticano II que procurou atualizar os rituais católicos. No Brasil, como parte dessa atualização ritualística, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, CNBB, implementou a Campanha da Fraternidade, por meio da qual problemas cruciais da sociedade brasileira são discutidos e tratados pelas igrejas locais.

O setenário é realizado diariamente com a celebração de missa. O sermão é proferido por um seminarista, já diácono, que aborda um aspecto que enfeixa a temática proposta e acontece durante os sete dias anteriores ao domingo de ramos. Esse evento foi centralizado na catedral em 2001, nos anos anteriores os padres realizavam-no nas diversas igrejas e capelas existentes na cidade. Mas, na catedral, continua a acontecer de acordo com a tradição. O arcebispado tem conciliado o tema da campanha da fraternidade com o setenário. Nesse ano, o tema da campanha é: *vida sim, drogas não!*. Assim, uma nova tradição vai sendo construída na vida contemporânea, levando os defensores da *tradição* Mariana a se posicionarem contrários. Diariamente no ritual foram abordados, nos sermões dos diáconos e reflexões das comunidades, questões afeitas à temática da droga. No primeiro dia a Primeira Dor: A espada, coração traspassado de Maria - “Porque a vida e não as drogas?”. Com a Segunda Dor: A fuga da família de Nazaré - “O sonhos e os pesadelos das drogas”. No terceiro dia e Terceira Dor: A perda do Menino Jesus - “Drogar-se é perder-se”. No quarto dia a Quarta Dor: O encontro de Maria e Jesus - “Drogas: desencontro da família”. Com a Quinta Dor: Aos pés da cruz - “Tráfico: corrupção da dignidade”. No sexto dia a Sexta Dor: Com Jesus morto nos braços - “Drogas: morte mais rápida”. No sétimo dia a Sétima Dor: A soledade de Maria - “Solidão e ilusão das drogas”.

Durante a missa das dezenove horas é feita reflexão comunitária, utilizando de teatralização a cargo de comunidades que compõem a paróquia de Nossa Senhora da Assunção, sendo que a coordenação dos cantos litúrgicos também ficam sob a responsabilidade da comunidade. Em seguida é feita a adoração do santíssimo sacramento, a hóstia consagrada colocada em um ostensório. O pároco é secundado por acólitos e por membros da Irmandade do Santíssimo Sacramento. Há uma orquestra de câmara e um coral cantando músicas sacras, em latim. Há um tradicionalismo na cerimônia, tanto pelos cantos em latim, compostos na época colonial

por músicos locais, quanto pelo uso de elementos cenográficos antigos. Quando se vai buscar o ostensório com a hóstia consagrada, o padre é acompanhado por um membro da irmandade carregando uma sombrinha, antiga, por todo o percurso feito. Só é fechada quando o ostensório está em um sacrário aberto. Há incensação do ostensório e dos fiéis, com mirra, e em seguida a benção dos presentes no templo. O evento termina com uma pequena procissão que conduz o padre pela nave central para a capela do santíssimo na nave direita.

A partir do encerramento do Setenário das Dores e o início da Semana Santa propriamente dita, começa-se a realização de procissões, que em Mariana acontecem sempre à noite. No domingo, que dá abertura universal às comemorações da paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo, ocorre a procissão de Ramos. Relembra-se com ela a entrada triunfal de Jesus em Jerusalém, quando foi aclamado como rei dos judeus. O cortejo inicia-se na igreja do Rosário dos Pretos. Dentro dela, num andor, a imagem de Jesus Cristo montado em um jumento, sendo do período colonial a imagem do homem feita em madeira e a imagem do burro feita em papel machê. A celebração inicia-se com cantos atuais e com os ritos de entrada da missa. Do lado de fora as pessoas se concentram. Aos poucos um grande número de fiéis aglomera-se. A banda União XV de Novembro postada ao lado da igreja, toca músicas sacras tradicionais. A procissão tem seu início.

O cortejo inicia-se com uma cruz e dois toucheiros em prata conduzidos por membros da irmandade do Rosário, vestido com opa vermelha. Em seguida os fiéis, todos carregando ramos verdes, alguns descalços. Muitos deles trazem manjerição e alecrim em vez de palmas. Perguntados por quê, dizem ser tradição e para aromatizar o trajeto do Cristo, ou que é superstição, mas quando inqueridos a esclarecerem a afirmativa, desconversam. No código cultural brasileiro pode-se interpretar tal categoria como uma representação social que hierarquiza de forma excludente, religião e magia. Para Roger Bastide “a magia africana não somente se chocou com o clero urbano, mais esclarecido ou ‘romano’, mas ainda se depreciou em contato com os brancos” (1989:190), permitindo-lhe ser vista como uma coisa de gente “primitiva”, mas necessária para se livrar de rivais no amor ou na política. Novamente aqui algo do mundo africano se insinua em acontecimentos centrais para a cosmovisão cristã, a Paixão do filho de Deus, hibridizando rituais gestados no mundo europeu, dando a eles a cor brasileira e expressando a resistência negra frente a perda de seus códigos culturais.

Seguindo o grupo inicial vestidos com opas vermelhas, no centro das filas um padre e um grupo de meninas. Em seguida, o povo andando e conversando no tom normal de voz. Alguns

tentam tirar músicas tradicionais, mas não são secundados pelos participantes. Conduzidos por homens, o andor vem rodeado por uma multidão e após a banda União XV de Novembro tocando. No percurso o andor é descido várias vezes para apertar a armação que segura o corpo do Jesus Cristo, vestido com roupas de pano, cabelos naturais e uma tiara prateada na cabeça. Durante o percurso o terço é rezado.

A procissão, com pequena multidão, desce o morro do Rosário pela rua Monsenhor Horta, virando a direita percorre a rua Teófilo Otoni, passando pela Ponte de Madeira, chamada de Alphonsus Guimaraens (local onde o poeta, forâneo nativizado, permanecia por longas horas meditando). Em seguida vira a esquerda na rua Direita, passando pela Ponte de Areia sobre o córrego do Catete até a rua Josafá Macedo, onde vira à direita para terminar na Praça Minas Gerais. Ante a porta da igreja de São Francisco de Assis é montado um tablado onde é celebrada uma missa. A imagem de Jesus montado no jumento é postada ao lado direito do altar. As pessoas se espalham pela praça, ocupando as escadarias da Câmara Municipal, muros, passeios e o centro da praça.

O pároco da Catedral inicia a missa, mas durante a celebração da palavra o Arcebispo, o cardeal Dom Luciano de Almeida, chega. O evangelho é lido por diversas pessoas, em forma de jogral. No sermão, o oficiante aborda a questão da incoerência dos homens que ao mesmo tempo louvam a Jesus e em seguida pedem que seja condenado e crucificado. Para interromper tal incoerência, o arcebispo afirma ser necessário a conversão. Nessa perspectiva o dever do cristão é tornar-se um homem religioso que aspira a estar em contato permanente com o divino, sem recorrer ao que quer que seja. A missa, concelebrada por diversos padres, tem as músicas cantadas por um coral acompanhado pela banda.

No dia seguinte, uma segunda-feira, às dezenove horas, a procissão do depósito do Senhor Morto parte da Catedral da Sé para a igreja do Rosário dos Pretos. Ocorre uma celebração antes do início da procissão. Em torno do andor do Senhor dos Passos, diversas pessoas impedem que outras se aproximem do mesmo, mas ainda assim, alguns conseguem furar o bloqueio, pois trazem ramos de manjerição e alecrim e querem colocar aos pés da imagem. Enquanto fazem esse pequeno ritual, pegam um galho já colocado, fazem a cruz com o mesmo tocando na imagem e saem. Com a chegada do pároco, é feita a incensação da imagem, que encontra-se dentro de uma armação, espécie de barraca retangular, feita de pano roxo e que esconde a imagem. Pequena parte da banda União XV de Novembro toca uma música, moteto, composta por um padre marianense do século XVIII, acompanhada por um coral.

Encerrada essa celebração, a procissão começa a andar, ela se inicia com uma cruz e dois toucheiros levados por membros da Irmandade do Santíssimo Sacramento, acompanhados por outros membros da mesma irmandade, todos com opas vermelhas. Diferentemente da procissão do dia anterior, nesta as pessoas carregam velas. Muitas fazem o percurso descalças, outras, principalmente pessoas bastante idosas fazem apenas uma parte do percurso da procissão. Mulheres e homens, jovens e velhos, no percurso se aproximam do andor e pegam ramos de manjerição e alecrim, gesto já interpretado na análise das relações religiosas em Mariana, anteriormente descrito. Quatro homens carregam bastões com forquilhas para descansar o andor quando estão parados. Necessário observar que as pessoas que levam o andor realizam uma função que passa de geração para geração na mesma família. Com a morte do pai, o filho ocupa o seu lugar. Durante todo o percurso, o andor faz várias paradas para descanso, já que não há revezamento dos carregadores, apenas das posições. Não se reza o terço e nem se canta absolutamente nada, as pessoas conversam a meia voz, como se estivessem acompanhando um velório ou um enterro. A banda União XV de Novembro executa músicas tradicionais marianenses, compostas na escala menor, que tocam os sentimentos profundo das pessoas, emocionando-as.

A procissão saindo da Catedral da Sé penetra a rua Direita, passando pela Ponte de Areia sobre o córrego Catete. Vira à direita na rua Alphonsus Guimaraens, passando pela Ponte de Madeira, subindo a rua Teófilo Otoni e virando à esquerda na Monsenhor Horta, até atingir o adro da igreja do Rosário. Na saída da Sé, os sinos tocam finados, assim como na chegada do Rosário. Diversas casas estão enfeitadas com toalhas, velas e vasos de flores.

No adro da igreja do Rosário, o pároco da Catedral da Sé, espera a todos, pedindo que fiquem para a meditação da condenação de Jesus ou Sermão do Pretório. Mas tão logo a imagem do Senhor dos Passos adentra a igreja, muitos retornam depois de retirar seus ramos de ervas aromáticas, apesar dos insistentes pedidos do pároco. Em seguida há incensação da imagem e logo após a Banda XV de Novembro toca mais um moteto, acompanhada pelas vozes masculinas e femininas de um coral. O pároco da paróquia de Santa Cruz, localizada na parte nova da cidade, faz o sermão, abordando a questão da dor corporal, da dor moral e da dor espiritual. Ao final há benção com o santíssimo.

Na terça-feira é realizada a procissão do Encontro, que relembra o encontro de Maria e seu filho Jesus, durante a caminhada do palácio de Pilatos para o Gólgota. A imagem da Senhora das Dores, vestida de roxo e com sete punhais enfiados em seu peito sai da Capela de São

Vicente no bairro da Chácara e a imagem do Senhor dos Passos sai da igreja do Rosário dos Pretos.

Iniciei minha observação no átrio dessa igreja, pois segundo os nativos a procissão que conduz Jesus é a mais importante das duas. A cerimônia se inicia com a celebração de uma missa, em seguida a incensação do andor do Senhor dos Passos e o moteto cantado por um pequeno coro e tocado por parte da banda XV de Novembro (tuba, saxofone, flautim e clarinetas). O andor é iluminado com uma lâmpada movida a bateria. As pessoas param em frente a imagem e, após tocar nela, se benzem. Um grupo de carregadores, diferente do anterior, conduz o andor no percurso da procissão. Atrás do andor um pálio conduzido por seis homens, resguardando um crucifixo de prata, que, dizem, contém um pedaço da cruz em que Jesus morreu e que dão o nome de *Santo Lenbo*. Ela é conduzida por um acólito.

Como sempre a procissão começa com uma cruz e dois toucheiros conduzidos por membros da Irmandade do Santíssimo Sacramento. No trajeto, diversas casas enfeitadas com toalhas, flores, imagens e velas nas janelas. Ao passar a imagem do Senhor dos Passos muitas pessoas que estão postadas ao longo do trajeto se ajoelham. Ao chegar na rua Teófilo Otoni, há uma parada diante de um altar onde se encontra uma imagem de Jesus representando sua estada no Monte das Oliveiras, a que os nativos dão o nome de *passos da paixão*. O pároco da paróquia de Santa Cruz, incensa o altar e há execução de um moteto. Em seguida a procissão retoma o seu percurso, fazendo nova parada diante de um oratório, o segundo *passo* que existe na esquina da rua Alphonsus Guimaraens com rua Direita, tendo a imagem de Jesus amarrado na coluna onde é espancado. É feita incensação do altar e execução de novo moteto²⁸. A procissão percorre a rua Direita até a rua Josafá Macedo, subindo-a até a praça Minas Gerais, local onde ocorre a fusão das duas procissões, o encontro das imagens e o sermão do encontro.

Saindo da Capela de São Vicente na Chácara, um outro grupo de fiéis, menos numeroso que aquele que conduz a imagem do Senhor dos Passos, realiza a procissão pela rua Cônego Amando, rua Dom Viçoso, nesta rua passei a acompanhá-la, praça Gomes Freire e travessa João Pinheiro. Ela é conduzida pelo pároco da Catedral, que em cima do trio elétrico da prefeitura municipal comanda as orações. A banda São Sebastião do distrito de Passagem acompanha a procissão tocando músicas fúnebres. A imagem de Nossa Senhora das Dores também vem iluminada por uma lâmpada. Se comparadas as duas procissões, esta é bem mais

²⁸ Nesse momento abandonei a procissão do Senhor dos Passos com sua cruz e me dirigi para encontrar a procissão da Senhora das Dores para observá-la no restante do trajeto.

simples. No andor não há ramos aromáticos, apenas rosas brancas e somente quatro carregadores conduzem o andor. A imagem é bem menor que a do Senhor dos Passos que necessita de oito carregadores. A utilização de um trio elétrico pelo pároco da Catedral é assunto de piadas e críticas contra à modernização do evento, as críticas mais mordazes partem de figuras tradicionais e de membros da Casa de Cultura de Mariana, um dos baluartes defensor e, também, construtor da valorização da *tradição*, como pensada pelos intelectuais orgânicos locais.

Nos dois cortejos é possível apreender os lugares sociais das pessoas que acompanham as procissões; a procissão da Senhora das Dores é o espaço das camadas populares e dos distritos marianenses, enquanto a procissão do Senhor dos Passos representa Mariana em sua complexidade, tanto há membros da elite tradicional, quanto há pessoas nativas, mas também forâneas que residem na cidade. Nela brancos e pretos se misturam, submetendo-se, cada um a seu modo de acordo com a ordem social local, ao divino que não se encontra apenas simbolicamente numa posição mais elevada. Os apanhadores de ramos são principalmente pessoas das camadas populares e negras, assim como as que fazem algum tipo de sacrifício, como andar descalças e carregar pedras durante todo o percurso. Querem, de alguma forma, compartilhar com aquele que assumiu os pecados dos homens, as dores sofridas em sua paixão.

Quando as duas procissões se encontram, as pessoas se espalham pela praça Minas Gerais. Sob um tablado construído para as atividades da semana santa diante da igreja de São Francisco de Assis, um padre faz o sermão, abordando o encontro do divino que se humanizou e do humano que se divinizou para realizar a obra de Deus na terra. Refere-se ao uso de drogas e, metáforiza o que é julgado pecado, como sendo drogas e conclama a todos a se divinizarem como a mãe, que sendo humana soube propiciar o desenvolvimento do divino em si. Fala, parodiando Vinicius de Moraes, dos desencontros na vida, embora a vida seja a arte do encontro e encerra seu sermão dizendo um verso da canção que diz “fica sempre um cheiro de perfume nas mãos que oferecem rosas”. O encontro das duas imagens é comandado pelo padre que faz o sermão e ao seu término, a procissão sob a rua Dom Silvério, virando à esquerda na rua das Mercês, virando novamente a esquerda na rua Dom Viçoso, passando pela praça Gomes Freire, rua Frei Durão, até chegar à praça Cláudio Manoel onde se encontra a catedral. As imagens penetram o interior da igreja e os fiéis se dispersam. Há, após o sermão na praça Minas Gerais, a dispersão de parte dos fiéis que acompanharam as duas procissões.

Na quarta-feira há, às dezoito horas e trinta minutos, a celebração do Ofício das Trevas que consiste na leitura do ofício da tarde e ofício das leituras da quinta feira santa. A partir daqui os rituais passam a ganhar uma tradicionalidade pomposa. Um candelabro com quinze velas é utilizado e ao fim de cada leitura as velas são apagadas duas a duas, uma de cada lado do candelabro. Por último, a vela superior fica acesa. O ofício é coordenado por dois monsenhores acompanhados pelos membros do Madrigal Mariana, que além de compartilharem a leitura também executam músicas. Lido em forma de jogral, o coordenador convida, ora os membros do coral, ora a assembléia, a tomarem participação na leitura. Ao término, os dois monsenhores cantam trechos das lamentações de Jeremias em latim.

A procissão tem início. Há um quiproquó, que desde o dia anterior toma conta da cidade através dos boatos, o uso de trio elétrico pelo pároco da catedral. O trio, diferentemente de ontem, hoje vem coberto com tecido roxo. Os defensores da tradição e o pároco, sem se olharem, debatem a utilização do mesmo, cada um que fala dirige-se para ninguém especificamente, apenas enuncia sua posição. Aqui fica mais que evidente que a *tradição* Mariana valorizada é uma construção de intelectuais orgânicos que têm procurado colocar a cidade no cenário estadual em harmonia com o seu passado, pois é ele que permite um poder simbólico que as outras cidades do período aurífero não detêm. Acreditam que é necessário manter os eventos como eram realizados, preservar as construções, para que o visitante possa ser envolvido por uma aura de passado, de tradição quando em visita a Mariana. Mas essa é uma perspectiva que nem todos da cidade adotam, pois ela não é a tradição valorizada em Mariana, constitui-se em agência distinta, que propicia a incorporação de novidades na medida das necessidades dos tempos atuais. É claro que há novidades que concebidas dentro do paradigma da tradição valorizada são incorporadas sem traumas, mas aquelas que ferem esse mesmo paradigma são rejeitadas imediatamente, até mesmo no próprio desenrolar ritual, como sugere o evento acima descrito.

Mesmo com os ânimos acalourados, o pároco dá partida ao cortejo, com cerca de duzentas pessoas participando. Saindo da praça da Sé, segue pela rua Direita, tendo um carro da polícia a abrir o caminho, pois a procissão se dirige para a área considerada a mais violenta da cidade e cujos moradores formam a maioria dos participantes do evento. Em seguida, os membros da Irmandade do Santíssimo Sacramento com uma cruz e dois toucheiros dão início à procissão propriamente dita. Na esquina com a rua Prefeito João Sampaio a procissão percorre essa rua até a rua do Rosário Velho, passa em frente a Capela de Santo Antônio, local da primeira missa

em Mariana, e segue para o Bairro Santo Antônio, popularmente chamado de *Prainha*. Percorre algumas ruas desse bairro até chegar ao Salão Comunitário. Postado na porta, o pároco faz um pequeno sermão seguido pela consagração do bairro e das pessoas presentes na procissão da Senhora das Dores, e por fim é dada a benção e o evento é encerrado. Muitas pessoas, por serem moradoras do bairro, entram para o salão, onde a imagem é colocada, para fazerem orações.

Diferentemente das outras procissões, nas ruas do bairro São Gonçalo e alguns locais do bairro Santo Antônio, é feita ornamentação dos postes de iluminação pública (um laço feito com papel crepom roxo e ramos verdes) e são colados cartazes ao longo do percurso. Cada um solicita à Mãe das Dores um favor, entre eles, socorro aos que perderam o sentido da vida, derramar amor aos corações rancorosos e benções à comunidade, agradecimento pela família, alívio aos corações angustiados, agradecimento pelo momento, socorro aos filhos feridos, guarda aos jovens da comunidade, amparo aos que estão caídos, alívio aos que sofrem, perdão aos pecados, orientação para os jovens, derramar benção sobre a comunidade, agradecimento por ter vindo, guiar os passos, proteção da violência. É uma afirmação que se repete em diversos locais: Senhora das Dores, vossa proteção nos encoraja.

O término da procissão na comunidade de Santo Antônio é uma novidade nos rituais da semana santa em Mariana, foi motivo de polêmica e continuará por todo o período gerando comentários dos nativos apegados ao passado, que não participaram da procissão. Além da banda XV de Novembro que tocou durante o percurso, poucas pessoas de fora das comunidades de São Gonçalo e de Santo Antônio participaram da procissão. Há uma disputa aberta entre a população que vê a tradição como a jóia rara de Mariana a ser preservada e a igreja local, voltada para uma pastoral popular, baseada na perspectiva do Encontro Latino-Americano de Medellín e de Puebla, que orientou as dioceses para uma opção preferencial pelos pobres. A realização dos rituais de acordo com o passado que os tradicionalistas requerem entra em choque direto com essa perspectiva que a igreja vem desenvolvendo. Ouvi de diversas pessoas consideradas pela igreja, tradicionalistas, comentários jocosos ao trio elétrico e ao fim dos rituais tradicionais, afirmações de que Mariana é esvaziada do turismo religioso, porque os rituais da semana santa não são mais tradicionais. A resposta da igreja veio com os comentários do padre ao abrir a procissão e amplificados pelo som do trio elétrico, para todos ouvirem. Disse que aquelas pessoas que não estivessem satisfeitas com o andar da

semana santa que não participassem da procissão, que fossem para os bares, para suas casas ou ficassem na praça fazendo seus comentários maldosos.

Na quinta-feira, quando em outras cidades episcopais se inicia os rituais da semana santa, em Mariana esse é o décimo segundo dia e como em todas as outras igrejas católicas do mundo faz a celebração dos santos óleos. Às nove horas da manhã, inicia-se o evento e nele os óleos utilizados no cotidiano ritual nas igrejas são benzidos pelo bispo da diocese e pelo conjunto dos padres que dela fazem parte. A porta principal da catedral é coberta por um longo panô de veludo vermelho inscrito em dourado: *O Mestre está aqui e te chama*. É um ritual de celebração do sacerdócio. Como nas outras celebrações da semana santa, é realizado com toda a pompa que Mariana possibilita: orquestra, coro cantando músicas compostas no século XVIII, utilização de equipamentos e instrumentos coloniais, como já descrito em outros momentos desta etnografia.

Às dezenove horas há outra celebração, a missa do lava-pés, celebrada pelo cardeal, arcebispo da diocese, acolitado por dois monsenhores. A igreja está bastante cheia. São executadas músicas no órgão de tubos existente²⁹, preparando os fiéis para a celebração. Há pessoas na parte superior da catedral. A missa é celebrada no altar superior, interno ao presbitério, que é aberto para que parte dos fiéis se aproximem. O ritual começa com a procissão de entrada, iniciada pela Irmandade do Santíssimo Sacramento, com seus membros vestindo opas vermelhas, conduzindo um crucifixo e dois toucheiros. Em seguida, doze homens da comunidade, caracterizados como os doze apóstolos penetra no templo, cada um segura um bastão com o nome daquele que representa. Em seguida os coroinhas e outro grupo de membros da Confraria da Santíssima Trindade, usando a opa branca. Os monsenhores e o bispo. Na hierarquia leiga, a irmandade está em posição inferior a esta confraria. A posição de cada um na procissão de entrada explica o lugar de cada uma das irmandades nessa hierarquia. O altar principal fica tomado de pessoas e o presbitério ocupado nas cadeiras laterais pelos que representam os apóstolos. Além de execução de músicas no órgão de tubos, o coral Madrigal Mariana canta durante toda a cerimônia. Após a leitura do evangelho, é repetido o gesto de Jesus, o bispo lava o pé dos doze membros da comunidade diocesana. Com o término da missa, todos saem para a praça onde há a apresentação de uma peça teatral abordando cenas da vida de Jesus. A praça está tomada por carros, é visto como uma retaliação pelas inovações

²⁹ O órgão de tubos foi doado à diocese pelo rei Dom João V. Construído na Alemanha pelo mesmo construtor dos órgãos utilizados por Johann Sebastian Bach na Alemanha.

introduzidas nas procissões dos dias anteriores e demonstram o conflito de interesses entre o poder clerical e o poder político da cidade. Quem perde é a população local e os turistas que para cá acorrem. Esse tipo de prática, comum em Mariana, é caudal da visão que os mesmos têm com suas coisas e o hiato entre o discurso oficial da importância do turismo para o desenvolvimento da cidade e a prática turística que é realmente realizada. Os atores percorrem parte da cidade, caracterizados com túnicas utilizadas como se do tempo de Jesus, penetram na praça pela rua Direita. São mostradas diversas cenas da sua vida, sem contudo abordar as cenas que são consideradas os acontecimentos de sua paixão e morte.

Na sexta-feira é realizada nos templos, que são sede paroquiais, a celebração da adoração da cruz. Na catedral, ela consiste em uma missa, às quinze horas, cantada e celebrada pelo bispo que é acolitado pelos monsenhores e com a presença dos cônegos e outros padres da cidade, que se sentam no presbitério. Toda ela é acompanhada pelo Madrigal Mariana, posicionado no coro da igreja, parte superior sobre a porta e o tapavento que aí existem, e por uma organista que executa as músicas no órgão de tubos. A missa segue o padrão ritualístico até o momento da adoração da cruz, antes do rito da comunhão. Todo o clero presente vai para a porta de entrada da igreja. O pároco entra carregando uma cruz coberta com um pano roxo. Dá alguns passos, canta e é respondido pelo coro, enquanto descobre um braço da cruz. Vai até o centro da nave e canta, sendo novamente respondido pelo coro, enquanto descobre o outro braço da cruz. Caminha até o altar no fundo do presbitério e canta novamente, ao ser respondido pelo coro, descobre a cruz totalmente. Ajoelha-se e a beija. Em seguida, o bispo começa a sua caminhada, sendo repetido pelos monsenhores, cônegos, padres, diáconos, religiosos e os leigos da Confraria da Santíssima Trindade e da Irmandade do Santíssimo Sacramento, fazem uma genuflexão na entrada na igreja, outra no centro da nave e a terceira próximo ao altar, para em seguida beijarem a cruz e postarem-se atrás do altar. Quando todas essas pessoas terminam de adorar a cruz, a missa retoma o seu padrão. Com o seu término, o pároco da igreja, toma a cruz e coloca-a sobre um apoio, para que os fiéis possam, também, adorá-la, beijando-a.

A sexta-feira é o dia principal da semana santa, nela há ainda às vinte horas a continuação da encenação teatral iniciada no dia anterior, são apresentadas três cenas: No palácio de Kaifás, quando se decide e se julga Jesus, no palácio de Pilatos, quando é indicado para a morte, o julgamento, o açoite e a negação de Pedro. Todos os atores, brancos, são membros da elite tradicional. Em seguida, começa a procissão. Guardados por atores caracterizados como guarda romana, os atores que representam os dois ladrões e Jesus carregam suas cruces, em

todo o percurso três soldados açoitam a Jesus. A procissão sobe a rua Frei Durão, em frente à Casa de Cultura duas mulheres e um homem, representando Maria, a mãe, Madalena e João interceptam o caminhar do condenado. Maria, a mãe abraça o filho, mas é empurrada por guardas. Continuando sua subida até o *Jardim*, Jesus cai pela segunda vez e passa a ser ajudado por Simão, o sirineu. Após pequeno percurso o ator que representa Jesus retoma a cruz para em seguida, ter seu rosto enxugado por um mulher vestida de preto e com o rosto coberto. Ela é Verônica, que cantando em latim, anuncia aos que transitam pelas vias que aquele homem deu sua vida para salvar a todos, em seguida duas mulheres lhe fazem coro, afirmando ser ele o senhor. Quase chegando à igreja de São Francisco de Assis, Verônica anuncia novamente a sua mensagem. O cortejo chega a praça Minas Gerais, tomada por uma grande multidão de nativos da cidade e dos distritos, assim como aqueles que residem em outras cidades e de forâneos que, como turistas religiosos, afluem para as cidades históricas mineiras para participarem dos rituais da semana santa.

O tablado montado para as cerimônias está coberto, em sua laterais, com ramos de rosmaninho, formando uma colina. Os dois ladrões e Jesus são crucificados. Enquanto a crucifixão dos dois ladrões é feita em cena aberta, a de Jesus é feita atrás de um pano preto que ao ser retirado por dois guardas mostra a cena icônica do Calvário: as três cruzes, Maria, Madalena e João, além da guarda que aí permanece. Segue-se a cena que Jesus é interpelado pelos ladrões, prometendo o paraíso a um deles, a cena da entrega de Maria a João e este àquela e a cena em que, finalizando sua paixão, Jesus entrega o seu espírito ao pai. Um padre faz um sermão. Fala da morte do mestre como sua missão para salvar a humanidade, diz que a crucificação de Jesus no mundo atual, se dá pela exclusão de povos e de gentes, pela traição dos homens às suas mulheres, pelo abandono do lar pelas mulheres e o uso da droga. Faz um longo sermão e o ator que representa Jesus começa a ter câibras, tendo que ser retirado às pressas, apesar do pedido do padre para que permaneça mais um tempo. Retirado da cruz é colocado nos braços de Maria. Em seguida os dois ladrões também são descidos. O padre continua o seu sermão, que ao ser encerrado dá início à procissão. Neste momento as pessoas começam a se dirigir para o tablado e a retirar ramos de rosmaninho que levam para casa.

A procissão do enterro sobe a rua Dom Silvério lentamente. Iniciando o cortejo das imagens, uma cruz com um pano branco em seus braços, fazendo um M. Sob um pálio, o esquife do Senhor Morto. Os quatro homens que o levam estão vestidos com uma túnica branca e sobre ela uma casula preta bordada em prata, carregam na mão o apoiador para o esquife quando

param e também para se apoiarem quando andam pelas ruas com seu calçamento irregular. Após o esquife, um padre e em seguida três andores também conduzidos por pessoas da comunidade, levam a Senhora das Dores, João e Maria Madalena. Todos os carregadores dos andores desempenham um papel que de geração a geração vem sendo desempenhado por membros de determinadas famílias, tanto ricas e brancas, quanto negras e pobres. Este é um papel social religioso desempenhado por marianenses. Mas o grupo que leva o esquife é formado por membros das mais tradicionais e prestigiadas famílias locais, alguns deles que não residem em Mariana vêm à cidade durante a semana santa para desempenhar seu papel na procissão. Ela sobe a rua Dom Silvério, passa ante um oratório/passo, aberto, com uma imagem de Jesus apresentado para a população após ser açoitado. Ao chegar na rua das Mercês, vira a esquerda e desce uma ladeira até a rua Dom Viçoso. Novamente vira a esquerda indo em direção a praça da Sé. No percurso, mais um oratório/passo, aberto, com uma imagem de Jesus carregando sua cruz. Ao chegar na catedral as imagens penetram o templo, enquanto o esquife do Senhor Morto fica no centro da nave, próximo ao presbitério, as outras três imagens o circundam.

Postadas as imagens na catedral, as pessoas fazem fila para ir tocar o Senhor Morto. Enquanto o fazem, pegam um dinheiro qualquer e colocam no esquife, retirando de lá um outro de valor menor. Guardam como amuleto para a fartura em tudo, sorte, saúde, felicidade e etc. Enquanto a procissão do Senhor Morto percorre as ruas, os moradores colocam-se nas janelas de suas casas para assistir o cortejo. Mas, os moradores, logo do início da rua Dom Silvério, colocam-se nas sacadas do segundo andar, enquanto a partir do meio do percurso nessa rua, mesmo as casas tendo sacadas e sendo assobradadas, as pessoas permanecem nas janelas do andar térreo. É perceptível que na rua Dom Silvério a grande maioria dos moradores é branca, membros de famílias tradicionais e na rua Dom Viçoso, a grande maioria é negra. Não foi possível apreender o que determina que no início da ruas, as pessoas assistam a procissão da sacada superior e a partir daí, na sacada inferior. Todas as casas são de famílias tradicionais. Do ponto de vista econômico, que poderia ser uma possibilidade de interpretação do gesto, não há uma ruptura entre famílias mais ricas e famílias de situação econômica mediana, pois as famílias, se vistas pelo prisma econômico, se misturam. A possibilidade de interpretação aponta para as primeiras casas terem pertencido a membros da elite administrativa no período colonial, mas os nativos quando questionados disseram ser possível a análise, mas não sabem informar por quê, apenas dizem que é a tradição.

Mas o ritual marianense da semana santa não é estruturado apenas com as celebrações religiosas. Após a meia-noite, saindo da vizinhança da igreja das Mercês, um grupo de cerca de sessenta pessoas, vestidas de branco, com o rosto coberto com capuz, realizam a procissão das almas, ou do *miserere*. Abre a procissão um estandarte roxo, carregado por uma pessoa, tendo as suas pontas conduzidas de cada extremidade por alguém; atrás do carregador uma outra pessoa caracterizada como a morte, vestida de preto, carrega uma foice e em seguida duas outras carregam caveiras humanas, têm amarrado em um de seus pés um longa corrente, que ao andar são arrastadas. Atrás dos que seguram as pontas do estandarte, segue-se uma fila de cada lado, com pessoas carregando ossos que têm velas aí colocadas. Encerrando o cortejo uma pessoa carrega uma cesta e de quando em quando joga penas brancas para o ar. Enquanto caminham cantam: *reza mais, reza mais, quem morreu sem confissão*. Em seguida dão gargalhadas e gritam *uuuuuuuuu, uuuuuuuuuuu, uuuuuuuuuuu*. Percorrem a rua Dom Viçoso, praça Gomes Freire, rua Frei Durão e viram à esquerda parando em frente à catedral, onde cantam:

*Agnus Dei qui tollis peccata mundi, miserere nobis! Agnus Dei qui tollis peccata mundi, exaudi nos domine! Agnus Dei qui tollis peccata mundi, miserere nobis!*³⁰

Em seguida retomam o cortejo seguindo pela rua Direita até a rua Josafá Macedo, onde viram a esquerda. Passam pela praça Minas Gerais e seguem pela rua Dom Silvério, virando a esquerda na rua das Mercês, até o ponto inicial. Essa procissão é coordenada por duas mulheres, membros do Movimento Renovador de Mariana, sendo que uma acompanha a procissão, enquanto a outra, vestida com um traje como o de todos, se coloca após o condutor do estandarte.

No sábado santo, durante todo o dia, há vigília em todas as igrejas, quando as pessoas rezam individual ou coletivamente, as mais diversas orações. Às dez da noite ocorre a missa da ressurreição que é celebrada pelo arcebispo, acolitado por monsenhores, cônegos, padres e membros da irmandade e Confraria do Santíssimo Sacramento. Toda a missa é acompanhada pelo Madrigal Mariana e por uma organista, paulista de nascimento, executando peças sacras no órgão de tubos. Nos dois púlpitos laterais existentes no templo são colocadas, à esquerda, as bandeiras do Brasil e de Minas Gerais e à direita as bandeiras de Mariana e do Arcebispado.

Nos ritos iniciais, logo após o rito da penitência, é levada uma vela que é instrumentalizada com círio pascal. A vela contém uma cruz, com braços do mesmo tamanho do corpo. A cima

³⁰ Cordeiro de Deus que tira os pecados do mundo, tende misericórdia de nós! Cordeiro de Deus que tira os pecados do mundo, ouví-nos senhor!

da cruz a letra alfa e embaixo de seus pés a letra ômega. Entre cada braço um número que juntos formam o ano em curso: 2001. São colocados pelo arcebispo quatro cravos, um em cada ponta da cruz. Essa vela, tornada círio pascal, é colocada em um castiçal do século XVIII que fica no presbitério do lado esquerdo do altar. Em seguida caem os panos roxos que cobrem os nove altares existentes na igreja e no altar principal aparece a imagem de Jesus ressuscitado, ele porta uma bandeira branca na mão. Colocada acima de tudo o que existe no altar, parece flutuar no altar mor. Em seguida a missa retoma o seu curso normal.

À partir das vinte e quatro horas, no *jardim*, a banda Abadá começa um show, comemorando profanamente a ressurreição de Jesus. A praça está tomada principalmente por jovens. Marcam nos rituais da semana santa a vivência contrastiva dos mesmos pela sociedade marianense atual, quando se articulam não apenas elementos sagrados e profanos, mas perspectivas diferenciadas de realização dos eventos. Enquanto alguns os querem realizados como no passado, outros procuram ir adaptando-os às necessidades atuais, tanto sociais, quanto técnicas.

No domingo e encerrando os eventos religiosos da semana santa, ocorre a procissão da ressurreição. As ruas Dom Silvério e rua Direita, por onde ela passará, durante a manhã, são enfeitadas com tapetes feitos com serragem em diversas cores, formando desenhos geométricos. Antes do início da procissão propriamente dita, há a benção com o santíssimo sacramento, uma hóstia transubstanciada em corpo de Cristo e colocada num ostensório³¹. Logo após é tocado o Hino Nacional brasileiro, como forma de lançar as benções do santíssimo sacramento sobre a nação brasileira. Em seguida começa a procissão.

Como todas as anteriores, inicia-se com uma cruz e dois toucheiros carregados por membros da Irmandade do Santíssimo Sacramento. Só que os outros membros da irmandade não estão abrindo a procissão. Em seguida as pessoas em dupla fila indiana vão descendo a ladeira. A partir da metade da procissão, no meio das duas filas, os membros da comunidade que se vestiram de apóstolos para a cerimônia do ritual do lava pés, participam da procissão. Um dos atores, carrega uma espada de cujo cimo sai uma fita que termina na mão de uma mulher vestida de anjo, em seguida os outros onze atores representando os apóstolos. Segue-se um

³¹ A transubstanciação da hóstia em corpo de Cristo, evento simbólico, acontece no ritual da missa, em seu momento mais central, quando se rememora o gesto de Jesus durante a ceia com seus apóstolos. Stanley Tambiah (1990), baseando suas leituras em Weber, informa que uma das rupturas que a Reforma Protestante realizou com a Igreja Católica foi instaurar o fim do uso da magia nos rituais religiosos. E a transubstanciação da hóstia foi considerado pelos reformadores como o mais mágico dos atos instaurados pela Igreja Católica desde os primórdios do cristianismo.

diácono que conduz as orações, principalmente o terço e cantos. Em seguida diversas crianças vestidas de anjo, são acompanhadas por seus pais ou parentes. Seguem-se-lhes diversas mulheres da Legião de Maria, precedida pelo estandarte da organização conduzido por uma delas. Em seguida os atores que representam a guarda romana, carregando os capacetes na mão em sinal de respeito e a Confraria do Santíssimo Sacramento, com suas opas brancas. Membros da Irmandade do Santíssimo Sacramento, paramentados com suas opas vermelhas, conduzem o púlpito de tecido amarelo, resguardando o pároco da Catedral que conduz o ostensório com a hóstia consagrada. Em sua frente três acólitos levam o turíbulo e o incenso que é usado na incensação do ostensório. Em torno do púlpito diversos outros membros da mesma irmandade com suas opas vermelhas. Em seguida a Banda União XV de Novembro executa músicas festivas. Encerrando a procissão, desordenadamente, o restante da população presente na cerimônia.

Ao iniciar-se a procissão, os sinos da igreja de São Pedro dos Clérigos começam a ser tocados num ritmo de funk. Em frente ao Colégio Providência, das irmãs vicentinas, há uma parada com nova benção do santíssimo sacramento. Diversas casas ao longo da rua Dom Silvério estão enfeitadas com toalhas, vasos de flores e velas nas janelas. Quando a procissão se aproxima da praça Minas Gerais os sinos da igreja de São Francisco de Assis começam a tocar, assim como os da catedral da Sé quando a procissão chega à praça Cláudio Manoel. Na praça da Sé, sobre o palco onde foram feitas as encenações da vida de Jesus, há um altar e um grupo de músicos que recebem a procissão com cânticos da renovação carismática, em que todos os participantes dançam e balançam os braços durante a execução da música. Após nova benção do santíssimo sacramento inicia-se uma missa, que é interrompida por uma intensa pancada de chuva. O padre e a população presente adentra a igreja onde a missa continua e tem seu término.

Na praça Minas Gerais é feita, desde muito tempo, a queima do Judas pelo Bloco Zé Pereira da Chácara que, às vinte e uma horas, desce a rua Cônego Amando e rua Dom Viçoso, passando pela praça Gomes Freire, subindo a travessa João Pinheiro e chegando a praça Minas Gerais, conduzindo um boneco representando o Judas. Os bonecos que desfilam no bloco são colocados no chão distantes do local onde o Judas será queimado. O boneco a ser queimado é alçado em um poste. Há demora em colocar fogo no boneco, com início de nova pancada de chuva as pessoas presentes começam a gritar “taca fogo!”, “fogo!”. Os responsáveis pelo Zé Pereira colocam fogo no boneco, que literalmente, explode. São diversas bombas que

explodem enquanto o boneco pega fogo. A chuva aumenta de volume e as pessoas saem correndo. Apesar de programado, as escolas de samba campeãs do carnaval em Mariana e Ouro Preto, Unidos de Mariana e Sinhá Olímpia, não desfilam. As pessoas começam a se dispersar e a semana santa com seus eventos religiosos e profanos chega ao fim.

Como o leitor pôde notar, nesta descrição dos rituais da semana santa em Mariana, houve o imbricamento de ações desenvolvidas desde o passado com eventos introduzidos recentemente ou mesmo durante a realização do próprio acontecimento, como o trio elétrico utilizado pelo pároco da catedral. Apesar de parte da população nativa reivindicar permanentemente a manutenção dos ritos como secularmente aconteceram, a Igreja marianense vem renovando esses mesmos rituais, atualizando-os, seja pela introdução de novos elementos materiais, seja pelo conteúdo temático com que pronuncia seus sermões. Amparado em instrumental analítico desenvolvido por Tambiah (1985), para quem nos rituais é plausível apreender nas mensagens enunciadas e vividas, a representação e a recriação da sociedade em festa.

Nos rituais religiosos de Mariana, mais que afirmar e confirmar o discurso nativo da pureza de sua *tradição*, eles demonstram a hibridez desses eventos que procuram harmonizar o antigo com o novo. O que fere profundamente os nativos tradicionalistas, a *tradição* Mariana valorizada e se torna motivo de comentários depreciadores do clero atual, que para eles, querem ver Mariana menosprezada e incapaz de solucionar seus problemas advindos com o inchamento da cidade. Pois, a manutenção da tradição dos rituais religiosos atrairia para a cidade milhares de turistas, cujos recursos financeiros gastos durante sua estadia, possibilitaria reverter a situação de miséria que a população pobre atualmente vive. Mas essa não é a compreensão do clero que vê na má gestão dos recursos públicos e nas políticas adotadas pelo governo federal como determinantes dessa mesma situação. Assim, em atos rituais de sociedade, a Mariana atual distancia-se do discurso marianense que constrói a *tradição* Mariana e do passado mesmo dessa cidade. E o argumento utilizado pelos defensores da manutenção da tradição ritual, reforçam minha leitura baseada em Marcus (1991) de que nenhuma coletividade traz incorporada em si a *tradição*, constituindo muito mais um atributo dos indivíduos construindo processualmente as suas identidades.

Quanto à questão da forte associação feita pelos nativos entre a tradição e o turismo, interpreto a partir de uma disputa entre agentes sociais construtores da identidade marianense e o lugar simbólico ocupado pela cidade de Ouro Preto. A construção de Mariana como a

cidade onde Minas nasceu, começa com a geração anterior dos historiadores locais. Com a criação do Instituto Histórico e Geográfico de Minas Gerais em fins do século XIX, antes mesmo da transferência da capital para Belo Horizonte, historiadores ouropretano e marianense, como Diogo de Vasconcellos e Salomão de Vasconcellos, começam a organizar os arquivos das Câmaras locais e da administração estatal e colonial. Com o movimento modernista que afirma em Aleijadinho e em Ouro Preto a emergência de uma característica propriamente brasileira, sua brasilidade, o mulatismo e a complexificação da estrutura social, começa-se a construir a cidade como o *locus* em que o brasileiro pode mergulhar patrimonialisticamente no cenário onde tal evento de importância fundante para a nação Brasil começa a emergir. O artigo de Mário de Andrade sobre Aleijadinho é um exemplo, assim como o *Guia Turístico de Ouro Preto* de Manoel Bandeira (1938) e o *Romanceiro da Inconfidência* de Cecília Meireles (1981). Em decorrência da centralidade da cidade na construção do Estado-nação brasileiro, ela é alçada à condição de patrimônio do Brasil. Ao mesmo tempo, amplia-se entre os marianenses o incômodo de verem sua cidade desprestigiada no cenário nacional frente a Ouro Preto e a reação surge em seguida com a criação do Movimento Cultural Pró-Mariana em 1928, que também se posicionava contra a destruição de diversas construções coloniais.

Dez anos depois, Salomão de Vasconcellos publica o *Breviário Histórico e Turístico de Mariana* onde informa, que “embora ainda vacilantes e indecisos, vão agora aparecendo os ‘guias’ ou as resenhas históricas das nossas cidades tradicionais [...] Enriquecem já a nossa bibliografia nesse sentido primorosos trabalhos – ‘Olinda e Recife’ de Gilberto Freire, ‘Relíquias da Bahia’ de Edgar Falcão, ‘São Paulo de Outrora’ de Cursino Moura, ‘Guia de Ouro Preto’ de Manoel Bandeira, ‘Em torno da História de Sabará’ de Geraldo Dutra, ‘Guia de Diamantina’ de Aires da Matta Machado [...] porque só assim, com esse inventário [...] teremos reconstituído a verdadeira História Pátria” (1937: 6). Em 1945, um Decreto Lei do governo federal eleva Mariana a cidade monumento nacional. Tal evento é fruto de trabalho incansável de Salomão de Vasconcellos que na exposição de motivos apresentadas a Getúlio Vargas para subsidiá-lo com as informações necessárias, afirma “Irmã gêmea de Ouro Preto, igual nas glórias e no destino, não era mesmo possível que permanecesse Mariana olvidada dos poderes públicos para uma homenagem que se impunha e que de há muito conquistava pelo seu passado e por sua constante e distinta atuação no calendário histórico e cívico da terra mineira” (id.: 95). É

desse mesmo período o brasão de armas do município onde se lê: *Urbs Mea Celulla Mater*³², confeccionado por membro do Movimento Cultural Pró-Mariana.

Com a realização do dia de Tiradentes em Ouro Preto e a sua elevação a Patrimônio da Humanidade, os marianeses começam a gestar a transformação de Mariana em local onde Minas Gerais comemora seu dia. No final dos anos 1970, a Casa de Cultura e a Academia Marianense de Letras apresentam à Assembléia Legislativa mineira projeto de lei transformando o dia de Mariana em Dia de Minas. Durante a constituinte estadual conseguem tornar tal data em dia magno de Minas, como data constitucional. Mas as querelas com Ouro Preto não terminaram aí. A cidade vizinha recebe maior número de turistas que a cidade “berço de Minas”, o que deixa os marianenses incomodados. Em sua grande maioria os turistas preferem ficar em Ouro Preto durante o período em que se dedicam a conhecer as cidades auríferas mineiras e apenas visitar por algumas horas a antiga Vila do Carmo e, na maioria das vezes os jovens preferem suas cachoeiras aos monumentos.

Com o elevado aumento da população, inchando a cidade, descaracterizando sua malha urbana colonial e aumentando o número de pobres, e, principalmente, pela antevisão do fim do ciclo econômico do minério de ferro, os marianenses tradicionalistas começam a cobrar do poder público municipal o investimento em turismo³³. Contribuem procurando resgatar eventos antigos e já abandonados, como a procissão das almas, o toque dos sinos, e transformá-los em acontecimentos atualizados na vida social local, ao mesmo tempo em que desenvolvem ações no sentido de que os rituais religiosos sejam realizados como no passado com toda sua pompa e circunstância. Nesse sentido os guias turísticos informam ao turista o desrespeito do clero atual para com a tradição local, ao introduzirem a cada ano novidades não condizentes com o modelo prescritivo da tradição. Até mesmo a ausência do arcebispo nesses rituais é considerada como um descaso para com o passado tradicional marianense.

A administração atual vê no incremento ao turismo uma possibilidade de ampliar a geração de emprego e renda no município e vem investindo para transformar Mariana numa cidade que capte por ela mesma e não por sua proximidade a Ouro Preto um fluxo de turistas ainda maior. Para tanto instalou às margens da Rodovia dos Inconfidentes, que liga as duas cidades gêmeas a Belo Horizonte, placas que informam as primazias marianenses e mostradas em

³² Meu mundo célula mãe.

³³ Ao trabalhar com as representações locais em capítulo à parte, abordarei a máxima local que *minério só dá uma safra*, por meio do qual o marianense teme a repetição de um futuro negro, já vivenciado no passado com o fim do ciclo aurífero.

fotografias no capítulo anterior. Vem desenvolvendo gestões no sentido de apresentar aos turistas a possibilidade de conviver com atores representando a vida colonial, que postados em sacadas, nos adros das igrejas e nos museus e edifícios públicos, apresentem cenas da vida passada da cidade. Entretanto, os negros se recusam a atuarem como escravos carregando liteiras e abanando leques para os fidalgos brancos. Há também a introdução de carruagens coloniais puxadas a cavalo para um passeio pela cidade. Entretanto, a preservação dos prédios deve ser realizada pelos governos estadual e federal, não estando o município desenvolvendo nenhuma gestão local para conservação desse mesmo patrimônio.

Há também que considerar o paradoxo entre a hospitalidade anunciada e a hospitalidade vivenciada. Nem todo marianense está disposto a fornecer informações para os turistas, respondendo com palavras monossilábicas às perguntas dos visitantes. Há conflitos entre guias turísticos, alguns credenciados pela associação nacional e outros que sem credenciamento se dedicam à atividade, que, às vezes, envolvem turistas que se sentem agredidos pela forma e pela freqüência com que tais conflitos acontecem. Questionar a hospitalidade marianense aos marianenses gerou momentos tensos em meu trabalho de campo e sobressaiu-se na posição tomada pelos nativos a afirmação de que a decantada hospitalidade se concretiza quando se tem alguma referência do visitante que chega, que pode até ser agraciado com a cessão da própria cama para o seu conforto pessoal e desconforto do cedente. Ela constitui-se, assim, na visão do nativo uma hospitalidade circunstanciada, traduzível num provérbio recorrente na política, mas passível de ser explicativo da hospitalidade marianense, *aos amigos tudo e aos inimigos o rigor da lei*. No aprendizado das operações matemáticas em Minas Gerais, afirma-se, para melhor apreensão por parte do aluno que $+ e + = +$ e que pode ser lido como, o amigo do amigo é amigo, mas $+ e - = -$ como o amigo do inimigo é inimigo. Consoante à interpretação das operações matemáticas, podemos compreender que o provérbio político bem se adequa à hospitalidade vivenciada em Mariana. Os conhecidos de um conhecido é amigo, mas os desconhecidos, de qualquer maneira, continuam desconhecidos, não passível de experienciar a hospitalidade decantada em placa existente às margens da Rodovia dos Inconfidentes.

A Tradição: articulação do passado pelo presente e os paradoxos vivenciados.

Ao longo deste capítulo discutimos as diversas possibilidades de compreender a valorização da *tradição* como o *fato social total* passível de articular etnograficamente o modo de vida e a

cosmovisão da sociedade marianense. Ao tomar tal categoria como aquela que nos propiciaria levar ao leitor a nossa interpretação de Mariana, procurei articular a história local e as relações sociais, políticas, raciais e religiosas com a mesma. No percurso interpretativo, entretanto, foi emergindo a compreensão de que tal categoria se complexifica na articulação de uma construção social e política que procura atualizar o passado, irrecuperável, para dar à vida social local na hodiernidade a imagem de Mariana, por meio da qual se pretende angariar prestígio e poder simbólico no contexto de Minas Gerais.

Trato aqui de uma questão que se entrelaçou em toda a trama deste texto. Ao articular a etnografia marianense a partir da valorização da *tradição*, foi possível interpretar as dimensões da realidade social da cidade de Mariana. Ao olhá-la como um *fato social total*, procurei articular sua história com as relações vivenciadas no campo social, racial, político e religioso. Essa é uma categoria nativa que explicita, enquanto discurso, a teoria social construída por atores sociais que atuam no cotidiano da cidade procurando dotar Mariana do máximo de valor simbólico.

Vejo o discurso da *Tradição Mariana*, naquela perspectiva desenvolvida por Louis Dumont (1993), como uma *idéia-valor*. Para esse autor é necessário compreender as idéias-valores como ângulo de visão exterior que possibilita colocar-se numa posição propícia a uma visão global do meio social focalizado. Esse o sentido de ter tomado um aspecto da vida social marianense como o *fato social total* que organizou a narrativa etnográfica, perspectiva também desenvolvida na narrativa matiense no capítulo seguinte. Mas quero ir além, na tradição construída discursivamente ou não, articula-se “um sistema de idéias e valores que tem curso num dado meio social” (id.: 20), isto não quer dizer, por outro lado, que as sociedades onde tais idéias-valores são engendradas que elas sejam tradicionais ou inovadoras, como no caso de Mariana e de Matias Cardoso, a ser apresentado a seguir. Muito antes pelo contrário, há aspectos da ideologia marianense semelhantes a aspectos que são vivenciados em Matias Cardoso e vice-versa.

Pudemos compreender ao longo dessa narrativa etnográfica, que a valorização da tradição, constitui-se a ideologia marianense formadora, conformadora e informadora da imagem construída por grupos sociais que atuam eficazmente na vida social da cidade, sejam seus intelectuais orgânicos, seja seu poder político solidamente mantido em mãos dos nativos, seja pela atuação eficaz de atores sociais distintos, nos conflitos e tensões entre grupos que advogam a introdução de inovações nos ritos locais. Contudo, se estes replicam o modelo que se pretende tradicional, os eventos agregados, naquela perspectiva de invenção das tradições,

são aceitos sem conflitos entre grupos atuantes na vida social local. A ideologia da *tradição*, construída pelos intelectuais nativos, no processo da emergência de outras ideologias, tornou-se hegemônica e subordinou todas as outras, mesmo que se lhe oponham como é o caso da ideologia da inovação, que compreende o lugar atual de Mariana como decorrente de atividades novas que foram introduzidas no seu espaço social e econômico e não aquelas vinculadas ao seu passado. Entretanto, os defensores da ideologia da inovação reconhecem o valor do patrimônio, mas requerem que ele não seja uma camisa de força a obstaculizar o presente e o futuro da sociedade local.

Retorno à compreensão desenvolvida por Louis Dumont. Para ele, a ideologia do individualismo encontra-se presente como valor nas sociedades modernas, sem que necessariamente elas organizem os diversos níveis de sua realidade social a partir do indivíduo como valor³⁴. Para ele, as idéias estão em conformidade com a ordem do mundo e para percebê-las é necessário considerar a idéia-valor dominante que organiza o todo ideológico numa configuração hierárquica em níveis. Creio que esta foi a perspectiva adotada por mim nos capítulos em que narro etnograficamente o modo de vida e a cosmovisão de Mariana, assim como de Matias Cardoso a ser apresentado no capítulo seguinte. Há uma razão fundamental para assim ter processado, busco apreender a diferença e estabelecer a comparação, que é o objetivo mais importante ao tomar as duas cidades como meu *locus* de estudo para interpretar a hierarquização da identidade mineira.

As representações sociais: o nós e o outro em Mariana

Em Mariana, os seus habitantes são conhecidos como *mineiros da gema* e, também, como *gaveteiros*, sendo que esta segunda identificação foi-lhes dada pelos ouropretanos desde o período colonial. Aparentemente não há coerência entre uma representação identitária e outra, mas quando focalizarmos os seus conteúdos, ficará explícito que há um princípio estruturante entre elas. Quanto à coletividade, ela é representada no presente como *pedra fundamental* de Minas Gerais, e no passado como a *avozinha das cidades mineiras*, como *cidade episcopal*, derivando daí diversas outras representações – *Roma de Minas*, *Jerusalém mineira* e *berço da cultura e da*

³⁴ Roberto da Matta (1991), aborda a questão da cidadania como um valor subjacente à ideologia do individualismo na sociedade brasileira, considerada pelos teóricos sociais como uma sociedade hierarquizada. No Brasil, a legislação é construída tendo como parâmetro os direitos individuais, mas a ordem social se organiza

civilização cristã mineira. A partir dessas representações vinculadas à atividade eclesial centralizada na cidade, elaborou-se uma outra representação, aquela que atualmente tem sido recorrentemente utilizada, a de *berço da cultura e civilização mineira*, entretanto, para dar maior conteúdo a ela, foi cunhada uma outra representação, a de *cidade das primazias*.

A sociedade marianense se vê como detentora de um patrimônio cultural e civilizacional, baseado em suas *primazias*, ou como interpretei anteriormente, como sua *tradição*, enunciado que em sua teoria social se constitui o núcleo fundante do discurso local. Os marianenses podem afirmar-se como *mineiros da gema* por enunciarem Mariana como a geratriz da sociedade mineira. Representação que enuncia, em diferentes formas, a sua centralidade e sua condição de parte essencial na interioridade da realidade social mineira, pois a expressão *mineiro da gema* permite compreender três significados, que em linguagem distintas informam a mesma coisa, apesar da existência de nuances entre elas. No código da zoologia, ela se vincula à imagem do ovo, percebe-se que situada no seu centro, a gema coloca-se equidistante de suas margens, sendo ainda protegida pela clara, que a circunda. Por meio dessa representação é explicitada a hierarquização da totalidade dos habitantes de Minas Gerais, pois ela informa a existência de níveis diferenciados de pertencimento num contínuo entre a gema e a casca do ovo, ou entre o centro e a periferia. Apesar de sua riqueza para a análise configuracional, essa é uma representação que distancia essa imagem do campo semântico a partir do qual se torna possível apreender sua centralidade. É por meio do segundo significado, coerente com a atividade aurífera que se verifica em sua história, que a imagem identitária ganha maior significação, ela é na gramática minerológica, uma pedra preciosa, ou melhor dizendo, o mineiro precioso, ocorrendo nessa imagem alguma possibilidade de leitura da valoração dos mineiros. Entretanto, o terceiro significado, vinculado à botânica, remete ao primórdio de um galho que aguarda o seu desenvolvimento, vinculando a identificação individual com a identificação da coletividade como *berço da cultura e da civilização*, seja cristã ou não.

Os conteúdos das representações que os marianenses fazem de si mesmos, creio, construídas a partir da imagem da gema, em qualquer um dos seus sentidos, possibilita criar metáforas e metonímias que vinculadas ao seu passado querem expressar a sua centralidade no concerto das regiões mineiras, hierarquizando-as. O sentido inerente ao termo mineiro da gema, pode ser melhor compreendido por meio da interpretação que Antônio Cândido faz das impressões

hierarquicamente, havendo uma discrepância entre a ideologia que norteia a legislação e a prática social vivenciada.

de Auguste de Saint-Hilaire sobre a população mineira. Segundo ele, “esquecendo as divisões administrativas, notemos que o mineiro, por ele tão gabado e a cada passo sobreposto ao paulista, não é indiscriminadamente o natural das Minas Gerais: é, sobretudo, o habitante das suas áreas centrais, relativamente urbanizadas, beneficiadas pelo surto civilizador da mineração” (1964: 26). É essa centralidade sobre o natural das minas gerais que o termo mineiro da gema expressa e, o marianense, vê a si mesmo como o núcleo mais recôndido a partir do qual a gema se forma e hierarquiza as identidades regionais existentes.

A segunda representação identitária, construída pelos ouropretanos ainda no período colonial, *os gaveteiros*, foi dada aos marianenses devido ao seu comportamento frente a visitas, que chamando à porta de casa na hora das alimentações sabia que o anfitrião escondia a comida nas gavetas existentes nas mesas de refeição e, só depois de assegurado seu bem precioso, atendia ao visitante. Por trás dessa identificação, pode-se ler o valor simbólico que a alimentação tinha, no período colonial principalmente, para os mineradores da região das minas gerais. O ouro era tão abundante que seu valor, tanto mercantil quanto simbólico, era pequeno diante dos gêneros alimentícios que eram escassos. A escassez de alimentos, inicialmente dirimida pelos criadores de gado dos *currais da Bahia*, e a abundância do ouro propiciaram a emergência de características próprias nessa sociedade, como a glorificação da aparência, por exemplo. Como *gaveteiros* atuais, os marianenses construtores de *tradição*, como ideologia, velam as contradições de sua Mariana para colocar na cena discursiva aquilo que lhes proporciona aparência de glória, base para o seu poder simbólico.

Outra interpretação para a categorização do marianense como gaveteiro, informa a disputa entre as vilas Rica, do Carmo e de Sabará, para a definição de qual delas seria elevada à condição de cidade. Em um certo dia, os moradores das três vilas deveriam apresentar ao governo da capitania sua produção aurífera e a vila com maior quantidade de ouro venceria as outras. Entre o anúncio e o dia da pesagem, as vilas Rica e de Sabará anunciavam constantemente a quantidade do metal precioso acumulado, mas a vila do Carmo mantinha-se em silêncio, levando os outros disputantes a acreditarem que um deles ganharia a disputa. No dia da pesagem, os marianenses levaram o ouro acumulado em gavetas, transportadas em lombos de burros por sobre a serra que a separa de Vila Rica, o centro político-administrativo da capitania. Como ganhou a disputa, tornou-se cidade e ganhou a sede do bispado que tinha a função de civilizar os mineiros. Seria estranho se os mineradores do ribeirão do Carmo não

ganhassem a disputa, tendo em vista ser a área de maior produção aurífera, explorada nos morros de Santo Antônio, Santana, Gongo Soco e outras minas, catas e lavras.

A terceira interpretação da representação do marianense como *gaveteiro*, informa que os acólitos e coroinhas, durante a realização das longas e demoradas cerimônias religiosas na catedral episcopal, escondiam petiscos para serem comidos, enquanto aguardavam suas participações nos rituais em andamento. De certa forma, essa terceira interpretação se vincula à primeira, dada pelos ouropretanos. Como as identidades e as consciências identitárias são construídas na contrastividade, é possível afirmar que as representações identitárias também os sejam, ainda mais quando tais representações carregam em si alguma jocosidade, apesar de sentidos pejorativos nelas presente. A ironia de uma categorização identitária como *gaveteiro* pressupõe a existência de uma capacidade de ridicularizar-se a si mesmo, que não creio estar presente no modo de vida e na cosmovisão marianense. Por mais bem articuladas com as práticas sociais locais que sejam, as duas interpretações construídas pelos próprios marianenses buscavam dar outros sentidos à representação que os definiam por sua mesquinharia e avareza, agregando-lhe significações positivas.

Desde que passou-se a dar ênfase a fatos acontecidos no passado que alçaram a história local à condição de *axis mundi* mineiro, a partir do qual Minas Gerais vai ganhando suas características peculiares, emerge no cenário discursivo marianense a representação desses fatos como suas *primazias*. E a partir daí, a mais recorrentemente enunciada, *Mariana, berço da cultura e da civilização mineira*. Ser discursivamente enunciada como tal, transforma Mariana em um símbolo, cujo poder, lhe proporciona proeminência frente às outras cidades mineiras. Pierre Bourdieu (1998), discutindo a formação de identidades regionais afirma o poder que símbolos têm, por serem capazes de sensibilizar os sentimentos de uma população e aglutiná-las numa mesma identidade. Parece ser o caso dos mineiros em sua relação com Mariana. Na visão dos intelectuais orgânicos locais, Mariana passa a enunciar a sua tradição, cujo cerne agregador são as suas primazias, para alcançar a totalidade do estado no processo de transformar o 16 de julho como o Dia de Minas.

Para eles, afirmar estadualmente ser a primeira vila, primeira câmara, primeira cidade, primeiro bispado, primeiro em tudo em Minas, foi uma reação da elite local para ocupar espaço na mídia nacional e colocar-se como cidade com vida própria e independente de Ouro Preto, que foi, desde os modernistas, reconhecida como berço da brasilidade (Andrade, 1984), assim como para angariar recursos a serem destinados ao desenvolvimento econômico local.

Simultaneamente à construção de Ouro Preto como berço da brasilidade, feito principalmente por brasileiros de outras áreas do país, Mariana vai processando a sua construção como berço da mineiridade, feita por seus intelectuais locais. Essa auto-titulação propicia a Mariana construir um poder simbólico, incontestavelmente evidenciado pela documentação histórica no tocante às minas, que lhe dá vantagens adicionais e que passa a ser reconhecido em Minas Gerais, estado que ritualiza seu passado cultuando personagens, eventos, vinculados ao que se chama seu espírito e suas manifestações culturais.

Posso dizer que a consciência do marianense de Mariana como o *berço da cultura e da civilização mineira* vai-se construindo no século XX, pois que somente a partir da criação da Academia Marianense de Letras e da Casa da Cultura é que aparece no discurso dos marianenses essa enunciação. A cidade era vista no meio do século como berço da civilização cristã em Minas, como discutido em Raymundo Trindade (1955), Waldemar de Moura Santos (1970) e Salomão de Vasconcellos (1947), mas não da cultura e da civilização mineira. Penso que é a partir da destruição de algumas construções de seu patrimônio no início do século XX que aos poucos os marianenses vão tomando consciência disto e também pela rivalidade com Ouro Preto, quando emerge no cenário nacional e internacional como o centro da vida social mineira no período colonial. Afinal, seu apelido de *gaveteiro*, foi-lhe apostado pelos ouropretanos. Nesse sentido, o *Breviário Histórico e Turístico de Mariana* de Salomão de Vasconcellos (1947) é escrito porque Manoel Bandeira já havia publicado seus poemas sobre a cidade inconfidente, assim como as cidades de Sabará e Conceição do Mato Dentro, sobre o seu patrimônio.

Além da tentativa de inviabilizar a retirada do Colégio Arquidiocesano de Mariana para Ouro Preto na década de 1920, também a derrubada de diversos prédios em 1924 propicia a emergência do Movimento Pró-Mariana em 1928-1934, mas também a discussão da emergência da brasilidade em Ouro Preto, realizada pelos modernistas que capitaneados por Mario de Andrade visitam a região, vai mexer com os brios dos marianenses. É somente neste século que Ouro Preto passa a ser cada vez mais enunciada, como berço da brasilidade e oposicionalmente, Mariana se faz pela ação de seus filhos, berço da mineiridade. Utilizar o passado como moeda de barganha política tem sido uma prática que neste século muito propiciou a essa sociedade angariar recursos materiais e simbólicos, junto aos poderes estatais mineiro e brasileiro. Muitas foram as obras e investimentos econômicos realizados na cidade devido à sua condição de mãe de Minas, dentre eles sobressaem as obras de restauração do

patrimônio e a implementação de infra-estrutura urbana maximizando suas potencialidades econômicas para modernizar sua base produtiva.

Entretanto há uma quebra do padrão de abordagem dos fatos entre os intelectuais locais. A primeira geração se debruçava nos arquivos em busca de documentação para escreverem a história geral de Minas Gerais e migram posteriormente para a escritura da história particular de Mariana, por se ver desmerecida ante Ouro Preto. Vide a comparação que Salomão de Vasconcellos faz entre as duas cidades, para ele é Mariana que, desde a colina de São Pedro, propicia ao turista uma visão de conjunto, enquanto Ouro Preto assemelha-se a uma cidade presépio e, por isso, nunca vista integralmente numa só visada, mas em partes a partir de cada uma das colinas onde se erguem igrejas, palácios e monumentos coloniais. A visão integrada descrita nos anos 1940 porém, já não é mais possível, com a implantação de mineradoras de ferro no município e a explosão demográfica ocorrida nos anos 1970, a atual planta urbana marianense, como a ouropretana, só é visível em sua integridade em mapas. Hodiernamente os intelectuais nativos estão mais preocupados em não perder o poder simbólico construído pelas gerações anteriores.

Ante a afirmação dos agentes públicos de Santa Luzia que tem afirmado, cada vez mais, incisivamente de que Minas nasceu em seu território e vista como uma ameaça a Mariana, historiadores locais vêm desenvolvendo exercícios mirabolantes para tecerem conjecturas que propiciem manter reconhecida como legítima a linha de pensamento que criou o texto marianense e preservar à sua sociedade a primazia vinculada à gênese da sociedade mineradora e por extensão, a sociedade mineira. Para esses atores intelectuais, a descoberta do ouro pode ter ocorrido em outras paragens, mas eram prontamente abandonadas devido ao pouco minério aurífero amealhado, não possibilitando a fixação humana duradoura, que possibilitar dar gênese às localidades. Passam a afirmar que foi no leito do ribeirão do Carmo que houve fixação permanente da atividade aurífera, pela existência de imenso depósito de ouro de aluvião. Outro exercício mirabolante se dá pelo levantamento de dúvida, ao afirmar que um arraial em menos de quinze anos não poderia ser elevado à condição de vila como a historiografia afirma. Para eles, essa é uma impossibilidade, pois em nenhum outro arraial do Brasil Colônia isso foi possível. Mas, a quantidade de ouro explorado, o clima de distúrbios e revoltas que dominava o cenário aurífero e o desvio de ouro das mãos da Coroa Portuguesa, como tem sido afirmado por todos aqueles estudiosos que têm a região mineradora e o passado mineiro como objeto de estudo, foi uma razão suficiente para a elevação do arraial à

condição de vila e para a implantação da administração colonial nas margens do ribeirão do Carmo. Porém, os agentes sociais de Santa Luzia aprenderam com os de Mariana que ser enunciada como a primeira cidade mineira dá-lhe vantagens e benefícios adicionais pelo poder simbólico desse enunciado. Assim, emergem no cenário estadual reivindicando para a cidade de Santa Luzia a primazia de ser considerada a mãe de Minas Gerais.

As representações marianenses da sociedade pastoril

As representações que os marianenses fazem da sociedade pastoril norte mineira, só podem ser compreendidas contrastivamente. É a partir da compreensão que têm de sua realidade social, que o marianense constrói imagens mentais sobre os baianeiros, vendo-a econômica, social, política, cultural e religiosamente em comparação com essas mesmas dimensões como percebidas em Mariana. É determinante para a construção dessa antinomia a proximidade ou afastamento do aparelho de estado e a qualidade da ação social dos membros das duas sociedades, mas sobretudo o seu passado vinculado à exploração aurífera. Cotejar ouro e gado; para o marianense é estabelecer uma hierarquia vinculada aos valores simbólicos dessas duas categorias, mas principalmente às formas, como em cada uma das regiões dedicadas a atividades aurífera e pastoril, as sociedades aí localizadas se organizaram. É necessário também considerar os produtos sociais gestados em cada uma dessas sociedades; pois se o ouro propiciou instaurar uma ordem social democrática, formadora de quadros artísticos, administrativos, eclesiais e políticos que figuram no cenário do país como fundamentais na constituição do Brasil e da brasilidade, o gado, por seu lado, engendrou uma sociedade díspar. Organizada em torno do curral, os pastores instituíram relações sociais cindindo criadores e vaqueiros em dois mundos que, apesar de imbricados, não se articulam na transformação da realidade social e nem é capaz de produzir quadros artísticos, administradores, eclesiais e políticos que tenham interferido eficazmente na produção do estado-nação e nem de sua consciência nacional.

A sociedade pastoril existente no norte de Minas devido ao afastamento do aparelho de estado e clerical, além de ter sido banida para as margens da representação mineira, não consegue angariar para si nenhum benefício e ao longo da história estadual é vista e enunciada como social, política, cultural e religiosamente uma *sociedade pobre*, conforme a imagem mental que o

marianense constrói sobre a região norte mineira. A atuação de seus homens, ilustres³⁵, mesmo que ocupem cargos junto ao aparelho estatal e clerical, jamais são capazes de viabilizar benefícios que possibilitem a essa sociedade elevar o seu padrão cultural e civilizacional. Ter sido deslocada para fora da imagem de Minas, ao ser inventada por seus intelectuais e políticos, e deslizada para a imagem do Sertão, como desenvolvida no pensamento social brasileiro, é uma região compreendida por características vinculadas à barbárie, à natureza e à violência, distintas e distantes das civilizações que se estruturam tendo a cultura como seu alicerce fundamental.

Além dessa imagem de pobreza, a sociedade pastoril, devido a sua proximidade com a Bahia é vista como uma *sociedade híbrida*, suja, que conjuga elementos da cultura mineira e da cultura baiana e nordestina. Essa condição de hibridez fixa no *baiano* sua condição de mineiro falso, afastando-o de Minas e aproximando-o da sociedade baiana. Baseado nessa interpretação, diversos marianenses afirmaram que a região não dever-se-ia chamar norte de Minas, mas sul da Bahia. A imagem construída sobre o norte de Minas apoia-se sobretudo em negatividades, dentre elas, a região tem sua imagem baseada numa paisagem compreendida como desértica, incapaz de possibilitar uma economia que alavanque a condição de vida de seus membros. Amorim Filho (1999) desenvolveu uma pesquisa nas diversas regiões de Minas Gerais procurando compreender qual a paisagem que propicia aos mineiros sentimentos de amor ou aversão. As montanhas, como exaustivamente trabalhado no discurso mineiro, constitui-se a paisagem que constrói a imagem de Minas, agregando-lhe sentimentos de amor. Enquanto a paisagem norte mineira é vista como aquela que mancha essa imagem, possibilitando aos mineiros, com exceção dos baianos, desenvolverem uma fobia pela paisagem e pela sociedade baiana.

Vinculadas a essa dimensão, as relações sociais estruturadas são incapazes de propiciar às camadas subalternas acesso aos benefícios culturais e civilizacionais que transformem o *status quo* dessa sociedade. A atuação social e política dos grandes fazendeiros e de seus representantes, mais que procurar devolver aos membros da sociedade pastoril, como um todo, os benefícios conseguidos junto ao poder estatal e clerical, servem a interesses próprios, pois atuam corporativamente. Perspectiva diferente àquela dos políticos marianenses que, no

³⁵ Os homens ilustres que por ventura existam na história da sociedade pastoril, não têm o mesmo reconhecimento daqueles marianenses por não conseguirem interferir no destino de Minas Gerais e do Brasil, mesmo que a sociedade pastoril tenha figura luminares, como Darcy Ribeiro, Ciro dos Anjos, Maria da Cruz e

discurso local e no mito da mineiridade, é desinteressado, por defender ideais elevados e globais que interessam à nação como um todo e não interesses locais.

As negatividades da imagem da sociedade pastoril existente no norte de Minas, como dito pelo marianense, alicerçam-se pelo seu afastamento geográfico do poder central, mineiro ou brasileiro. Cujos governos foram incapazes de desenvolver políticas que transformassem a realidade regional, determinando a cristalização dessa sociedade como uma sociedade assentada na pobreza. Dessa forma, de alguma maneira, os marianenses enunciam a *pobreza*, *exclusão* e *discriminação* da sociedade pastoril baiana como sendo uma construção política, não historicamente datada em um único momento, mas que se deu ao longo do processo de formação e consolidação da sociedade mineira. É a partir dessa imagem de *pobreza* e da condição de *hibridez* da sociedade pastoril que emerge nos marianenses o sentimento de abjeção para com o norte de Minas.

Julia Kristeva (1982), discutindo a abjeção na relação entre sujeitos individuais e sociais, afirma que o outro relacional é transformado em fonte de horror a partir de sua constituição diferenciada e de sua afirmação de si mesmo como tal. A abjeção criada em relação aos baianos é também apoiada nos primórdios da articulação das sociedades baiana e mineira. A administração fixou a taxa de captação de impostos em vinte por cento na comercialização dos produtos alimentícios e animais de transporte. Em represália, os criadores de gado dos currais da Bahia pararam de abastecer a região mineradora por algum tempo, conforme relata Antonil (1982), para forçar a taxação em dez por cento sobre a produção anual declarada, como na Capitania da Bahia. Essa ação gerou horror aos mineradores e na administração colonial que reagiu construindo o *isolamento* do sertão. Mas a abjeção ao norte mineiro permanece presente na mente do mineiro.

O apelido marianense, *gaveteiro*, revela a importância do alimento em Mariana, a ponto de ser exposto na sala de visitas para ser visto por todos os iguais. Talvez demonstre subliminarmente a aversão àquela sociedade que por seu poder de ação, fruto da demanda do seu produto, foi capaz de desvalorizar o ouro que fala por si. Cujos poder monetário e simbólico possibilitou estabelecer a região, onde foi explorado, como a mais importante em Minas Gerais, dando-lhe centralidade no conjunto das regiões formadoras do estado. Condição que se constitui o

outros, a sua atuação é sempre vista depreciativamente frente aos varões ilustres que passaram pela história de Mariana.

alicerce para a construção da sua representatividade para o imaginário político e sociocultural no contexto estadual e nacional.

Na visão de estudantes marianenses, a imagem da sociedade baiana é vista contraditoriamente por navegar num *continuum* que vai da positividade total, são os mais mineiros dos mineiros até a negatividade total; não são mineiros, pois a mistura com a cultura e a paisagem baiana dá ao norte mineiro outra condição, vista como baiana ou baiana. Para alguns ela é *negativa*, o norte de Minas é pobre e híbrido, com condições sócio-econômicas distintas das condições mineiras, sendo assim uma região não mineira. Mas também por seu clima e vegetação diferentes do clima e vegetação da região dos mineradores, que castiga a paisagem e os norte mineiros. E para outros, ela é *positiva* por possuir muitos artistas, ser constantemente noticiada na televisão, principalmente sobre a qualidade de sua educação, por ter um povo que vêm mais organizado politicamente que o marianense, por suas principais cidades e por sua agricultura e pecuária, considerada mais rica que a local. Estes estudantes que positivam o norte de Minas a partir do que vêm na televisão, fazem parte de uma geração cujo entendimento do mundo é conformado pela mídia. Os artistas vêm sendo considerados, de uma forma geral, nesse momento atual da sociedade brasileira, os principais ídolos a serem copiados e como a região baiana possui vários artistas de renome nacional, torna-se positivada para esses estudantes que vêm neles, exemplos a serem seguidos.

A abjeção também é dirigida aos mineiros das bordas, que queiram transformar sua região num estado autônomo. Pois para o marianense, eles possuem um sentimento, um entendimento, de não compartilhar com as Minas a mesma história, de possuir um sentimento outro, diferente, de ostentar o orgulho de ser diferente e querer ser sujeito político autônomo no cenário nacional. É possível interpretar a ojeriza que o mineiro tem do baiano, a partir do conhecimento que têm, como sujeitos ilustrados, da ação dos proto-baianos no início do surgimento da sociedade mineira, apesar de não enunciarem a vinculação das duas sociedades, mineradora e pastoril, como formadoras da sociedade mineira.

Acoplam às minas gerais a formação do estado, pois na visão atual dos nativos e forâneos residentes em Mariana, o ouro funda Minas Gerais. A partir dessa enunciação não é contraditório afirmar que o medo do marianense permanece velado, mas não a a desvalorização da sociedade pastoril e no esquecimento do seu papel na consolidação da sociedade mineira. Esse esquecimento na construção da história reflete-se na imagem do estado e torna-se a fonte, a partir da qual a construção político-administrativa e ideológica da

pobreza regional encontra ressonância. Construída a imagem da pobreza e da hibridez regional, a sociedade e o território baiano passam a ser vistos como uma mancha negra, a sujar a reluzente imagem de Minas Gerais.

É a partir da pobreza construída e das negatividades que lhe dão conteúdo (isolamento do poder do Estado, paisagem, *ethos* e *eidós* abjetos), vistos como poluidores, que se erguem estereótipos estigmatizantes. O sotaque e o fenótipo mestiço são transformados nos diacríticos diferenciadores e a partir dos quais os baianos são categorizados pejorativamente como tal, quando em contato com mineiros em outras regiões de Minas, que não na região norte mineira, mas também em outros estados do país.

Todas esses sentidos construídos sobre a sociedade norte mineira, possibilita situá-la hierarquicamente subordinada numa relação dominador-dominado. A identidade *baiana* é então englobada por seu contrário: a identidade mineradora, no interior da identidade mineira, cujo sujeito tem o direito, legítimo, de falar e ser ouvido.

O outro no pensamento social marianense

Imbricado ao apelido de *gaveteiro* percebo um dito popular que explica a relação do marianense com o forâneo, a sua decantada hospitalidade. O ditado não faz parte do discurso da elite sobre a cidade, mas é parte do texto subalterno local que possibilita interpretação ampliada dessa sociedade. Os membros das camadas populares sempre enunciam que *Mariana é ótima madrasta e péssima mãe*. Porque vejo essa imbricação entre o apelido, o dito popular e a qualidade hospitaleira do marianense? Para os forâneos residentes na cidade, a relação entre eles e os nativos pauta-se por hostilidade não velada. Um dos conflitos relacionais mais evidente entre nativos e forâneos se dá entre intelectuais marianenses e intelectuais acadêmicos que trabalham em Mariana nos Departamentos de Letras e História da Universidade Federal de Ouro Preto.

Os intelectuais nativos têm permanentemente procurado realçar o papel histórico que Mariana exerceu na história de Minas, desde sua origem aos tempos atuais. Focalizam sua atenção nas primazias marianenses, pois são elas que possibilitam representar Mariana como o berço da cultura e civilização mineira, propiciando-lhes prestígio e, conseqüentemente, poder simbólico no âmbito da sociedade mineira. Os intelectuais acadêmicos, vinculados à visada de desvendar a história de uma sociedade a partir da vida privada têm mostrado uma outra Mariana,

enunciada, ao manusearem a documentação da câmara, como uma sociedade distinta daquela que se quer tradicional. Assim, os intelectuais locais acusam os segundos de denegrirem Mariana nos artigos que publicam. Segundo um dos intelectuais acadêmicos que são confrontados pelos intelectuais nativos, a maior hostilidade vivida diz respeito ao momento em que decidiu transferir residência de Ouro Preto, onde morava, para Mariana. Diversas tentativas de aluguel de um imóvel foram obstaculizadas pelos nativos, até que conseguiu uma casa de um forâneo, cujo poder econômico tem possibilitado adquirir vários imóveis coloniais no centro da cidade. Buscou-se, assim, excluí-lo do convívio social, mesmo que trabalhando diariamente no Campus da Universidade Federal de Ouro Preto em Mariana. Instalado no antigo seminário menor fundado em 1750 pelo primeiro bispo.

Outro motivo de depreciação dos estrangeiros é que muitos dos empregados especializados nas mineradoras, apesar de passarem a maior parte do seu tempo em Mariana, pois trabalham diariamente nos minas de ferro que existem no município, aos finais de semana e feriados dirigem-se para as suas cidades de origem, onde adquirirão os bens de consumo que necessitam. Fogem ao contato com o marianense que consideram metido, fechado e hostil. Em seus momentos de descanso, procuram manter-se vinculados entre si, saindo em grupos pela cidade e recusando estabelecer vínculos de sociabilidade com outras pessoas que não seus companheiros de empresa. Tal comportamento é motivo de muita reclamação por parte dos marianenses em relação aos forâneos, generalizando muitas vezes uma atitude que não é comum aos estrangeiros como um todo. E há os estudantes universitários que organizaram sua vida distanciados da vida marianense.

Muitos dos estrangeiros vieram da zona rural e de cidades do entorno e que anteriormente tinham feito parte do território marianense, não sendo reconhecidos pelo *marianense da gema* como um igual, pela ausência daquela condição de civilização e cultura que só é passível para o morador de Mariana, sede do município, já que um nativo da sede do distrito de Bandeirantes, por exemplo, não possui essa mesma condição. Sendo, também, de alguma forma discriminado pela sociedade local. Esses marianenses que não são considerados da gema, apesar de terem migrado para a cidade e de tê-la adotado, não conseguem estabelecer relações de sociabilidade mais fraternas com os marianenses ditos da gema, pois as amizades que têm estabelecido desde que migraram para a cidade, se dão com forâneos como eles e sentem-se estrangeiros na cidade que escolheram para viver. Não percebem que há uma impossibilidade estrutural de

transformarem-se em marianense da gema, é necessário *ancestralidade de lugar*, vínculos relacionais estabelecidos desde o passado e permanentemente atualizados, bem como um lugar social que determina os papéis sociais a serem vivenciados no cotidiano da vida local.

A compreensão da noção marianense do outro, é apreensível pelo adjetivo utilizado para qualificá-lo, *forâneo*. No dicionário eletrônico Houaiss, seus significados são, de fora, estranho, alienígena, exótico, intruso e estrangeiro. Mas esta é uma interpretação dada “estando aqui”. Enquanto estive em Mariana, foi na vivência cotidiana enquanto fiz o meu trabalho de campo que pude perceber a condição de estrangeiridade, na relação do marianense com o outro. Mantive relações amistosas com membros da elite, afinal estava a estudar Mariana, e percebi no seu discurso obsessivo pelo turismo, que o *forâneo* tem algo a dar e que a elite não pode recusar. Mas na relação com os marianenses que não são da gema, a estrangeiridade também foi percebida por mim, não ser considerado nativo nos aproximava, mas a minha condição de pesquisador nos afastava e, ironicamente, me aproximava da elite que os nega. Em princípio, o estrangeiro por sua ética desconhecida é, como intruso em uma coletividade, alguém suspeito. É necessário manter distanciamento, às vezes ignorando-o, outras vezes obstaculizando sua permanência no seio social, como no caso do intelectual acadêmico querendo alugar um imóvel.

Ignorar o *forâneo* é parte da normatização da vida marianense. Os turistas quando se dirigem a alguém pedindo informações, apenas recebem respostas monossilábicas dos transeuntes ou de companheiros de banco, principalmente na praça Gomes Freire ou *Jardim*. Se, compartilhando o banco com nativos, não lhes dirigir a palavra, passará pela experiência da invisibilidade, pois não respondem nada quando lhes pedem licença para dividir o mesmo banco. Após assentar-se, o *forâneo* perceberá que não é olhado, não é visto, apesar da percepção de sua presença. Torna-se, assim, junto aos nativos, um homem invisível. A experiência de sentir-se ignorado, o que demonstra um padrão cultural de tratamento do estrangeiro, por meio do qual se procura manter distanciamento do mesmo, não é das mais agradável, diversos *forâneos*, turistas ou viajantes que passam pela cidade, informaram-me o mal estar de perceber-se um intruso. O *gaveteiro* tem com seus semelhantes uma relação de iguais e com seus dessemelhantes uma relação de desiguais, como nos referimos ao mencionar uma das interpretações do apelido jocoso. A hospitalidade em Mariana se dá entre iguais, jamais entre desiguais, ainda mais se esse desigual é inconfiável.

Essas situações desvelam a concepção marianense do outro, desenvolvida no pensamento social dessa sociedade. O outro, mesmo que adotando Mariana como terra natal, jamais o será de fato, mesmo em gerações posteriores, pois lhe falta o atributo essencial para se tornar nativo, a *ancestralidade de lugar*. Para o nativo, o outro é um estrangeiro, cuja ética ao fugir dos padrões morais e comportamentais estruturados localmente e estruturante do modo de vida marianense, é capaz de ferir não apenas suscetibilidades, mas fornecer elementos desestruturadores do *habitus* engendrado na trajetória histórica de Mariana. O desrespeito à tradição valorizada, principalmente aquela que diz respeito aos papéis sociais que historicamente vêm sendo vivenciados pelas famílias marianenses. Cada uma tem seu lugar específico na vida social, política e religiosa, não sendo passada de uma família para outra, mas de membro a membro da família de geração a geração. Com nativos tradicionais que não respeitam a ética local e nem vivenciam os papéis que a família lhes legou, ou ao contrário, que não respeitam a ética, mas vivenciam os papéis legados; a teoria social marianense compreende-os como sua alteridade. Esses nativos, são entendidos como um desvio às normas locais, mas ainda enquadrável na concepção de um nativo. Apesar dos comportamentos que fogem às regras estabelecidas, diferentemente do *forâneo*, eles encontram-se vinculados aos laços de parentesco locais, por meio dos quais ainda se pode exercer algum tipo de controle social.

Na teoria social, o estrangeiro tem sido tratado por diversos autores. Para Elias e Scotson (2000), ele é alguém que, sendo formado em tradições diferenciadas, não é classificável socialmente, requerendo, como atitude de proteção, manter-se alguma reserva, pois seus comportamentos estranhos levantam suspeitas que impedem o estabelecimento de intercâmbio social facilitador de relações humanas. Para estes autores, o estrangeiro difere consideravelmente, em seus costumes, suas tradições e em seu estilo de vida, daqueles vivenciados pela coletividade que o categoriza como tal. E, ao assim fazê-lo, percebe-o como alguém fora do mundo e essa extra-mundanidade é ameaçadora. Ao estudar as *raízes do Brasil*, Sérgio Buarque de Holanda (1997) afirma que em nossa sociedade relacional, o estrangeiro sendo alguém fora de qualquer trama da rede de laços sociais, perde sua condição de pessoa, transformando-se num ser individual, esvaziado de toda e qualquer referência. É possível apreender, dessa forma, que o *forâneo* em Mariana, é percebido como um ser individual, que traz em si outros padrões culturais e outras éticas comportamentais distintas aos dos vivenciados em sua circunscrição. Sem referência, o estrangeiro, é objeto de toda suspeição.

Importante considerar que na concepção de Georg Simmel (1983), as sociedades têm para com o estrangeiro uma relação ao mesmo tempo distante e próxima. Enquanto um elemento da sociedade, sua proximidade deriva do fato de que ele é imanente a ela, tendo por isso uma posição de partícipe, mas por estar fora e confrontar a sociedade, dele se distancia. Esse caráter contraditório do estrangeiro propicia-lhe mobilidade no interior das relações com os membros de uma dada sociedade, contactando-os nas atividades que desenvolve, apesar de não estar organicamente vinculado por laços de parentesco, localidade e ocupação. Simmel amplia a possibilidade de compreensão do caráter contraditório do estrangeiro ao afirmar que a existência de traços comuns de natureza social, nacional, ocupacional ou genericamente humana propicia-lhe aproximar-se da sociedade em que é visto como tal. E que os traços comuns se estendem para além dele, enquanto pertencente a um outra sociedade com qualidades sociais não passíveis de serem originárias de sociedade que não a sua, ou para além dele, sua estrangeiridade. Creio que, nesse sentido, os *forâneos* em Mariana vivenciam essas possibilidades de relacionamento com os marianenses, seja de distanciamento, principalmente quando se introduz na sociedade e de proximidade, quando se articula nas redes de relações, deixando de ser estrangeiro e passando a ser alteridade. Movimento análogo ao do nativo que ao introduzir comportamentos não concebidos como pertinentes ao modo de ser marianense, é colocado na posição de alteridade.

Interessante é que Simmel advoga para o estrangeiro uma condição objetiva de liberdade, porque não se encontra amarrado a compromissos pelo hábito, piedade ou procedência, permitindo-lhe examinar as condições sociais dentro de concepções distintas das estruturantes da cosmovisão social em que se insere. Como pudemos ver ao discutir a *tradição Mariana*, como uma ideologia, que não é a única existente, mas que expressa a hegemonia dos nativos na construção da imagem marianense, outras ideologias são ocorrentes nesta sociedade local, encontrando-se porém subordinadas àquela. É a partir dessa possibilidade de liberdade prática e teórica, que os critérios utilizados para interpretar a concepção do outro, por serem mais gerais e objetivamente ideais, possibilitou-me compreender como este é percebido em Mariana, a partir dos modos como se dão as relações entre nativos e estrangeiros. Mas também, a partir da interpretação da categorização do mesmo como *forâneo*, que em seu campo semântico refere-se a intrusos, estrangeiros, alienígenas, etc. e que informam distância e proximidade, bem como indiferença para os valores locais e, ao mesmo tempo envolvimento, em algum nível, com a vida social local.

É necessário considerar, ainda, que na concepção marianense do outro, há que se complexificar a questão, pois o *forâneo*, não se restringe apenas ao estrangeiro, visto a partir do seu distanciamento. O que torna essa categoria ainda mais polissêmica. Em sua relação com o ouropretano, portanto um não nativo, apesar da rivalidade do marianense em relação aos seus vizinhos, percebe-se o reconhecimento de igualdade para com eles. É claro que nem todo nativo de Ouro Preto é tratado como igual, para sê-lo é necessário a existência dos mesmos atributos que possibilitam aos marianenses nativos compreenderem-se como igual: a tradicionalidade e a ancestralidade de lugar. Há também que considerar a questão do poder simbólico de uma e outra localidade que propiciam aos seus membros verem-se como semelhantes. Não estou dizendo que a concepção ouropretano do outro é semelhante à marianense, pode até sê-la, o que não posso afirmar ou não, pois minha pesquisa esteve restrita a compreender o modo de vida e a cosmovisão dos moradores de Mariana. A possibilidade, pelo menos teórica, de semelhança entre os nativos das duas cidades, é ainda reforçada por compartilharem da categorização, que os colocam na centralidade simbólica da identidade mineira, por se considerarem e serem considerados *mineiros da gema*. Condição também compartilhada por outras coletividades do período aurífero.

De alguma forma, creio, a concepção marianense do outro pode ser melhor compreendida a partir da discussão realizada por Tzvetan Todorov, quando trata da questão do outro em sua obra *a conquista da América*. Para ele “o outro em sua generalidade se vê subdividir-se em categorias e em múltiplas direções, infinitas” (1982: 11), quais sejam: 1. os outros em si, pois não se é uma substância homogênea e estranha a tudo que se passa em si; 2. o outro como si, mas que sob o ponto de vista do eu, está distante, separado e distinto de mim; 3. o outro como abstração, ou seja, instância da configuração psíquica do indivíduo; 4. o outro como grupo social, que tanto pode ser interno quanto externo à sociedade, havendo nesse segundo caso, aproximação ou distanciamento e, finalmente, 5. o outro como desconhecido/estrangeiro, que sendo tão estranho, no limite, torna difícil reconhecer pertencimento comum a uma mesma espécie. Iluminado por essa abordagem é plausível afirmar que há três pontos a partir dos quais o outro é construído pelo pensamento social marianense, ou seja, tradicionalidade, ancestralidade de lugar e participação efetiva no poder simbólico da coletividade. A proximidade ou afastamento desses três pontos é definidor da posição do outro num contínuo que vai da alteridade à estrangeiridade. No pólo mais próximo da noção do nós há a enunciação de alguma complementariedade, enquanto em seu oposto, ocorre o deslizamento

de qualquer possibilidade de semelhança, a não ser compartilharem da espécie humana. Que não os fazem iguais.

Há que se considerar, por fim, que a problemática do outro, segundo Todorov (1982), é situada em três eixos, plano axiológico, ou do julgamento de valor; plano praxiológico, refere-se à ação de aproximação ou distanciamento e o plano epistêmico, ou o saber sobre o outro, conhecendo-o ou ignorando-o. E neste caso, seja assimilando ou segregando aquele que não é igual a mim. De alguma forma essas dimensões, que não são excludentes entre si, foram, no caso marianense, tratadas ao longo da discussão das representações de si e do outro, assim como nesta seção final sobre a concepção local do outro. Em resumo, em termos de julgamento de valor, é possível afirmar que na concepção marianense do outro, seja em sua dimensão interna ou externa, ele é situado com alguma positividade, por suas semelhanças ao nós, ou com alguma negatividade por suas diferenças do nós. Entre uma posição e outra há uma hierarquização valorativa do outro, a partir daqueles três pontos que interpreto como institutivo de seu lugar no pensamento social marianense: tradicionalidade, ancestralidade de lugar e participação efetiva no poder simbólico da coletividade. De uma à outra posição vai-se do amor à recusa ao contato, o que desvela a ação de aproximação ou de afastamento. Quanto ao saber sobre o outro, voltados sobre si mesmos para manter sólido o poder simbólico que Mariana detêm frente a outras coletividades e outras identidades locais, busca-se conhecer o outro para viabilizar a construção do “nós” marianense e mineiro.

A antropologia tem mostrado que os povos chamados no passado de “primitivos” por estarem voltados sobre si mesmos desenvolvem etnocentricamente a visão de que são o centro do mundo, afirmando simbolicamente a completude de sua sociedade. Conceder alguma importância ao estrangeiro é reconhecer simbolicamente a sua incompletude. Nesse sentido vejo que a relação “nós” e o “outro” em Mariana evidencia a perspectiva etnocêntrica da completude simbólica por se ver como o centro do mundo que nas águas do ribeirão do Carmo erigiu-se na colônia portuguesa.

Ao mesmo tempo, a antropologia tem mostrado que existem sociedades que dirige e orienta a ação de seus membros para a abertura e para o conagraçamento com o outro, como a perspectiva desenvolvida pela sociedade moderna, cuja ideologia valoriza o indivíduo, seja ele um “nós” ou um “outro”, que igualmente compartilham o mundo. Creio poder afirmar que a relação “nós” e o “outro” em Matias Cardoso evidencia a perspectiva relativista e

igualitária entre os seres humanos, como poderá ser visto no capítulo seguinte quando discuto as representações que os matienses fazem de si e do outro.

CAPÍTULO III
MATIAS CARDOSO,
CIDADE DOS ENCANTOS E DOS
ESQUECIMENTOS

Tendo a noção maussiana de *Fato Social Total* como estratégia de orientação da escritura da narrativa etnográfica de Matias Cardoso, apresento a seguir os aspectos que julgo relevantes para compreender a identidade matiense e as representações de si mesma e da região aurífera mineira construídas nessa cidade. Por força do método, este relato segue os mesmos tópicos utilizados na etnografia de Mariana. O que de específico Matias Cardoso e a identidade baiana possuem emergirá ao longo desse capítulo. Como no capítulo anterior, procuro o entendimento necessário para compreender a inclusão e a exclusão da identidade baiana e o seu lugar na hierarquização da identidade mineira. Faço uma digressão pela história de Matias Cardoso para fundamentar a interpretação dessa sociedade e para facilitar o entendimento da minha descrição das relações sociais, raciais, religiosas e políticas matiense. Recorro, em seguida, aos rituais existentes nessa cidade, tomando-os como atos de sociedade que se representa e se recria em suas festas, procurando também apreender o que os matienses nelas expressam. Ao fazer a interpretação de Matias Cardoso, trato da *abertura para o outro*, ou de outra forma, a valorização da diversidade/inação, como o aspecto da cultura local que mais desvela o “entre-lugar” (Bhabha, 1998) de sua identidade, procurando apreender a consciência do sujeito vivendo em um terceiro espaço, na fronteira. Pois é aí que julgo possível ouvir a voz do subalterno, capaz de politicamente dizer aquilo que as ideologias obliteram na construção de imaginários nacionais. O foco da interpretação, que entendo ser o *fato social total* explicativo da vida social matiense, a *abertura para o outro*, torna plausível analisar diversas dimensões da realidade social de Matias Cardoso.

A cena pastoril e matiense

Nas brumas do tempo está perdido o ano de fundação de Morrinhos, hoje cidade de Matias Cardoso, mas não o seu fundador como teremos a oportunidade de argumentar no capítulo dedicado aos lugares de memória. Em seu estudo sobre *A Pátria Geográfica. Sertão e Litoral no Pensamento Social Brasileiro*, Candice Vidal e Souza (1997) analisa a lógica dos escritores que organizam invenções discursivas sobre o espaço do país que estruturam a nação, inventando e reiventando a pátria brasileira. Nela, o espaço Sertão por seu vazio, carece de história, que emerge com a ocupação do apossamento do território, então em mãos de indígenas e negros aquilombados, pelas bandeiras que palmilharam o interior do país. A história só se faz com a chegada do branco com seu projeto civilizador que impõe uma lógica territorial e racial distinta

daquela então vigente no espaço ocupado. Como parte do Sertão, a região baiana pouco conhece de sua história, poucos textos que narram a formação nacional e/ou mineira e baiana, informam incipientemente a gênese da sociedade pastoril que a partir de Morrinhos se espalhou nas margens do rio São Francisco em meados do século XVII. Inicialmente denominada de *currais da Bahia*, desde 1720 foi anexada ao território geopolítico mineiro, passando assim a ser norte de Minas. Recorri apenas à historiografia publicada que trata dessa região, entretanto um trabalho profundo em documentos históricos em arquivos nacionais e de além mar, talvez possa revelar fatos da gênese de ocupação do médio São Francisco. Se nos alimentamos da historiografia publicada e da memória coletiva matiense, é possível traçar três veredas que informam o mito de fundação local.

Como o próprio nome da cidade denota, a sociedade matiense foi fundada pelo líder de uma bandeira paulista, Mathias Cardoso de Almeida numa época não muito precisa. Como um anônimo, organizou uma bandeira e desde meados do século XVII empreendeu uma guerra contra os indígenas, para aprisionamento e venda no mercado escravista paulista e baiano, e contra os quilombolas para exterminá-los. As vitórias que foi alcançando, transformaram-no em um bandeirante de prestígio, que lhe permitiu ser nomeado como lugar-tenente da bandeira de Fernão Dias Paes em 1671 e Dom Rodrigo Del Castel Blanco em 1684, que percorreriam parte do território de atuação de sua bandeira. Para frente a *Guerra dos Bárbaros* que acontecia no Nordeste brasileiro, foi contratado pelo Governador Geral do Brasil, Frei Manoel da Ressurreição, para dar fim aos índios Cariri confederados com outras sociedades indígenas dessa região. Não só levou a termo a função para a qual fora designado, como conseguiu junto ao Governo Geral uma série de privilégios. Ao retornar à área do rio Verde Grande, Mathias Cardoso de Almeida e seu grupo, formado por outros paulistas, indígenas e negros escravizados, instalaram-se em seu arraial em construção. Entretanto, não há registro que precise a data desses eventos. Affonso de Taunay (1948) informa em sua *História Geral das Bandeiras Paulistas* que desde antes de 1664 esse bandeirante paulista andava com seus companheiros pelo sertão do São Francisco.

Contraopondo-se a essa visão, Urbino Viana (1935) informa que o arraial de Morrinhos fora fundado no começo do século XVII por Domingos Dias do Prado e que, o arraial fundado por Mathias Cardoso de Almeida, devido às enchentes extinguiu-se. Tendo seu filho Januário Cardoso transferido residência para o arraial já fundado desde meados dos anos 1600. A família Cardoso de Almeida teria aí se estabelecido em definitivo até que em meados do Século

XIX transferiu-se para a Bahia. Salomão de Vasconcellos, em sua obra sobre o *bandeirismo*, calcula o ano de fundação do Morrinhos a partir de uma telha encontrada na igreja matriz, datada de 1703. Julga que o início de sua edificação foi “aí pelas alturas de 1673, o que coincide razoavelmente com o tempo das guerrilhas do norte. Tendo-se, porém, ainda em vista que igrejas desse vulto só começavam nos povoados e arraiais já formados e desenvolvidos, lícito é dar mais 10 anos, pelo menos, para o início do arraial de Morrinhos... aí por volta de 1663” (1944: 17).

Em Matias Cardoso é recorrente a informação de que o início da construção da igreja ocorre após instalação de uma missão de jesuítas na região, trazida por Mathias Cardoso de Almeida. Os mesmos teriam iniciado a construção de outras igrejas em Parateca, Mocambinho e Guaicuy. Inicialmente, os jesuítas teriam se instalado numa curva do rio, em Mocambinho, cerca de trinta e cinco quilômetros rio acima de Matias Cardoso. Aí teriam dado início à implantação de uma missão e à construção de uma igreja, entretanto ocorreu uma inundação da área, devido à sua localização passível de inundações, quando de enchentes maiores do rio São Francisco. As ruínas dessa igreja ainda testemunham silenciosamente o processo de ocupação do Médio São Francisco. O estilo jesuítico da igreja matiense possibilita alguma fundamentação para essa versão que os nativos narram do início de sua sociedade. Entretanto, o primeiro pároco de Morrinhos, cujo registro se tem notícia, o padre Antônio Thomaz Corvelo D’Ávila, que ocupou tal cargo a partir de 1695 era um padre secular e, portanto, não pertencente a nenhuma ordem religiosa. Também advoga contra essa versão a inexistência de imagem de Santo Inácio na referida igreja. Se, por ventura, a mesma tivesse sido construída por jesuítas que aí tivessem instalado uma missão, como em outras igrejas jesuíticas, haveria uma imagem do fundador da Companhia de Jesus. Há que se aventar a possibilidade de empréstimo, de roubo ou de venda de imagens, mas essas ações lesivas ao patrimônio local só começaram a ocorrer no século XX e os matienses mais velhos informam não saberem da existência de uma imagem de tal santo.

Diferentemente dessas duas versões que dão a paulistas e jesuítas a fundação de Morrinhos, há uma outra versão recorrente em Matias Cardoso que informa terem sido originalmente negros os fundadores da localidade. Como afirmado por Viana (1935), uma das funções de Matias Cardoso, assim como de Antônio Guedes de Brito, que para tanto recebera uma sesmaria de 160 léguas até as nascentes do rio Paraopeba (Pires, 1979), era exterminar quilombos existentes nessa área. Se há alguma veracidade nessa versão, não há entretanto nenhuma possibilidade de

verificabilidade, já que negros aquilombados no sertão, invisibilizaram-se em busca da liberdade que aí era possível, pois fugiam ao contato com os brancos e com a administração colonial portuguesa. Mas a oralidade matiense também informa que, com a decadência de Morrinhos, os portugueses, paulistas e brancos abandonaram a povoação, transferindo residência para a atual Januária. No momento da partida, diversos pretos³⁶ foram deixados para traz, por não terem condições de ajudarem no deslocamento dos ajoujos que eram feitos pelos escravos com o uso de varas para ajudar a empurrar as embarcações. A preguiça desses pretos foi o que possibilitou que ficassem em Morrinhos. Se esses “pretos” não fundaram a povoação, foram eles que aí permaneceram construindo sua realidade social que ainda preserva traços legados desde esses tempos antigos.

Matias Cardoso, emancipada do município de Manga em 1992, depois de um longo processo visando tal objetivo, possui atualmente cerca de 8.600 habitantes, sendo que 5.400 vivem na sede do município e 3.200 na zona rural, num território com 1.955 km². Sua economia conjuga a agricultura irrigada, agricultura de sequeiro, pecuária de corte e um pequeno comércio para atendimento das necessidades da população. As maiores fazendas existentes no município pertencem a empresas urbanas situadas em grandes cidades do país, mormente Belo Horizonte e São Paulo, algumas com cerca de vinte mil cabeças de gado. A administração do município, com um trajetória histórica incipiente, enreda-se nas malhas da corrupção e nepotismo que caracterizam administrações municipais contemporaneamente. O prefeito a exercer o segundo mandato da história do município foi cassado pelo Tribunal de Contas de Minas Gerais, não podendo terminar a sua gestão. O prefeito atual e que fora, anteriormente eleito como primeiro mandatário do município recém emancipado, ocupando assim o cargo de prefeito pela segunda vez, é constantemente denunciado pelos seus adversários políticos que procuram desacreditá-lo como corrupto. Os dois prefeitos possuem origem diferenciada, enquanto o primeiro e atual é nativo, o segundo é um *chegante*³⁷. A composição da Câmara Municipal é majoritariamente dominada por indivíduos que tendo nascido em outras localidades, transferiram residência para Matias Cardoso, buscando melhorias de vida.

Matias Cardoso, apesar de sua origem histórica, vive voltada para a diversidade. Nela percebe-se que o modo de ser do membro dessa coletividade é resultante de culturas diferenciadas que

³⁶ No norte de Minas, a categoria *preto* informa a condição de escravidão. Sendo por isso impossível encontrar aí algum preto, já que a homens livres não se pode apor tal categorização.

se aí se encontraram e que atuaram e atuam para moldar, pela *hibridação*³⁸, um *ethos* e *eidós* peculiar. Pode-se observar nas tramas cotidianas dos contatos humanos, um comportamento receptivo, tolerante para o que não é igual, aberto ao futuro. A tolerância ao diverso como norma de vida propicia não apenas boa hospitalidade, mas pressupõe mesmo que o estranho, sendo legítimo, seja bem acolhido. Ao longo dessa narrativa etnográfica tratarei, em seu devido tempo, de acontecimentos que possibilitaram fazer essa interpretação.

Essa *abertura para o outro* é o aspecto mais evidenciado do modo de ser matiense e que pode ser exposto por meio do ditado popular que diz que *santo de casa não faz milagres* ou de outra forma, *ninguém é profeta em sua própria terra*. O que isto quer dizer? Essas não são afirmações cujo sentido seja unívoco. Se num primeiro momento elas remetem para uma afirmação de que os nativos não são capazes de realizarem ou proferirem qualquer ação ou discurso capaz de concretizar algo. Num segundo momento elas afirmam a abertura do matiense para o outro, ou *chegante*, e para a valorização da diversidade/inação, para a mudança sempre em processo e aceita como estruturante da vida local. E que creio seja o aspecto mais importante para se entender o *ethos* e o *eidós* matiense. Essa articulação entre o estrangeiro (*chegante*) e a diversidade/mudança permitem compreender a base, a partir da qual se instaura a diferença entre o matiense e o marianense. Mesmo aberto para o futuro, que pode ser continuidade do passado, como argumentei em diversos momentos da etnografia de Mariana no capítulo anterior, o marianense vê a mudança como um prejuízo; enquanto o matiense vê as transformações que vão ocorrendo em sua trajetória histórica, como um ganho que lhe possibilita ir-se constituindo, como o ser diverso que é.

O que levou o matiense historicamente a ver no outro, pessoa ou ação, alguém ou algo capaz de inovar/mudar a vida contemporânea, alçando-os para um outro patamar de vida? Para o matiense, todas as transformações que ocorreram em sua trajetória histórica foram decorrentes da ação de homens e instituições que vindas de fora possibilitaram a chegada de elementos de mudança em sua condição de vida. Mas essa abertura para o outro, não quer dizer necessariamente a negação irrestrita das características que fazem o matiense, em particular, e o

³⁷ A categoria local para se referir a pessoas que tendo vindo de fora do município passaram a residir em Matias Cardoso é *chegante*. E, como tal, muito se espera dele, pois historicamente são os *chegantes* que têm introduzido novas atividades na vida local.

³⁸Nestor Canclini (1997: 19) cunha o conceito de *hibridação* para se referir à concepção em camadas do mundo da cultura, que se mesclam entre si e que permitem incluir as formas modernas de hibridação.

baiano em geral³⁹, um ser, cuja cultura privilegia o *encontro*, característico de sociedades vivendo situações de fronteira, como afirmado por Bhabha (1998). Em seu livro *um caso antes dos noventa*, Antônio Teixeira permite essa compreensão ao cotejar o mineiro da região do ouro com o norte mineiro. Ele diz que “esta Minas acidentada de montanhas escarpadas e vales férteis e profundos, de ínvios caminhos, esta Minas capixaba, de homens soturno, fechados, silenciosos, é diferente da nossa Minas baiana de homens palradores, comunicativos. Minas das chapadas estéreis a perder de vista, amplos horizontes, onde o homem corre e o pensamento voa” (1975: 85). Maiores considerações sobre esse aspecto do *ethos* e *eidos* local serão tratados a seguir, quando realizo minha interpretação de Matias Cardoso.

A interpretação de Matias Cardoso

Interpretar a sociedade que em Matias Cardoso construiu uma realidade social peculiar, requer recorrer àquela perspectiva teórica inaugurada por Malinowski (1978) e depois desenvolvida metodologicamente por Mauss (1974), de que há um aspecto da vida social de uma cultura capaz de viabilizar a compreensão dessa realidade, ao ser tomada como totalidade. Não que almeje tratar aqui de uma totalidade, mas discutir aquilo que considero ser a dimensão da vida matiense que possibilita mergulhar nos meandros de seu *ethos* e *eidos* cultural. A noção de *fato social total*, perspectiva metodológica de que lanço mão, permite compreender a vida social de Matias Cardoso em sua complexidade. Esta noção pode ser entendida a partir de dois antropólogos que se firmaram como alicerce do fazer antropológico. Para Mauss, aquele aspecto da vida social imbricado em todos os outros e que os ilumina é encontrado pelo etnógrafo quando do trabalho de interpretação dos dados coletados e observados em campo. Para Geertz (1989), diferentemente, a dimensão da vida social que possibilita compreender a própria vida social de uma sociedade é percebido pelo pesquisador no processo de interpretação que requer uma interação dialógica entre os sujeitos quando se *está lá* e quando se *escreve aqui*. Sendo percebido no diálogo entre pesquisador e nativos e pesquisador e seus pares, a dimensão da vida social que dá sentido a todos os aspectos de uma realidade social, é assim submetida a uma dupla interpretação propícia ao entendimento daquela cultura.

³⁹ Na contrastividade dessa denominação regional pejorativa, como discutirei no último capítulo, os mineiros permitem ao norte mineiro, pela discriminação e estigmatização, verem-se distintos e opostos na identidade mineira. O que lhe propicia subjetivações construtoras de consciência identitárias diferenciadas. Creio que a denominação baiana mais pertinente para marcar a inclusão e a exclusão vivenciada.

Nesse sentido, como feito na narrativa etnográfica de Mariana, tomo o *fato social total*, como uma estratégia de escritura para levar o leitor a compreender o modo de vida e a cosmovisão matiense, neste caso procurando mostrar como a *abertura para o outro*, ou de outra forma, a valorização da diversidade, constitui-se naquele aspecto da vida social que proporcionará entender a identidade de Matias Cardoso como um produto de *hibridação*, por situar-se num terceiro espaço entre as culturas mineira, baiana, paulista, indígena, negra e ribeirinhas, sem contudo mantê-las distintas, mas conjugando-as numa cultura única. A narrativa sobre a identidade matiense, por girar em torno da valorização da diversidade como central em seu modo de vida e em sua cosmovisão social, propiciará conduzir o leitor àquilo que sendo a peculiaridade dessa sociedade em fronteira, desvelará, ante as minas, a desvalorização dos gerais, que é o meu objetivo de tese. Isto não quer dizer que não existam outros aspectos que se interpenetrem nas dimensões da vida social local, e os há, mas considero que o aspecto aqui tratado permeia com maior dominância a totalidade das dimensões dessa realidade social.

A noção de *abertura para o outro*, como já referido anteriormente, remete-nos para situações de encontros entre indivíduos, entre culturas e temporalidades diferenciadas que se mesclam umas nas outras, seja num processo de absorção de elementos que são re-elaborados, seja num processo de choque entre paradigmas sociais diferenciados. Mas esse privilegiamento do encontro com o outro, pessoa ou ação, não apaga aqueles aspectos estruturantes do *ethos* e *eidós* local. Como um *habitus*, noção primordial na concepção de Pierre Bourdieu (1982), na cosmovisão matiense, a abertura para o outro/valorização da diversidade, não só estrutura o modo de ser nessa sociedade, que se dissemina para o corpo social e reflete no modo de agir de cada indivíduo aí vivente. A *abertura para o outro* é também estruturante da cosmovisão, permanentemente mesclada por camadas de culturas que se encontram e que amalgamam o modo de vida e a cosmovisão local, num processo histórico de *hibridação*.

Sendo o sujeito em fronteira um ser híbrido, por estar num terceiro espaço, como discutido por Bhabha (1998), o que lhe é recorrente, é o trânsito incessante entre uma e outra margem de duas ou mais sociedades/culturas que se tocam, criando entre elas uma outra realidade que dissolve, para os que aí vivem, qualquer limite. Cada margem com uma cosmovisão, uma cultura e uma identidade distinta da outra, ao ser tocada pelos indivíduos que as experienciam propicia mesclar as dimensões da vida cultural e social, gerando um *ethos* e *eidós* específico, uma identidade misturada, um lugar não definido pois aberto, receptível a muita coisa, ou seja um entre-lugar. Pode-se perceber aí quase a negação da afirmação de identidade, pois o sujeito que

vive em processos de subjetivação encontra-se constantemente recompondo sua identidade. Um modo de vida e uma cosmovisão assim construídas, são propícios a que o sujeito vivendo em fronteira se veja e seja visto como um ser híbrido, sempre em contato com o que lhe é diferente de uma e outra margem social ou cultural. Esse terceiro espaço é estruturante da *abertura para o outro*, para o que vem de um e outro lugar e até mesmo de outros lugares, mas também permite a contrastividade identitária, pois não sendo fixa, é algo em permanente movimento. Há incessantemente um absorver inovações, o que não oblitera o passado, mas que lança as expectativas sociais e individuais para o futuro, para a realização do desejo coletivo de sintonia com o mundo.

Em Matias Cardoso, o vetor temporal que dinamiza as relações sociais e institucionais, é sempre a promessa de uma outra realidade a ser construída a partir do encontro entre os *nativos* e os *chegantes*, e como já dito, sejam indivíduos ou ações promovidas por instituições, organizações ou entidades. Isto não quer dizer, contudo, que a *abertura para o outro* constitua-se um rolo compressor que tudo esmaga, ou que a cultura matiense seja o resultado de uma *bricolage* sempre em processo⁴⁰. Há aspectos da realidade social construída desde meados do século XVII que permeiam as dimensões da vida social dessa sociedade. A própria *abertura para o outro* é um desses aspectos que assemelha-se àquilo que Dumont (1993) afirmou, para ele sociedades desenvolvem ideologias individualistas ou holistas, o que não quer dizer que tais sociedades sejam individualistas ou holistas, mas sim ideologias nelas existentes. De outra forma, podemos aproximar essa abertura à discussão dos mitos por Malinowski (1984), visto como *charter*, ou seja, aquele aspecto da realidade social que persiste na contemporaneidade e justificado por antecedentes, proporciona um padrão retrospectivo de valor moral, de ordem sociológica e de crença. Tais aspectos são padrões, ou bourdianamente *habitus* que estruturando o *ethos* e *eidos* local, seja ação social ou individual, é incorporado no seio dessa sociedade ou reelaborado a partir dos parâmetros locais recorrentes e atualizados processualmente. A abertura para o outro em Matias Cardoso, apresenta-se como padrão estruturante do modo de vida e da cosmovisão local e, ao mesmo tempo, constitui-se uma ideologia abrangente presente na teoria social matiense.

Como um aspecto fundamental dessa sociedade em fronteira, a *abertura para o outro* enfatiza a positividade da *hibridação*, entendida no sentido dado por Canclini (1997), de camadas de

⁴⁰ Levi-Strauss (1989: 32 e *passim*) ao discutir a *ciência do concreto* que julga característico do *pensamento selvagem* afirma ser a *bricolage* estruturada em sua construção, não sendo perceptível à *priori* de sua elaboração.

cultura que se intermesclam num processo incessante de fusionamento. A dinâmica desse aspecto remete sempre o sujeito matiense, seja o indivíduo ou a coletividade, para o *encontro*, para abraçar aquele ou aquilo vindo de fora de sua realidade social construída historicamente para incorporá-lo e/ou re-elaborá-lo de acordo com os parâmetros dados pela historicidade dessa sociedade.

A sociedade matiense é enunciada no discurso dos *nativos* ou *chegantes* como uma povoação, cuja fundação perdida nas brumas do tempo resultou do encontro de indígenas, negros aquilombados, paulistas e portugueses. Seu caráter peculiar é, como me disseram diversos parceiros de diálogo, de que “quem chega tem uma coisa a dizer”. Para um *chegante* que aí reside desde meados dos anos 1960, o encontro do nativo e do estrangeiro que chega “é o mais pacífico possível, mesmo porque essa gente é muito calma, é muito boa”. Há também os ditos populares, ouvidos constantemente nas conversações entre matienses naturais ou adotivos e repetido *ad aeternum* nas entrevistas feitas por mim enquanto lá estive, *santo de casa não faz milagres* ou de outra forma, *ninguém é profeta em sua própria terra*. Como já mencionado anteriormente, se num primeiro momento tais ditos parecem apontar para algum tipo de restrição do nativo para com os estrangeiros, seu sentido mais eminente é aquele da atitude local em relação à diferença. Nela há uma espécie de contiguidade de valor, tornando-a legítima na cosmovisão matiense.

Se pensarmos a relação hierarquizada entre sociedades orais e sociedades letradas, ela se atualiza na visão matiense de que os avanços verificados no mundo ocidental e disseminados por todo o planeta propiciaram conquistas que melhoraram a relação do humano com a natureza e dos humanos entre si. A valorização do avanço material da sociedade letrada em Matias Cardoso tem significado a migração temporária para outras localidades, principalmente São Paulo, de onde o nativo volta investido de um prestígio, no sentido weberiano de *stand* (Weber: 1994, 175 e passim). Nas relações sociais, o indivíduo com prestígio não detém nenhum poder sobre seus conterrâneos, mas cada ação social a ser realizada, cada crítica à ação de outros indivíduos sempre são balizadas pela ação ou pela visão que o indivíduo detentor de prestígio possui. Assim acontece com aqueles que foram para *São Paulo*, que pode ser Montes Claros, Belo Horizonte, Rio de Janeiro ou qualquer outro lugar exterior, como demonstra Ellen Woortmann (1995) no estudo de sítiantes nordestino cujos indivíduos que tendo migrado temporariamente para outras regiões distantes de sua terra natal passaram a ser dotados de prestígio quando do seu retorno. Em Matias Cardoso, o prestígio daquele que

tendo residido algum tempo fora da localidade é de tal magnitude que ele é capaz de aglutinar a sociedade em torno de projetos coletivos audazes, é o que indica o processo político que nos anos noventa desaguou na emancipação da cidade. Por diversas vezes antes dos anos 1980 tentou-se emancipar o distrito do município de Manga, entretanto nada foi conseguido “por falta de conhecimento dos processos a que tínhamos de nos submeter”, conforme informa um matiense participante da Associação Comunitária de Matias Cardoso que gerenciou tal processo e que conduziu essa sociedade à autonomia político-administrativa.

No início dos anos 1980, Pedro Cristóvão, tendo vivido por muito tempo em diversas cidades do país, onde inclusive formou-se como licenciado em matemática, retornou à terra natal. No contato com os seus conterrâneos sentiu-se impulsionado para iniciar processo que aglutinasse os matienses em torno de um objetivo comum. A primeira ação depois de instituída a Associação Comunitária foi a luta em prol da restauração da igreja matriz local, conseguida junto ao Instituto Estadual do Patrimônio Histórico de Minas Gerais (IEPHA), que pela primeira vez contribuiu para a sua preservação. Nesse ínterim, com a aglutinação das pessoas em torno desse objetivo, iniciou-se o processo visando emancipar Matias Cardoso, o que foi conseguido em 1992. Sua atuação, entretanto, não foi capaz de viabilizar a sua eleição como primeiro prefeito eleito do município recém criado, outros aspectos da vida local interferiram no processo, conduzindo um outro matiense ao comando dessa sociedade. Mas seu prestígio, ainda hoje evidente, não foi diminuído por perder a eleição para o cargo de dirigente municipal, muito antes pelo contrário, por diversas vezes ouvi indagações de qual seria a atitude dele se estivesse como mandatário em lugar do prefeito em exercício. Apesar de não deter o *status* que o poder confere, o seu *stand* mantém-se como baliza a partir da qual a ação de outros matienses é julgada.

Essa investida de prestígio que a migração temporária para outras localidades propicia ao indivíduo é disseminada em todos aqueles que tenham migrado para além das fronteiras do território local. É difícil encontrar em Matias Cardoso alguém que não tenha realizado esse exílio temporário para outras localidades. Apesar de atualmente haver ampla possibilidade de serviços temporários nas empresas agrícolas situadas no perímetro irrigado do Projeto Jaíba, o fluxo de trabalhadores para regiões que demandam mão-de-obra rural ainda é intenso⁴¹. Há

⁴¹ Quando na véspera de minha partida me despedia dos matienses, um senhor disse-me orgulhosamente que “nunca tinha saído de Matias Cardoso e que nunca tivera patrão em toda a sua vida”. Enquanto exceção à regra, sua prática e discurso enunciam, subliminarmente, o pouco prestígio que detém entre seus pares e confirmado pelas manifestações de desacordo, entre tiradas hilárias, que as pessoas que o ouviam fizeram.

razões diversas para a migração temporária de homens e mulheres para fora do município, mas o vetor básico que conduz a todos à busca dessa experiência, é serem investidos do prestígio que essas migrações proporcionam. Se há indivíduos das camadas médias que saem para outras cidades em busca de instrução e de empregos, indivíduos das camadas baixas de Matias Cardoso saem em busca de recursos financeiros que propiciem, de uma forma geral, a reprodução social da família e de uma forma específica principalmente para os jovens, a aquisição de bens duráveis propícios ao estabelecimento de uma nova família ou à elevação de seu prestígio social, como a aquisição de uma motocicleta, por exemplo.

Uma questão poderia ser colocada aqui. Porque esses indivíduos não recorrem à serviços nas empresas agrícolas existentes no município, já que atualmente demandam mão-de-obra para que possam colocar seus produtos cultivados no mercado nacional e do Mercosul? Uma possibilidade de resposta, além da busca de prestígio, foi-me dada por um trabalhador que ocasionalmente migra para outras regiões do país. Segundo ele, na região eles são considerados preguiçosos, pois investem muito pouco para a elevação da produtividade do trabalho que realizam. Essa atitude na visão weberiana ao discutir a ética católica e protestante seria categorizada como *tradicional* (Weber, 1996). Mas, no ponto de vista desse migrante sazonal rural, as pessoas saem para trabalhar em outras localidades, porque no norte de Minas, os fazendeiros e empresários rurais ao pagarem valores reduzidos pelo dia de trabalho, “fingem” que pagam e os trabalhadores, em contrapartida, “fingem” que trabalham. Essa é uma perspectiva que interpretamos como estratégias de resistências na relação entre as classes sociais, que constituem-se meios tácitos, sutilmente efetivos de reagir à reinvenção do mundo feita a partir da lógica dominante, como discutido pelo grupo dos *subalterns studies*.

No estudo das formas de resistência cotidiana camponesa, Scott (1986) afirma que práticas de resistência subvertem a dominação de modo sutil e multifacetado, como o “fingimento” dos trabalhadores rurais matienses. Se para o empregador eles são preguiçosos, tal atitude revela sutilmente sua resistência cotidiana à dominação. Porque tais práticas não conduzem a rebeliões nem a revoluções, permanecem veladas, mais performativas que articuladas, permeando os detalhes da vida cotidiana. A atitude dos trabalhadores rurais matienses mostra-se diferente, quando migram para outras áreas que demandam mão-de-obra rural. A preferência por elas se deve aos valores monetários que recebem e que são condizentes com sua expectativa de ganho e por isso labutam duramente para terem alta produtividade, que julgam de direito. É claro que a dominação permanece, o que nos leva a pressupor a ocorrência

de outras práticas de resistência cotidiana, mas não é essa a questão que estamos tratando prioritariamente aqui.

Antes da expansão da fronteira agrícola no norte de Minas, a partir dos anos 1960, o gado constituía reserva de valor a que os pequenos produtores recorriam no momento de uma necessidade não prevista. Atualmente, o trabalho temporário fora do município tornou-se a possibilidade para constituição do mesmo mecanismo para suprir os gastos com essas necessidades ou para poderem adquirir bens duráveis que o trabalho em sua própria propriedade e município não possibilitam. Vários trabalhadores rurais e urbanos migram temporariamente para poderem realizar uma poupança que lhes propiciem adquirir casas, carros, motos, tratamentos de saúde e etc. ou para investirem em alguma atividade produtiva que passe a ser sua atividade de trabalho.

No seu conjunto, os indivíduos que migram temporariamente para a área do café no Triângulo Mineiro atualmente, constituem-se migrantes sazonais que anualmente realizam a colheita desse produto naquela região⁴². Entretanto, nem sempre o mesmo indivíduo migra todo ano para realizar esse serviço demandado pelos cafeicultores, pois cada um só recorre à migração temporária, como já dito, para suprir necessidades de recursos financeiros ou para investimento em bens duráveis que a produção de sua propriedade não suplementa. Para o matiense, migrante sazonal temporário, sua sobrevivência é pautada por uma condição de vida que Antônio Cândido (1964) chamou de *mínimos vitais*. Sendo que esses mínimos vitais têm sido supridos, atualmente, por programas do Governo Federal, como a cesta básica⁴³, bolsa escola, frente de trabalho, renda mínima, dentre outros. Além, é claro, da aposentadoria dos pais e avós que tem possibilitado às famílias de baixa renda manterem alguma autonomia com relação ao trabalho. É comum ouvir pessoas contarem que seus pais recusaram serviço à Ruralminas, na época da implantação do Projeto de Irrigação do Jaíba, porque não queriam nunca ter patrão enquanto estivesse em sua própria terra. Este era o órgão do estado de Minas Gerais responsável por programas de reforma agrária e que deu partida ao projeto de irrigação em cem mil hectares na região lindeira do rio São Francisco.

⁴² A migração temporária de trabalhadores rurais para outras regiões do país iniciou-se após os anos 1960, a partir da desestruturação do regime agrário regional concomitante à transformação das relações de trabalho, antes assentadas na reciprocidade. O cercamento das terras, antes comum, inviabilizou a criação de gado -reserva de valor -, levando pequenos produtores e trabalhadores rurais à migração temporária para diversas regiões do país, desde essa época, em busca de recursos financeiros para custear gastos antes cobertos com a venda de parcelas do rebanho.

⁴³ A maioria dos municípios do norte de Minas, como parte do Polígono da Seca, têm sido contemplados com programas do Governo Federal de ajuda para famílias carentes.

Esse sentido de autonomia ainda hoje é vivenciada por matienses e, ainda, continua sendo um objetivo de muitos outros, que tem sido possibilitado pelos programas de apoio à famílias de baixa renda. A autonomia, corolário de liberdade e/ou independência, constituinte do signo *Sertão*, espaço nacional de liberdade, de não estruturação do Estado, não se constitui um padrão de valor moral e ordem sociológica não mais atualizado, continua sendo, como no sentido malinowskiano de *charter*, retrospectivamente mantido em vigência nessa sociedade. Mesmo que signifique colocar-se à serviço de outrem temporariamente, sendo contudo o vetor da ação, a busca de concretização de um desejo e futuro, o que permite ao sujeito a consciência de sua autonomia, ainda que vivida em condições mínimas de vida. Creio estar aí o cerne a partir do qual estratégias de resistências são construídas pelos miseráveis subsumidos na dominação capitalista.

Há duas questões necessárias, nesta perspectiva, a serem tratadas.

A primeira diz respeito à interpretação que os teóricos sociais da realidade camponesa fazem da migração da força-de-trabalho como alternativa possível para a reprodução social da unidade de produção familiar. Entretanto, os trabalhadores rurais matienses não colocam a questão desse modo, já que para eles há que se considerar aquilo que não é apenas do domínio material, mas que é sobretudo uma questão simbólica. É certo que a migração sazonal ocorre em situações de extrema necessidade, não possíveis de serem dirimidas no interior da unidade de produção familiar, requerendo, no plano de cada unidade familiar conjunturalmente, a subordinação a relações sociais expropriadoras da sua autonomia familiar. O sentido mais importante, insistentemente afirmado e reafirmado, é o da honorabilidade. A saída para fora da unidade produtiva encontra sua significação mais imediata na *conquista do mundo*, que para o matiense é o motor de seus deslocamentos sazonais, curtos ou medianos. Neles, cada indivíduo tem a oportunidade de apreensão de novas idéias nas cidades onde passa a residir por um tempo mediano, nos postos de trabalho que assume, bem como a respeito de novas técnicas do processo de trabalho agrícola. No seu retorno, além dos recursos financeiros amealhados cada migrante sazonal matiense encontra-se, principalmente, investido de prestígio, conforme discutido anteriormente.

A segunda questão diz respeito à coexistência de lógicas distintas de produção de espaços sociais e de territorialidades. No grupo de estudos formado na Universidade de Brasília devotado ao entendimento do signo sertão, contestou-se o imaginário que fazia dos sertões lugares de brancos. No seu estudo da dominação branca e da subordinação dos não-brancos

vigente no sertão, Costa Silva informa que além da própria lógica da expansão colonial, ocorria a produção de um espaço social branco nessa região mental. No “interior dessa lógica, o território e o espaço social do ‘outro’, da alteridade radical do branco eram considerados virtualmente adstritos à etnia superior, eram embranquecidos, eram etnicizados” (1998: 3). O autor afirma ainda que, “para resistir a esta lógica de agressão e violência, os ‘outros’, os índios e os negros, opuseram uma lógica de resistência semelhante, mas oposta, construtora de uma territorialidade e de um espaço social não-brancos” (id.: 4). Informando, assim, os sertões como espaços de não-brancos, apesar da lógica territorial branca.

Essa argumentação dos estudiosos do sertão proporciona-nos interpretar a atualização da sobreposição de lógicas produtoras de espaços sociais e de territorialidades na região norte mineira. Na período colonial, a expansão verificada apesar da produção do embranquecimento e da etnicização do sertão, não conseguiu realizá-la plenamente devido à resistência oposta e semelhante dos outros, principalmente os negros que ocuparam historicamente uma ampla área do território regional, como já discutido no capítulo da *flanerie*. Nos anos 1960, no processo de modernização da agricultura brasileira, as relações capitalistas de produção se expandiram por toda a região, as terras se mercantilizaram e as relações de trabalho assentadas até então em reciprocidade – troca de serviço e de favores – transformaram-se em assalariamento com pagamento em numerário. Entretanto, a eficácia da lógica capitalista de produção de espaço social e territorial não se deu plenamente, sobrevive a ela a lógica construtora de uma territorialidade e de um espaço social distinta.

Nesta lógica distinta, o regime agrário é coletivo e as relações de trabalho se estruturam pela reciprocidade entre membros de uma mesma coletividade, como nas comunidades quilombolas de Rio das Rãs, de Brejo dos Crioulos e d’os Gurutubanos na área da Jaíba e da sociedade indígena Xacriabá na margem esquerda do rio São Francisco. Mas também, entre as centenas de comunidades de *geraizeiros*, população norte mineira tradicional localizada nas chapadas sobre as elevações das serras Geral e do Espinhaço, como discutido por Carlos Dayrell (1998) em seu estudo da agroecologia e etnoecologia dessas populações. Se há uma lógica capitalista embranquecida e etnicizada do território e do espaço social regional hodierno, opõe-se a ela, resistindo com lógica semelhante, um território e um espaço social não-capitalistas e não-brancos, permitindo aos trabalhadores rurais reafirmarem suas autonomias, ainda que em condições mínimas e descontínuas, frente à dominação imposta. O recurso à migração sazonal para fora da propriedade ou posse como mão-de-obra para empresas

agropecuárias propicia a atualização do padrão produtivo familiar como forma de resistência ao sistema produtivo vigente hegemônico, assim como realizaram seus antepassados.

Retomo o fio da meada da narrativa etnográfica centrada na questão da *abertura para o outro*, ou a valorização da inovação, como o *fato social total* como estratégia de escritura propicia a interpretar o modo de vida e a cosmovisão em Matias Cardoso. Há ainda um outro enunciado do discurso matiense que possibilita compreendê-la como sendo o aspecto da realidade social que dá entendimento às outras dimensões da sociedade de Matias Cardoso. Apesar de ser a *cidade do esquecimento*, seus encantos enunciam a base para ver o município como um local da *promissão*. No discurso oral nativo, não é o vínculo ao tempo passado ou ao tempo presente que colocará essa sociedade em evidência entre seus pares no norte de Minas, Minas Gerais ou no Brasil, apesar do Jaíba, “o maior projeto de irrigação da América Latina” encontrar-se situado em seu território. A população acredita que no futuro, Matias Cardoso ocupará o lugar que historicamente lhe é reservado, desde o início dos tempos, quando de sua fundação.

Assim como o brilho da *Lagoa Dourada* que iluminava as noites sobre a vegetação que compunha a Mata da Jaíba, hoje destruída⁴⁴, como o brilho dos tesouros enterrados nas paredes e no chão batido do adro da igreja, por todo o espaço que circunda o mesmo templo e na gruta existente nos morrinhos que deram nome ao local e cercado pelas habitações do perímetro urbano atual, Matias Cardoso é uma sociedade cuja idade do ouro encontra-se no futuro. Ela se concretizará, quando o *encantamento* for quebrado, levando a vida local ao esplendor. Mas esse tempo futuro é dependente do amalgamar de *nativos e chegantes*, pois serão juntos como hierofantes que conduzirão a sociedade local para posicionar-se no momento vivido frente ao mundo futuro, utilizando todos os recursos que a contemporaneidade possibilita. Em Bhabha (1998), é possível compreender o futuro como sendo a concretização de desejos, vistos por ele, como o espírito motor do sujeito. Há ainda que considerar que, para o mesmo autor, a imagem moderna do futuro é a existência de uma vontade coletiva solidária. Se para o matiense, o futuro constituir-se-á na idade de ouro de sua realidade social, a sua concretização é dependente da agência articulada entre nativos e chegantes, que impulsionados

⁴⁴ A *lagoa dourada*, cuja localização era no interior da mata da Jaíba, segundo Viana (1935) foi um mito disseminado no período das entradas e bandeiras que atraiu levas de indivíduos para essa região. Os moradores mais velhos afirmam tê-la visto em noites escuras do mês de agosto, quando subiam nos morrinhos. Os matienses atualizam o mito ao afirmarem que, a lagoa, ao ser descoberta será a mola propulsora de Matias Cardoso, que se tornará mais rica que as regiões dedicadas à exploração do ouro no período colonial.

para a frente pelo desejo de cada sujeito, mas também da coletividade como um sujeito social, movem-se desde o presente para colocar Matias Cardoso no lugar que crêem, ela deverá estar. Creio poder afirmar, sem que os matienses assim o interpretem, que subjacente a sua compreensão da idade do ouro como um acontecimento futuro, encontra-se uma concepção que conjuga uma visão mitológica e uma visão messiânica do tempo. Explico-me. A afirmação de que a vida matiense encontra-se submetida a um *encantamento*, permite pensar que nos tempos das origens, os fundadores implantaram uma coletividade que organizou-se social, econômica, política e culturalmente de tal forma, que construiu-se como um *locus* de ampla abrangência, articulando no interior do país algumas de suas regiões, a canavieira do Recôncavo baiano, a mineradora das minas gerais e do planalto central e estendeu a sociedade pastoril do sertão sanfranciscano para além dos seus limites. Em certo momento do passado, que não sabem precisar, ocorreu o fenecimento da rica vida local e o abandono da localidade, instaurando-se então o tempo do *encantamento*, a ser quebrado pela agência da população no futuro.

Em *O povo brasileiro*, Darcy Ribeiro (1995) ao discutir o Brasil Sertanejo afirma que o mito do sebastianismo conhecido por ele em sua infância norte mineira, é estruturante de uma sociedade messiânica, que acredita no retorno de um tempo de glórias e de riquezas. Amparado por essa compreensão é plausível interpretar a concepção matiense de tempo, como resultante da articulação de visões mitológica e messiânica, enquanto a primeira é dirigida ao passado, a segunda tensiona-se para o futuro, ainda que haja a obliteração do passado nos discursos atuais. Não estou dizendo que o sebastianismo continua sendo atualizado como um discurso ou uma prática, mas que de alguma forma, ele persiste por meio da noção que se tem do tempo. Em *O mito do eterno retorno*, Eliade (1988), afirma que a história, vista numa concepção cíclica do tempo, concretiza-se pelo retorno das mesmas formas políticas e de uma ordem determinada. Não estou afirmando aqui, que na concepção matiense do fim do *encantamento*, conceito nativo para instauração da idade do ouro, haverá o retorno das mesmas formas políticas e da ordem vigente no início dos tempos, mas sim a instauração de uma realidade econômica e social que tem algum vínculo com os tempos primordiais da vida social local, sobretudo por transformá-la em um *locus* articulador de outras realidades regionais, quase que replicando os tempos de origem.

A concepção matiense de tempo, conforme interpreto, é sucedânea de duas vertentes distintas de compreensão dessa categoria de entendimento. Para Paul Ricoeur (1979), os filósofos gregos interpretaram o tempo como vinculado ao *Mythos* e ao *Logos*. Sendo que a primeira concepção apoia-se numa ordem da natureza por sua visão cosmológica, enquanto a segunda por ser concebida no plano ético-político é fundamentada pela ordem humana, que lhe propicia ser algo em movimento. Subjacente a essas duas concepções temos as noções de tempo linear, vetorialmente tendido para a sua irreversibilidade, e tempo cíclico, aqui a simultaneidade temporal situa os fenômenos em um mesmo plano. Inicialmente o tempo é apreendido pela consciência como simultaneidade de temporalidades e de planos onde os mitos e os heróis civilizadores atualizam-se, por meio de rituais. Posteriormente, com o desenvolvimento da filosofia, a noção de tempo, retirada da ordem da natureza e inserida na ordem humana, passa a ser elaborada como sucessão de acontecimentos vetorialmente tendidos para a sua irreversibilidade. Daí derivaria a noção cristã do tempo – vivido como processo escatológico em que Deus em sua eternidade cria o tempo terrestre que tem princípio, meio (a encarnação do *Logos* no mundo humano) e fim – e a sua imagem científica, considerado como duração pura, segmentada em igual tamanho e valor equivalente. A perspectiva escatológica do tempo não é exclusiva do cristianismo, pois outras cosmovisões, como a judaica, compreendem a vinda de alguém a instaurar o paraíso, que perdido no passado será encontrado no futuro. Em Matias Cardoso o tempo é vivido e pensado na articulação do tempo mitológico (cíclico) com o tempo messiânico (linear e tendido para o futuro), em cuja trajetória a cidade alcançará sua idade do ouro.

Voltemos à narrativa etnográfica, o intermesclar de culturas que dá o caráter de *hibridação* à cultura dessa sociedade em fronteira, pode também ser visto como o amálgama do mundo humano com o mundo anímico. Se na relação entre humanos há a *abertura para o outro*, a relação de humanos com os seres anímicos é uma constante no cotidiano matiense, mesmo depois que as *alivusias*⁴⁵ tornaram-se menos freqüente desde que as lâmpadas elétricas passaram a iluminar o espaço urbano, tanto ruas, quanto quintais. Além das aparições em locais *escuras*, diversos matienses relataram encontros com almas informando-lhes lugares, durante seus sonhos, onde poderiam achar tesouros seiscentistas enterrados. Há um dito popular que circula nas cidades vizinhas que informa a importância dessas relações entre humanos, almas e seres fantásticos,

dentre outras coisas: *Matias Cardoso, cidade de encantos, jegue para todo lado e negro para todo canto*. Ela é, para os munícipes circunvizinhos, a cidade dos encantos devido à crença na existência de relação entre mundos não apenas humano, mas também anímico e infra-humano.

Entretanto, as relações não são estabelecidas apenas como seres anímicos, há o maior respeito pelo *compadre d'água*, ou *caboclo d'água*, em que pessoas mantêm relações de reciprocidade com esse ser. Para que o pescador possa ter fartura de peixes em sua rede é necessário estabelecer o vínculo de reciprocidade com o *compadre*, dando-lhe pedaços de fumo de rolo ou garrafa de cachaça e recebendo, nas redes quando lançadas às águas do rio, muitos peixes. Mas a relação não se basta aí, recorro a um relato de fato acontecido em outra localidade das margens do rio São Francisco por julgar que ela expressa bem o que aqui estou querendo dizer⁴⁶. Um senhor, depois de comunicar ao *compadre* sua partida, viajou para outra localidade onde ficou um tempo, depois que chegou foi ao rio com sua esposa. Quando lá estavam, viram o *compadre* vindo velozmente para o lugar onde se encontravam, perceberam que ele não estava com bom humor, por achar que a esposa do amigo o estava traindo. O senhor disse “ué compadre, sou eu!”. Então, ele ao reconhecer a voz do compadre, deu uma cambalhota na água e se afastou. Esse relato mostra que dois indivíduos em relação, independente do plano de estar no mundo – humano e infrahumano -, cada um se vê e ao outro, como sujeitos que têm obrigações morais entre si. Na ausência de um, o outro procura preservar a honra do compadre, para que não ocorra ruptura na relação de reciprocidade, que pressupõe a existência de honra igual entre as partes.

Outra espécie de relação não humana que na sociedade matiense se estabelece é com os santos, principalmente São João e Bom Jesus da Lapa. Esse é um aspecto comum a outras sociedades no Brasil, como discutido por Maria Isaura Pereira de Queiroz (1976), em relação ao catolicismo popular vigente no interior do país e que será tratado posteriormente ao discutir as relações religiosas em Matias Cardoso. A importância dada a esses seres celestiais requer peregrinações do matiense, pelo menos uma vez em vida, para São João das Missões, cidade a cerca de 30 quilômetros e a Bom Jesus da Lapa, centro sertanejo de peregrinação, como demonstra Carlos Steil (1996), ao analisar a romaria ao santo existente naquela cidade.

⁴⁵ *Alivúsia* é o conceito nativo para se referir aos seres anímicos que são vistos em locais onde a iluminação elétrica pouco clareia. Neste tempo de *apagão* em que vivemos, o número de aparições das *alivúsias* aumentou.

⁴⁶ Esse fato foi contado por Roberto Cunha Alves Lima que desenvolveu pesquisa com as pessoas que vivem no rio São Francisco e que foi base para a sua tese de doutoramento em Antropologia Social: *Um rio são muitos* defendida em 2002 no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília.

Creio que a *abertura para o outro* permite que, na cultura ribeirinha na qual a cosmologia matiense tem uma de suas fontes, os homens possam estabelecer relações de compadrio e amizade com seres fantásticos, anímicos e celestiais. Vejo no *eidós* matiense, enquanto organizador da cultura de fronteira vivida por essa sociedade, um intermesclar de mundos e de tempos históricos que se amalgamam formando um sistema simbólico que dá sentido à vida das pessoas que aí vivem e que compartilham entre si. E a *abertura para o outro* é o aspecto da vida social e cultural de pessoas vivendo em sociedades em fronteiras que permite amalgamar tantas realidades díspares.

A sociedade matiense se entende como resultado da ação de relações estabelecidas multilocalmente, já que situada na beira de um grande rio, considerado o vetor da unidade nacional, foi o *locus* inicial onde os dois projetos civilizadores do Brasil, o paulista e o nordestino, como discutido por Aragão (2000), se interconectaram e que depois se espalharam pelo território norte mineiro. Vistos como diferentes desde os centros das duas sociedades, mineira e baiana, que no espaço regional se encontram, como parte dos baianos, os matienses afirmam-se *esquecidos* nas ações desenvolvidas pelo governo mineiro e pejorativamente categorizados por amalgamarem em seu *ethos* e *eidós* aspectos das duas sociedades que lhes dão formação, assim como de várias culturas regionais e étnicas que nesse espaço social e territorial se articulam. O código gramatical nativo que categoriza a cidade como “cidade do esquecimento”, enuncia o deslizamento da realidade regional para as margens de Minas Gerais. Forjados nas fronteiras da discriminação cultural e da exclusão social, política, cultural e representacional, tais termos foram construídos em consonância com uma linguagem de sobreposição e deslocamento de domínios da diferença inerentes ao signo logocêntrico mineiro.

O jeito matiense de ser foi moldado pelo encontro de culturas e tempos históricos diferenciados que marcam a trajetória dessa sociedade e, principalmente, como parte do Sertão, pela ausência do Estado que propiciou um modo de ser livre para se estabelecer encontros os mais díspares entre estrangeiros que por aí passaram, que por aí ficaram, e que de alguma forma marcaram o modo de vida local. Vivendo independente de poderes externos que pouco conseguiram impor controles sobre os indivíduos, os matienses construíram uma realidade social aberta a encontros, com os quais mantiveram contato ao longo da trajetória histórica dessa sociedade, re-elaborando aspectos vindos do mundo exterior de acordo com o padrão de valor moral e de ordem sociológica, como no *charter* malinoswkiano, e mantendo um jeito de

ser onde o acolhimento do outro constitui-se a marca referencial da cidade onde a realidade norte mineira emergiu à cena do Brasil em formação.

A abertura para o outro.

Tomo a *abertura para o outro*, como o *fato social total* que se constitui como o aspecto que, para além de estabelecer vínculo entre as dimensões da vida social local, é o lugar da cultura de onde se pode ver as dimensões da realidade social matiense. Para dar entendimento a essa minha interpretação, passo a discutir as relações vividas em Matias Cardoso, em suas dimensões sociais, raciais, políticas e religiosas. Assim, continuo o percurso traçado de desenvolver a narrativa etnográfica dentro da perspectiva maussiana desenvolvida no *Ensaio sobre o Dom* que também norteou a narrativa etnográfica de Mariana apresentada no capítulo anterior. Introduzo o leitor no meu entendimento das dimensões relacionais vigentes em Matias Cardoso, abordando-as em seus aspectos sociais, raciais, políticas e religiosas. Ao fazer a análise dos rituais, tomados como atos de sociedade propícios à condensação da vida social, amplio a possibilidade de interpretação de tais relações singulares vividas nessa sociedade local.

As relações sociais

As relações sociais vivenciadas em Matias Cardoso, com pouca diferenciação entre os estratos que compõem a sociedade matiense, podem ser vistas, de acordo com a definição durkheimiana, como organizadas solidariamente, no âmbito interno, de uma forma mecânica e, na articulação da vida local com o mundo externo, seja microregional, regional, estadual ou nacional, em termos orgânicos. Assim, as relações sociais internas são mais igualitárias, havendo, apenas, uma incipiente subordinação no interior da sociedade. A subordinação se dá quando articulada com a sociedade encapsulante, organizando grupos sociais por solidariedade orgânica com seus pares externos. O espaço global penetra o tecido do espaço local, com tempos e figuras fantasmagóricas (Milton Santos, 1997), impondo um tempo outro que não o matiense.

Para se entender as relações sociais em Matias Cardoso é necessário fazer uma distinção entre relações sociais internas e relações sociais externas. No interior da sociedade, as relações sendo do tipo igualitárias, a regra social estruturante do convívio e da sociabilidade local constitui a

solidariedade e reciprocidade entre munícipes. Há duas categorias que demonstram esse aspecto da vida social matiense: *fraco* e *forte*. *Fracos* são aquelas pessoas que vivendo com *mínimos vitais* necessitam, às vezes, recorrer a algum tipo de subordinação a alguém para poderem garantir sua sobrevivência e de sua família, seja através de emprego ou de prestação de serviços temporários. Os *fortes* são aqueles indivíduos que recorrem a outros para poderem realizar serviços temporários para si ou para realizarem trabalhos permanentes em suas empresas ou residências.

Quando relacionam-se os matienses com o mundo externo, os *fortes* locais passam a serem vistos como sendo pessoas ambíguas pois não são nem fracas e nem fortes. Há no município diversas empresas agrícolas que empregam permanente e temporariamente um grande número de pessoas, e empresas pecuárias que se utilizam da mão-de-obra de um número reduzido de trabalhadores e com um imenso plantel de gado, uma delas cria e engorda em sua fazenda vinte e três mil cabeças que são destinadas ao mercado nacional. Os proprietários dessas empresas são, então, vistos como *fortes*, condição que transforma os *fortes* locais na categoria ambígua já mencionada.

Até os anos 1960, mesmo havendo distanciamento econômico entre os matienses, pois haviam *chegantes* que tendo se estabelecido na cidade para implantar pequenas usinas de beneficiamento de algodão ou para intermediar algodão para grandes usinas em Montes Claros e Curvelo, desde o final do século XIX. Os *chegantes* não introduziram na cidade, práticas de sociabilidades diferenciadoras dos matienses. Os anos 1960 marcam o aprofundamento de diferenciação social da população, com o início da ruptura nas relações internas e estabelecimento de relações externas com os funcionários de organismos estatais que aí passaram a residir e modernizar a agricultura norte mineira pela implantação do Projeto de Irrigação da Jaíba. As relações primeiro se estabelecem com funcionários da Ruralminas que esquadrinham o território municipal e o repassa para grupos empresariais urbanos que implantam fazendas e, em seguida, pela Codevasf que constrói o sistema de irrigação. Os funcionários dessa empresa fixaram-se em Mocabinho, a cerca de trinta quilômetros da cidade, vindo a Matias Cardoso para participar das festas realizadas no sobrado colonial. A presença de pessoas vinculadas a essa empresa estatal ajudou a reforçar pelo menos numérica e numerariamente a diferenciação entre os matienses. A participação nessas festas se dava pela compra de convites distribuídos aos diretores dos escritórios das empresas estatais e aos matienses de melhor situação econômica. Excluía-se, assim, a grande maioria da população ao

mesmo tempo em que se instaurava uma segmentação social, já que as festas matienses até então eram abertas à totalidade dos habitantes da cidade que delas desejassem participar.

Outro aspecto da vida social matiense que possibilita compreender as relações sociais construídas a partir de solidariedade e reciprocidade entre as pessoas que em sua grande maioria são parentes e compadres é que o controle social se dá via rede de boatos e rumores. Quando alguém realiza algo que não tem aprovação da população, as pessoas sentadas em tamboretas e bancos nas portas de suas casas e lojas passam a comentar o acontecido e a pessoa desaparece por alguns dias do convívio social. Michelle Rosaldo, (1984) ao procurar construir uma teoria antropológica do *self* e do sentimento, argumenta que a ordem moral é fundada nas emoções dos membros da sociedade em suas relações uns com os outros que, através de suas emoções, são os guardiões das normas sociais. Para ela, as sociedades onde as pessoas encontram-se subordinadas a uma totalidade hierárquica, a ordem moral é preservada pela *vergonha* que os infratores das normas sociais sentem no convívio entre seus pares. Enquanto nas sociedades individualistas e que passaram por mudanças sociais drásticas, a *culpa* é a sanção que disturba as emoções do sujeito infrator.

Em Matias Cardoso, sendo o controle social exercido externamente através da rede de boatos e rumores, o matiense infrator da ordem moral se esconde para não se ver *envergonhado* ante seus conterrâneos, pouco funcionando aqui a micro-física do poder discutido por Foucault (1996) em que a sanção é internalizada no indivíduo que recorre à confissão, nas sociedades católicas, para se livrar do sentimento pessoal de *culpa* por ter infringido alguma norma social. A vivência católica do matiense é bastante distinta do marianense, como veremos ao discutir as relações religiosas em Matias Cardoso, a ausência de membros da hierarquia católica propiciou o estabelecimento de um modo de viver em que a internalização do sentimento de culpa não teve a eficácia alcançada em outras lugares onde ela se fez uma presença atuante, moldando a seu modo a moralidade e o comportamento das pessoas. Mas há outra perspectiva de interpretação, numa sociedade em que a heterogeneidade nos modos de comportamento e de entendimento de mundo se fundiram, o indivíduo tem legitimidade enquanto tal. Em sociedades onde os comportamentos desviantes são esperados, eles se apresentam como divergências que os indivíduos colocam para o conjunto dos indivíduos de sua sociedade, como discutido por Gilberto Velho (1979). Há que considerar que ele desenvolveu estudos sobre o desvio e a divergência na cidade do Rio de Janeiro, cuja população é milhares de vezes maior que a de Matias Cardoso. Enquanto naquela cidade, o desvio visto como divergência

constitui-se em processos individuais, em Matias Cardoso, o desvio enquanto divergência é estruturante do modo de vida e da cosmovisão local, já que a norma prescritiva é a absorção do novo, em si divergente do estilo de vida local.

As relações sociais matienses podem ser compreendidas por meio das categorias sociais usadas pelos nativos para distinguir os grupos entre si. Tais categorias quando relacionadas aos grupos internos formam pares de oposição, mas quando relacionadas com o mundo externo passam a ser articuladas por um operador que media as oposições internas. Quando se relacionam os grupos internos, a distinção se dá entre *fracos* e *forte*, mas quando o mundo externo penetra contemporaneamente no interior da sociedade matiense, o *forte* local torna-se a figura ambígua mencionada anteriormente. Quando se relacionam os matienses *nativos*, com as pessoas de fora, se residentes, *chegantes*, mas se visitantes temporários *forasteiros*, os de *dentro* passam a se distinguir entre *nativos* e *chegantes*, enquanto os de *fora* permanecem *forasteiros*.

Sendo essa sociedade organizada a partir de relações internas baseadas em solidariedade mecânica, nas quais as relações familiares estruturam a maioria das relações sociais, a cerimônia do casamento é vista como a grande festa local. Como compreender sistemas de parentesco é um aspecto caro à Antropologia, procurei apreender qual a união matrimonial preferencial em Matias Cardoso. Dada a ascendência do estrangeiro no *idos* local, não se constitui surpresa constatar que o casamento preferencial nessa sociedade é aquele no qual se unem um *nativo* com um *chegante*. Além da afirmação das pessoas de que tal preferência é prescritiva, ampliei a possibilidade de compreensão por meio de dados quantitativos. Entre os quatrocentos e dezoito casamentos realizados no cartório local entre 1990 e 1999, ocorreram 47,9 % (200), entre nativos e chegantes, enquanto 38,5 % (161) foram casamentos entre chegantes e apenas 13,6 % (57) foram entre nativos. Há a possibilidade de inferir que parte dos casamentos entre chegantes replique o casamento preferencial, já que o chegante permanece como tal mesmo que seus pais tenham transferido residência para a cidade, quando ainda era criança. Assim, teríamos um maior número de uniões realizadas dentro das normas preferenciais. Outra questão subjacente ao casamento entre nativos e chegantes diz respeito principalmente aos membros da elite. Por meio da união preferencial ocorre um movimento de ascensão social e afirmam-se, em termos de prestígio social, frente aos demais nativos. Aqueles das camadas sociais mais baixas também seguem essa tendência, mas nem sempre conseguem algum tipo de ascendência econômica que se verifica na maioria das vezes nas camadas sociais mais altas.

Ampliando o meu olhar para o norte de Minas, essa tendência de casamento de nativos com pessoas de fora é uma constante até há pouco tempo atrás, mesmo entre membros da elite. Se pegarmos o exemplo de Montes Claros através das genealogias das principais famílias dessa cidade (Paula, 1957), constatar-se-á que elas são frutos de alianças entre *nativos* e *chegantes* economicamente bem situados e depois entre os descendentes dessas alianças entre si. Ainda é recorrente em toda a região a aliança de famílias de elites locais com elites micro-regionais e de outras regiões do país. Tomemos um exemplo, uma das famílias mais conhecidas de Montes Claros, a família de Darcy Ribeiro. Sua mãe e seu pai não são de famílias originárias da cidade, vieram de Mato Verde e Coração de Jesus, respectivamente. Os dois filhos do casal estabeleceram vínculos matrimoniais exogâmicos de natalidade. Como se sabe, o antropólogo não gerou filhos, a não ser as instituições que criou. O seu irmão, realizou um casamento exogâmico de localidade mas endogâmico de regionalidade com uma senhorita de Pedra Azul e juntos geraram uma prole de oito filhos, três das mulheres casaram-se com rapazes descendentes de famílias que se estabeleceram em Montes Claros no início do século XX e uma delas casou-se fora. Dois dos filhos homens realizaram uma aliança de vinculação da elite local com a elite estadual. O mais velho e o caçula casaram-se com moças da elite econômica e política de Belo Horizonte, enquanto os dois filhos do meio casaram-se com moças da elite local e de outra região de Minas Gerais. Dessa forma, independente de seus casamentos terem sido fruto de desejos muito pessoais, replicam e atualizam em suas trajetórias individuais o modelo de casamento preferencial entre *nativos* e *chegantes* vigentes em Montes Claros e no norte de Minas.

Outro aspecto importante para se compreender as relações sociais em Matias Cardoso é a utilização de magia para se atingir os fins almejados. É através da utilização de meios mágicos que muitas questões são resolvidas entre as pessoas, não apenas os desafetos⁴⁷. É comum ouvir conversas sobre a utilização do *Livro de São Cipriano* para se conseguir realizar o que se pretende, seja *envoltar-se* (invisibilizar-se ante alguém), ou viabilizar que outra pessoa se submeta aos quereres e gostares de alguém. Visto como magia maléfica, apesar de dizerem que há magia benéfica visando proteção, os matienses sempre se referem às ações mágicas realizadas a partir do livro referido como *fazer mal a alguém*. E a fama dos matienses como usuários das magias

⁴⁷ Líliliana de Mendonça Porto estudando caso semelhante de uso de feitiçaria em uma cidade mineira para resolução de questões entre pessoas, inclusive para definição político eleitoral, defendeu tese de doutoramento no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília: *Feitiçaria, Negritude e a Relação com o Outro- Crenças Mágicas em uma Cidade do Vale do Jequitinhonha (MG)*, em 2002.

desse livro é espalhada pelas cidades de seu entorno. Vista como *cidade dos encantos* não apenas pela convivência com as *alivusias*, Matias Cardoso é temida por aqueles que crêem no poder da magia. E, mesmo que não creiam, há pessoas que são ludibriadas por atos mágicos, como no *envoltamento* de peixes por pescadores, quando se confrontam com os fiscais e policiais florestais que patrulham o rio São Francisco.

Num certo dia, o patrulhamento chegou à região e os barcos da polícia percorriam o leito do rio para baixo e para cima procurando prender os infratores da lei. Muitos pescadores e moradores que cultivam verduras e frutas nas encostas do rio e que também pescam não puderam fazer suas pescarias para suprir as necessidades alimentares de suas famílias ou para comercialização de peixe para os matienses. Um pescador, publicamente reconhecido como usuário do Livro de São Cipriano, entrou com um companheiro no rio e foram pescar ainda bem cedo, quando retornavam encontraram com a polícia que fazia o patrulhamento naquele dia. Forçados a pararem, os agentes do Estado vasculharam o barco à procura de peixes e redes, mas nada encontraram, apesar do mesmo estar cheio de peixes, duas espingardas e uma tarrafa. Quando chegaram no cais, os dois pescadores tranquilamente descarregaram sua carga proibida e quando perguntados porque não foram presos ou porque não apreenderam seus peixes, suas espingardas e tarrafa, disseram que os policiais apenas viram abóboras, mandiocas, quiabos e folhas de couve.

Uma forma de afastar pessoas *chegantes* que não querem no seu convívio pessoal é realizar alguma magia para que o negócio daquele que se instalou na cidade não prospere. Conversando sobre feitiçaria com alguns matienses, esses me contaram o caso de um baiano que abriu uma mercearia e que colocou a vista de todos um Livro de São Cipriano. Dizem que um grande número de pessoas que entrou em seu estabelecimento comentava que possuía um exemplar em casa ou que já o havia manuseado durante os oitos anos em que se pode ficar com o livro, para que a magia tenha eficácia. O dito baiano foi ficando amedrontado com o conhecimento que a população dizia ter da magia de São Cipriano, bruxaria disseminada na região ribeirinha e considerada como a mais eficaz. Fez alguns despachos para afastar de si qualquer possibilidade de ser contagiado com qualquer magia que por ventura fosse feita contra ele. Quando ouviu que alguns matienses estavam fazendo contra-magia para os seus despachos, contratou um caminhão e desapareceu da cidade.

No período em que estive em Matias Cardoso não presenciei nenhuma atividade mágica, mas em nenhum momento pude deixar de considerá-la como uma realidade presente no modo de

vida local. A eficácia da magia matiense, pode ocorrer apenas em termos discursivos, pois a afirmação pública do conhecimento de formas de bruxaria e dos mecanismos mágicos podem funcionar para aquele que crê e que a utiliza, como o dito baiano. Posso interpretar que o conhecimento das formas e dos mecanismos mágicos foram eficazes quando enunciados, por meio de boatos e rumores, frente a alguém que não apenas acreditava em São Cipriano, mas que também praticava suas fórmulas mágicas. Sabedor da eficácia da contra-magia optou por afastar-se da cidade. Mas também, o dito baiano, pode ter utilizado do código cultural local para justificar a transferência de sua atividade para outra localidade diante da não concretização esperada de retorno econômico pretendido com seu empreendimento em Matias Cardoso.

Outras considerações sobre magia serão tratadas ao discutir as relações políticas matienses, mas gostaria de enfatizar aqui as representações da localidade feitas pela população das cidades circunvizinhas. Enunciam por meio do verso, *Matias Cardoso, cidade dos encantos, preto prá todo lado e jegue prá todo canto*, que expressam estereótipos pejorativos vinculando os matienses à condição humana inferior no conjunto dos municípios microregionais. Ao afirmá-la como cidade dos encantos, não querem apenas afirmar características encantadoras, mas principalmente pela crença na eficácia da atuação de entidades do mundo infra e superfísicos. Quando informam a existência de jegue para todo canto, enunciam não apenas a existência dos animais quadrúpedes que já foram mais presentes na vida local, como qualquer outra cidade da região, mas vinculam pejorativamente a população local a uma condição de estupidez e de pouca inteligência. Dessa forma, rebaixam-nos e reforçam sua inferioridade ao afirmá-los como pretos, que como já discutimos, é categoria regional para referir-se à situação de escravidão, que transformou os seres humanos, degradando-os em sua humanidade.

As Relações raciais

As relações raciais em Matias Cardoso podem melhor ser compreendidas como *hierarquização da cor*, fundamentada na prática do branqueamento, já que a quase unanimidade da população se considera morena clara e compreendida por mim como não-branca⁴⁸. Ao ler as redações dos estudantes da sétima série da Escola Estadual Dom Bosco que descreveram para mim o modo de vida local surpreendi-me com o percentual de afirmações da existência de algum

conflito racial entre os matienses. Não havia notado e nem notei que nas relações de sociabilidade ocorresse algum tipo de discriminação, principalmente porque ela se manifesta nos conflitos interpessoais que não presenciei em nenhum momento. Quando duas pessoas se confrontam por qualquer motivo, pejorativamente se usa a categoria *negro* ou *negrinho* para se ofender a alguém, conforme apontaram os estudantes em suas redações. Na ofensa pessoal, em meio a conflitos, recorre-se aos estereótipos que vêem o negro como inferior ao branco e não por sua posição subordinada na sociedade.

A diminuta presença de brancos na cidade entretanto não quer dizer que ele esteja ausente no interior dessa sociedade. O *branco* é visto como o parâmetro a partir do qual as cores dos indivíduos são consideradas, opondo-se a ele o *preto*. Não apenas as cores são hierarquizadas a partir desse par de oposição vigente nas relações raciais vivenciadas pelos matienses. O sujeito *preto* é alguém que não tem nenhuma autonomia na trajetória de sua vida, já que ele encontra-se numa situação de escravidão, submetido enquanto objeto a outrem, mormente alguém *branco*, cuja posição social lhe permite transformar sujeitos em objetos, numa relação senhor-escravo. Além disso, o sujeito *branco* é sempre superior às pessoas *não-brancas* devido à sua posição na hierarquia social, reforçada por sua dominância econômica, assim como pelo seu poder, conferido entre outras coisas pelo seu saber. O saber *branco* por basear-se em textos escritos é sempre superior ao saber dos *não-brancos*, que estrutura-se em textos orais, mesmo que a *palavra* de um sujeito ainda seja, em Matias Cardoso base para o estabelecimento de contratos, já que a reciprocidade ainda é uma norma social.

A oposição entre *brancos* e *pretos* é operacionalizada por um terceiro sujeito, uma *personae liminar* no sentido discutido por Victor Turner (1974) em seu processo ritual, um sujeito que foge aos modelos de classificação, inaugurando um outro modelo. Nessa perspectiva o modelo de *hierarquização de cor* na sociedade matiense se polariza entre dois sujeitos não aparentes, diria fantasmagóricos, já que todos os habitantes da localidade são considerados como participantes de um *continuum* que vai do *moreno escuro* ao *moreno claro*. Quanto mais próximo do sujeito *preto* a pessoa é considerada mais inferiorizado racialmente e quanto mais distante dele e mais próximo ao *branco*, a pessoa é vista como superior. Aqui se percebe a atualização da teoria evolucionista no tocante às raças que estruturou o imaginário nacional, principalmente no momento de construção da nação brasileira e fundamentado por teorias como a de Gobineau

⁴⁸ Ao discutir o signo sertão, Costa Silva (1998) argumenta que a população que vive nesse espaço constituinte da realidade nacional é povoado por não-brancos, sejam indígenas, negros fugitivos e desclassificados sociais que

(1856, apud Da Matta, 1981). Assim, o *status* racial dos indivíduos *morenos claros* é superior ao *status* dos *morenos escuros*, mas isto não significa que o *status* racial confira *prestígio* às pessoas por sua cor. O *prestígio* com que uma pessoa é investida passa por outros aspectos como ser *chegante* ou ter vivido uma experiência de migração em sua trajetória de vida, sua capacidade de reciprocidade e à sua ação em prol da coletividade e das pessoas individualmente. Nesse sentido, o *prestígio* do atual prefeito, um negro, independe de sua cor e se vincula à ação que tem desenvolvido em prol dos matenses.

O caráter fantasmagórico acima referido, compreendo-o como sucedâneo à prática do branqueamento que criada pelos brancos foi absorvida pelos negros, pode ser apreendido a partir de um fato narrado pela diretora da escola local. Muitas datas cívicas nessa escola são comemoradas pela teatralização de algum evento histórico. Há poucos anos, realizou-se uma comemoração no dia da abolição da escravatura no Brasil. Tendo sido definido o que seria realizado, a coordenadora do evento passou de sala em sala pedindo aos alunos *pretos* que se dirigissem ao pátio para que se pudesse definir os atores e proceder aos ensaios da peça que seria apresentada na comemoração. Para os papéis brancos foram selecionados pela direção, previamente, os alunos que iriam executá-los. Entretanto, no horário marcado não apareceu nenhum aluno *preto*. A direção ficou indignada e retornou às salas para exigir que os alunos *pretos* participassem da peça, não conseguindo concretizar o seu objetivo, já que ninguém se apresentou para atuar como escravo no evento. O recurso foi pintar com maquiagem preta a alguns alunos brancos que se prestaram a executar tais papéis.

Contando-me esse fato, a direção da escola, novamente indignada, procurava demonstrar que em Matias Cardoso não havia *pretos*, quando lhe pedi que comentasse para mim o par de oposição *branco x preto*, estruturante das relações raciais dessa sociedade, assim como do Brasil. Apesar de sua formação sociológica não foi capaz de captar o conteúdo nativo dessa categoria social e racial. E nem compreender que por trás da recusa dos alunos há a sutil afirmação do branqueamento processado historicamente no país a partir das ações políticas da elite nacional querendo de alguma forma assemelhar-se ao seu outro, o europeu ou o norte americano, respaldada por teorias racistas como a de Gobineau. Entre a população negra no Brasil e em outros países onde a escravidão estruturou as relações raciais, querer ser mais branco que o outro constitui-se uma obsessão para os indivíduos de cor, que informam por suas ações não ser ruim o negro, mas quão bom é ter a pele mais clara. Por meio da estratégia do

percorram o interior do Brasil por todo o período colonial.

branqueamento, que não está presente nas populações brancas, o sujeito de cor busca maior honorabilidade, maior dignidade frente a quem tem a pele mais clara.

Outra perspectiva para se compreender esta questão é a da inexistência do englobamento dos negros em Matias Cardoso, ou seja, o negro, localizado principalmente no território da Jaíba não foi construído como uma alteridade, mas como um igual no interior da sociedade matiense, com quem mantiveram relações sociais estabelecidas parental e economicamente. E, mesmo no processo de perda das terras negras, famílias negras jaibanos preferiram migrar para a cidade de Matias Cardoso, navegando socialmente nas tramas da rede de parentesco que os vinculavam a famílias negras aí residentes. Podo dizer, baseando minha argumentação na noção de “lugar de memória” desenvolvida por historiadores franceses coordenados por Pierre Nora (1997) que a realidade negra da Jaíba não foi englobada em Matias Cardoso e que ela não se constitui em um lugar de memória, mas que pode vir a ser, como parecem demonstrar a incipiente visibilização dos negros da Jaíba na televisão e como comunidades remanescentes de quilombo, como informado no capítulo I.

Na teoria social brasileira, desenvolveu-se a interpretação do branqueamento, mas recorro a estudos desenvolvidos hodiernamente por um grupo de psicólogos da Universidade de São Paulo. Para esses pesquisadores, “o branqueamento poderia ser entendido, num primeiro nível, como o resultado da intensa miscigenação ocorrida entre negros e brancos desde o período colonial... todavia, não poderia deixar de ser entendido como uma pressão cultural exercida pela hegemonia branca, para que o negro negasse a si mesmo, no seu corpo e na sua mente, como uma espécie de condição para se ‘integrar’ (ser aceito e ter mobilidade social) na nova ordem social” (Iray Carone, 2002: 14). Por sua vez, Maria Aparecida Silva Bento, do mesmo grupo de estudos, afirma que o branqueamento é considerado como um problema do negro que “descontente e desconfortável com sua condição de negro, procura identificar-se como branco, miscigenar-se com ele para diluir suas características raciais” (2002: 25). Para esta autora, interpretando as visões desenvolvidas nas ciências sociais, o branqueamento foi um processo inventado e mantido pela elite branca brasileira que envolve estratégias distintas para negros - buscar o branqueamento - e para brancos - a ideologia da branquitude, que construiu “uma espécie de pacto, um acordo tácito entre os brancos de não se reconhecerem como parte absolutamente essencial na permanência das desigualdades raciais no Brasil” (id.: 26).

Ao vincular a questão do branqueamento com a identidade nacional, a autora faz uma revisão das várias fases dos estudos raciais iniciados com Nina Rodrigues e Silvio Romero até aqueles patrocinados pela Unesco, tendo o foco da atenção a integração racial do negro numa sociedade de classes coordenado por Florestan Fernandes e Roger Bastide.

Sobressai dessa leitura que o branqueamento é tratado como um problema exclusivo do negro, tendo nascido do medo da elite branca do final do século XIX e início do século XX que buscava extinguir progressivamente o negro brasileiro. Para a autora, em Gilberto Freyre as relações entre as raças são vistas como democraticamente vividas, pois houve modificação na distância social entre dominantes e dominados pelo cruzamento interacial, fundamentando a fábula das três raças, cujo papel favorece e legitima a discriminação racial. Em Florestan Fernandes, a situação do negro é tratada no escopo da revolução burguesa como fenômeno estrutural, cujos interesses em formação e expansão no país apontavam novas formas de organização do poder. Ao contextualizar a situação do negro é iniciada a desmitificação da democracia racial brasileira, mas para a autora, na visão do sociólogo paulista, a “ação racista aparece como algo isolado, de um ou outro fanático racista, e não como uma ação sistêmica, que impedia a inserção e a ascensão do negro na sociedade de classes” (id.: 50). Já em Octavio Ianni (1972) que analisa e define o branqueamento em seus estudos da situação de contato racial em Florianópolis, branquear constitui-se uma aspiração universal dos negros, e que para compreendê-lo enfocou os padrões envolvidos na constituição das famílias de negros e mulatos. Para a autora, os dois autores da escola paulista constatarem que “o branqueamento é legitimado como um problema do negro e expressa uma forma de manipulação do negro, visando a integração e a ascensão sociais” (id.: 52).

Um outro fato em que podemos compreender a posição de sujeito, construída como superior, dos *brancos* frente aos *não-brancos* foi-me dada a perceber enquanto conversava com um *chegante*, vivendo há mais de setenta anos em Matias Cardoso. Sendo uma pessoa de posses que vindo de um estado do Nordeste instalou-se no povoado no primeiro quartel do Século XX para comerciar algodão, muito contribuiu para o desenvolvimento da sociedade matiense. Quando perguntei a ele, um branco, como tinha se desenvolvido a relação dele, um estrangeiro, com as pessoas nativas, respondeu-me que quando chegou haviam pouquíssimas pessoas e que a grande maioria da população era de *pretos*. Questionei-lhe, então, se *preto* não era gente e ele me disse: “não, *preto* é coisa”, mantendo viva a leitura escravocrata sobre as pessoas de cor. Articulando sua compreensão com o fato narrado pela direção da escola e a recusa dos alunos

morenos em representar os *pretos*, entende-se, de outra forma, porque não se apresentaram para fantasiar-se de “coisa” com uma cor bem mais escura que a sua. Afinal, abrir mão de sua condição de pessoa para tornar-se coisa não deve ser uma experiência muito agradável para qualquer um, a não ser que se tenha a certeza da imputabilidade da condição que não se detém. O fantasiar-se com uma condição degradante parece ser possibilidade apenas para aqueles que em suas trajetórias de vida não tiveram a possibilidade, ainda que remota, de vivenciar um papel que represente a degradação do ser. Fantasiar-se de *preto* é reificar-se enquanto escravo e ser colocado em posição inferior na escala da hierarquização que, apesar disso, não se irá por qualquer ato mágico ou não transferir-se do papel representado para o papel vivido no dia a dia da sociedade.

As relações políticas

As relações políticas em Matias Cardoso se dão prioritariamente entre iguais que se vêem como diferentes, já que a população subalterna das camadas baixas são vistas como massa de manobra no *tempo da política* ou das disputas eleitorais⁴⁹. Os grupos políticos matienses são divididos entre *posição* e *oposição* e a máxima da política mineira aqui se concretiza no tratamento dado entre os integrantes de um ou outro grupo quando no poder: *para os amigos tudo e para os inimigos o rigor da lei*. O grupo da *posição*, *empoderado* por ter vencido a eleição afasta dos cargos administrativos todos aqueles que apoiaram o grupo perdedor, que passa a ser *oposição*. A permanência no cargo pressupõe “virar a folha” e passar a apoiar o grupo vencedor, que assim aglutina mais apoio. Àqueles da *oposição* resta apenas esperar pela volta cíclica do *tempo da política* para tentar conquistar o poder local ou lançar-se numa crítica infrutífera às ações que vão sendo desenvolvidas pela administração em andamento.

Há um ditado ouvido recorrentemente quando se presencia ou se comenta algum fato que demonstra a relação dos *sem poder* para com os atos dos *empoderados* “quem pode pode, quem não pode se sacode”. E se sacode para dar conta de suprir suas necessidades e realizar seus projetos pessoais ou grupais, já que os coletivos são guardados para tempos futuros, quando o

⁴⁹ A noção de *tempo da política* foi cunhada por Moacir Palmeira (1992) e utilizada por Cristhine Chaves (1993) num estudo que fez sobre a identidade regional política em Buritis, que emerge no discurso dos políticos dessa localidade como definidor de *prestígio* para os disputantes de cargos majoritários. A noção de temporalidade política informa períodos de intensa efervescência dessa dimensão na vida social, apreendida junto a população, informa também os ganhos advindos das disputas entre políticos que revertem para os eleitores através da institucionalização do favor.

grupo do qual faz parte torne-se vitorioso nas disputas locais pelo poder municipal. Mas, mesmo fora do âmbito municipal, os políticos opositoristas, eleitos ou não, mantêm, enquanto *cabos eleitorais*, relações com deputados eleitos que utilizam da troca de favores com os mesmos, durante o seu mandato, ampliando o atendimento dos favores para a população por meio de seus aliados nos municípios. Respaldados, no jogo político cotidiano, pelas ações desenvolvidas sob a chancela do deputado a que se está vinculado, o político fora do poder local consegue, de alguma forma, manter a troca de favores por meio dos quais alimenta o processo da reciprocidade com seus eleitores.

Há também o fato de que, sendo o deputado aliado o candidato majoritário no município, o político opositorista pode preencher cargos do governo estadual indicando pessoas de sua rede de sustentação. A ocupação desses cargos, assim como a distribuição de benefícios, pode transformar-se em uma arma poderosa contra o político local.

Quando Matias Cardoso ainda não era município, um dos organizadores do processo de emancipação e tido como o sujeito de maior prestígio naquele momento, sendo sempre mencionado como capaz de conduzir os destinos matiense, foi agraciado com uma série de favores pelo deputado que apoiara. Com a indicação de parentes para ocupar os cargos e a manipulação dos recursos financeiros a seu favor, ou em favor de pessoas da sua família e dos amigos mais próximos, os favores concretizados pelo deputado tornaram-se em arma que seus aliados ou seus adversários utilizam para desqualificá-lo como possível concorrente à ocupação do cargo majoritário municipal. Assim, seu sonho de um dia vir a ser prefeito e comandar os destinos de Matias Cardoso escorrem entre seus dedos, como a água do rio São Francisco por entre suas barrancas e bancos de areia que na seca reduzem seu curso d'água a um pequeno canal. Apesar do prestígio entre a população, os políticos locais não mais depositam confiança nele, vendo-o incapaz de administrar os interesses de todos.

Para cada ação realizada pelos membros do grupo da *posição*, os matienses na *oposição* desenvolvem críticas permanentes procurando diminuir o *prestígio* que os cargos na gestão municipal propicia a quem os ocupa. Já que o *status* de quem passa a deter ao assumir qualquer cargo não é em si afetado. Um vereador continuará, enquanto durar seu mandato, vereador, mas seu *prestígio* será afetado pelas críticas que percorrem as redes de boatos e rumores, levando as pessoas a comentários ácidos e/ou hilários. A atitude das pessoas será então tomada na época das disputas eleitorais, quando pouquíssimos vereadores que sofreram críticas contumazes durante seu mandato são reeleitos, havendo assim a renovação dos sujeitos

investidos em cargos políticos no período eleitoral. Como a emancipação do município é um fato ainda muito recente, a gestão atual é a terceira na história da autonomia de Matias Cardoso, as pessoas que concorrem aos cargos políticos em sua maioria são pessoas que têm algum vínculo próximo com os candidatos majoritários. Ao perfilarem-se com eles, somam seu prestígio e os votos de sua rede pessoal para que aquele possa conseguir executar seu projeto político e que, segundo circula na rede de boatos e buchicos, é sempre o bem *do seu povo*, não do povo matiense em geral. Há no município, redes de parentescos que cruzam e entrecruzam nativos e chegantes vinculados por meio de casamentos, formando como que uma grande família.

As posições políticas dos indivíduos vinculam-nos a um ou outro lado do universo político, sem contudo concretizar, ainda, um faccionalismo na vida política local. O que não quer dizer que com o tempo essa grande família não se cinda em dois grandes blocos opondo uns aos outros em função dos vínculos expressos nas posições políticas de cada um. Essa tendência à criação de duas facções políticas pode ser compreendida no comportamento que as pessoas passam a vivenciar em relação aos “inimigos” políticos no *tempo da política*. Não se aceita que alguém do outro lado passe pela calçada da casa, pois tal ato é visto como uma agressão ao prestígio político do morador daquela residência. Para rechaçá-lo aquele que se sente ofendido agride verbal e até mesmo fisicamente os desafetos, como jogando água no “inimigo” que passa pela calçada ou pela rua. Mas a tendência contrária também se verifica como poderemos ver na discussão a seguir.

A ausência de outro tipo de atitude, fora do *tempo da política*, que não a crítica a se disseminar pela “língua” por toda a cidade e município, pode ser vista como consoante ao dito popular, mencionado anteriormente e relacionado à atitude para os *empoderados*, através dos seguintes acontecimentos. Uma senhora do primeiro escalão da administração municipal, de dois em dois dias abastece sua residência com a água paga pelo município. Ela instala uma mangueira em uma torneira existente no canteiro central da avenida em frente a sua residência e enche a caixa e tambores existentes em seu quintal. Todas as pessoas da *oposição* e mesmo da *posição* que passam e vêem a mangueira, com vários furos a desperdiçar água, criticam a atitude da responsável pelas ações educacionais matienses, sem que nenhuma atitude que coloque fim a esse abuso de poder seja tomada por quem vê a situação. Questionados porque nada fazem e apenas criticam, todos foram unânimes em dizer que *quem pode pode, quem não pode se sacode*. Parece-me que, neste ditado, pode-se compreender que nas relações políticas matienses mais

que organizar os grupos em disputas pelo poder em torno de facções e, também, mais que a ética no trato da coisa pública que parece não existir, o que está em jogo é a posição da pessoa dentro da sociedade. As pessoas se vinculam a um ou outro lado, de acordo com os contextos, a partir da existência de relações no cotidiano e não sobre regras estabelecidas. Essa é uma das possibilidades interpretativa que dá sentido ao dito. A questão da definição política das pessoas, que se dá preferencialmente em termos de contexto, das relações cotidianas, acima das leis estabelecidas, e que obstaculizam a criação de facções entre os grupos no poder, não se fecha apenas nesta questão, como será visto em toda a interpretação das relações políticas em Matias Cardoso.

Outro acontecimento que demonstra o modo matiense de se relacionar com o poder ocorreu logo após a posse do atual prefeito. Seu irmão, que ocupa cargo dos mais *empoderados* na administração já que é responsável pela liberação das ordens de execução de serviços, foi presenteado pelo prefeito com um veículo comprado com dinheiro do erário público. Para driblar o Tribunal de Contas, mensalmente a prefeitura efetuava o pagamento do veículo retirando recursos da rubrica serviços prestado por terceiros. Assim, o irmão do prefeito passou a ser proprietário de um automóvel comprado pela administração municipal e com o qual presta serviços à prefeitura. Mas não apenas ele, a maioria da frota automobilística utilizada pelos funcionários da administração municipal pertencem a terceiros e são colocados a serviço público, como informou o presidente da Câmara Municipal em 2001.

Apesar de todos os vereadores e a população saberem dessa situação, nada fazem, pois os legisladores municipais acreditam que na prestação anual de contas ao Tribunal de Contas de Minas Gerais a prefeitura maquia os dados e mesmo que não tenha aprovação pelo referido tribunal posteriormente, a câmara dá o veredicto final aprovando o que todos sabem errado. Mas como *quem pode, pode e quem não pode, se sacode*, deixa-se reverter pela autoridade externa a situação criada por alguém *empoderado*, que no futuro, se confirmado legalmente os desvios de recurso cobrirá por conta própria o rombo no erário público. A não ser que, no caso do atual prefeito, esteja no poder municipal. O Tribunal de Justiça do Estado proferiu sentença para que pague multa por desvio de recursos, mas na cidade afirmam que o dinheiro sairá dos cofres públicos.

Quanto à concretização da máxima da política mineira na sociedade matiense, recorro à narrativa ouvida de um pedreiro que não apoiou o atual prefeito. Após tomar posse, foi feita uma ampliação do perímetro urbano que ultrapassou os limites da ocupação populacional na

cidade e que se estendia entre as elevações que deram o nome colonial do lugar, *Morrinhos* e o leito do rio São Francisco. Também pelo lado norte havia ocupação medianamente densificada. Com o novo perímetro, os morrinhos foram circundados por lotes, ainda não ocupados, em toda a sua extensão tanto no lado leste quanto sul. Na distribuição dos lotes, ocupantes dos cargos administrativos dos altos escalões da prefeitura, muitos deles parentes diretos do prefeito, foram agraciados com mais de um lote enquanto a população de baixa renda, carente de terreno para construção de suas moradias recebeu o menor percentual e também em áreas menores que as recebidas pelos amigos do prefeito. Para aqueles que votaram na oposição, mesmo que carentes de moradia, o rigor da lei. Não foram incluídos na lista dos beneficiados. O atendimento às demandas da população não passam necessariamente, apenas, pelo organismo municipal como informamos anteriormente, devido ao vínculo dos políticos opositores com deputados eleitos que atendem a algumas das demandas locais, como forma de manter o circuito da reciprocidade em funcionamento permanente.

Subjacente ao jogo político entre posição e oposição em Matias Cardoso, há a questão da existência de uma ordem além das querelas em conflito. Essa ordem pode ser compreendida como uma regra baseada no universo hierárquico, como discutido por Luiz Eduardo Abreu (1999) em *Os Labirintos do Minotauro: política, troca e linguagem*. Baseando seu argumento na discussão dumontiana da hierarquia, o estudioso do jogo político no Congresso Nacional afirma que as diferenças são ordenadas para incluir a totalidade das partes num conjunto e então relacioná-las. Nesse ordenamento, a cada um cabe o seu lugar, mas a ordem que está além das querelas entre adversários não é quebrada. Se cabe ao grupo no poder administrar o município, cabe à oposição seu papel de denunciante dos desvios de recursos municipais. Como a regra que rege o jogo político é mantida, quando pela vontade do eleitorado a oposição se faz situação, ela realizará seu papel de administrar os destinos da cidade e à oposição o papel de denunciante das mazelas do grupo no poder. A ética que rege os políticos locais, entretanto, assenta-se em torno da negociação de coisas concretas de acordo com os interesses de cada um ou de cada grupo que se articula para atingir o objetivo de todos, chegar ao comando do poder municipal, e não em outros princípios políticos, cada vez mais exigidos no âmbito nacional. Nessa perspectiva, o grupo opositor quando no poder assumirá como prática política a distribuição de benefícios para os eleitores vinculados à sua rede social e, principalmente, para os seus membros que passarão a gerir os bens públicos, dentro dessa ética especial legada pelo coronelismo desde o início da implantação da República no Brasil. As

práticas políticas locais, consoante às práticas políticas vigentes no país, organizam-se em torno de relações de troca, embora se saiba que, na realidade, se negociam interesses. Para os membros da situação, a defesa dos interesses do grupo e da liderança no poder e para os eleitores vinculados a sua rede social, o atendimento de demandas pontuais que mantenham os vínculos que os unem.

Quanto aos sentidos da noção de poder em Matias Cardoso, é possível compreendê-la como discutido por Luiz Eduardo Abreu, para quem, o poder como uma regra que exerce papel na organização da sociedade, “necessita transformar-se em algo simbólico que, retirado do mundo dos homens é levado para além do conjunto, alienando-se de sua origem humana” (1999:354), de onde provém seu caráter simbólico. Se na eleição há o estabelecimento de uma diferença estruturante, eleitos e não eleitos, os primeiros passam a representar a totalidade e a adquirir quantidade simbólica suplementar, que lhes possibilita entrar em outro mundo, retirando-se da vida cotidiana, ao mesmo tempo em que se transformam e se convertem em algo, metaforicamente, acima dos mortais. O autor também afirma que o poder, ao estabelecer as diferenças necessárias para as relações de troca, permite emergir a oposição entre todo e parte. A parte representativa do todo, o grupo no poder, assume algumas características do todo, principalmente o caráter simbólico e ideológico de estar além do conjunto. É por meio de sua face abstrata que o poder coloca o mundo concreto em relação, seja por meio de coisas, de pessoas, de eventos e, até mesmo, de idéias.

Há outra interpretação possível para a vivência das relações políticas em Matias Cardoso colocada na máxima de que *quem pode pode, e quem não pode, se sacode*. Todas as questões postas anteriormente podem ser compreendidas dentro daquela perspectiva desenvolvida por Victor Nunes Leal em seu clássico: *Coronelismo, enxada e voto*. Apesar de vincular tal fenômeno social e político a um período do história do país, é possível compreender a sua permanência nos tempos atuais, pela atualização de alguns mecanismos a ele inerentes. Recorro, em sua argumentação, apenas àquelas questões que julgo pertinente para compreender a vivência política matiense como correlata a esse fenômeno, que em suas práticas o atualiza, e apesar do aparente anacronismo o mantém vigente. Pois é por meio desse coronelismo atualizado que a vivência das relações políticas em Matias Cardoso podem encontrar seu código e sua possibilidade de entendimento. Em sua argumentação, o autor afirma que, o coronelismo é basicamente um sistema político dominando por relações de compromisso entre o poder

privado decadente e o poder público fortalecido, mas, também, o “resultado da superposição de formas desenvolvidas do regime representativo a uma estrutura econômica e social inadequadas” (1976: 20). Ao mesmo tempo, o coronelismo se manifesta como hegemonia econômica, social e política, acarretando um regime de favores aos amigos e de perseguição aos adversários. A sua persistência, para o autor, se deve à situação de distribuição de renda, em que a condição econômica de uma grande parcela da população pouco chega a se distinguir da miséria. Como um intermediário entre o poder público fortalecido e a massa de despossuídos, o chefe local adquire prestígio político ao habilitar-se como o advogado dos interesses de seu grupo, enunciados como necessidades locais.

É claro que o coronelismo atual não se vincula apenas aos senhores da terra, que para o autor era a base social imprescindível “para sustentação das manifestações de poder privado ainda visíveis no interior do Brasil” (1976: 21). No caso de Matias Cardoso, o atual chefe político local, apesar de constituir-se como intermediário entre o Estado em suas instâncias federal e estadual e a população local, sua prática coronelística não tem base de sustentação na estrutura agrária matiense. Os maiores proprietários de terra no município são grupos empresariais sediados em Belo Horizonte, Rio de Janeiro e outras cidades do país. A terra que sua família extensa possui é considerada um pouco maior frente às propriedades dos camponeses, e muito pequenas em relação às maiores fazendas existentes. O aspecto a partir do qual encontra base de sustentação para a sua prática política baseada no circuito de reciprocidade, ou troca, é a estrutura econômica e social vigente no país, em que uma grande maioria da população é mantida à margem dos direitos cidadãos mínimos e necessários à condição humana. Bem como, pela prática política vigente de atendimento a essa população por meio de troca do apoio político que se concretiza no voto por favores, tanto no *tempo da eleição/política*, quando na vida cotidiana. Se o governo federal institui, por exemplo, um programa de distribuição de renda para viabilizar a presença das crianças na escola, como o bolsa escola, os agraciados constituem-se em famílias vinculadas à rede social de sustentação política do prefeito e não todas as famílias existentes no município passíveis de credenciamento. Enquanto o chefe local utiliza dos programas geridos em outras instâncias do Estado para manter o compromisso de troca de favores com a população que o elegeu, utiliza os recursos municipais para atendimento dos interesses do grupo político que lhe dá sustentação.

Outro aspecto inerente ao coronelismo descrito por Victor Leal e atualizado pelo chefe local, comum aos chefes políticos de outros municípios regionais, é o absentéismo. Se na

forma clássica, o chefe municipal “depois de haver construído, herdado ou consolidado a liderança, já se tornou um absenteísta, só voltando ao seu feudo político de tempos em tempos” (1976: 22), na situação presente, o prefeito das pequenas cidades do interior como Matias Cardoso, mantêm-se afastados da cidade, não apenas para erguer um distanciamento entre ele e as centenas de solicitação de favores da população, mas como forma de angariar recursos financeiros públicos das instâncias estadual e federal. É usual o prefeito local dirigir-se para alguma fazenda no interior do município e nela permanecer por algum tempo, como informaram dezenas de pessoas. Dessa forma, ele foge ao assédio dos munícipes requerendo o atendimento de favores, os mais diversos possíveis, desviando de sua pessoa a recusa do atendimento para os membros de seu grupo político. Quando o prefeito chega, recebe uma multidão de pessoas que acorrem para a prefeitura, formando filas imensas, e atende aos pedidos que cada um formula. Na visão dos matenses, o prefeito é uma pessoa de bom coração que entende as necessidades de “seu povo” e supre as carências de todos. Enquanto os funcionários públicos, vistos como empregados do prefeito, são consideradas por todas as pessoas sem caridade, pois se recusam a atender favores.

A cada afastamento do prefeito corresponde a transferência de recursos públicos para suas despesas, sendo que há valores distintos para Montes Claros, sede da Associação dos Municípios da Área Mineira da Sudene (AMAMS), para Belo Horizonte e para Brasília. Enquanto para a primeira cidade o valor é menor, pois o município possui aí uma casa de representação, para a capital do país o valor é bastante elevado. E coincidentemente, é para essa cidade que mais se anuncia o destino do prefeito. Nos cento e vinte dias que passei em Matias Cardoso, o prefeito esteve ausente, conforme pude me informar na prefeitura local, por oitenta e cinco dias. Não que sua ausência se desse de forma continuada, mas continuamente ele retornava à cidade por um, dois, três ou no máximo quatro dias. E, conforme rumores e buchichos veiculados na cidade, na maioria das vezes, ele se encontrava em alguma fazenda no município.

Afora os desvios ilícitos, mudados em legais por hábeis contadores especialistas em manipular o gerenciamento dos bens públicos⁵⁰, há os melindres da justiça brasileira que tanto tem servido para acobertar as delinqüências dos políticos, que no modelo clássico discutido por Victor Leal cabia à solidariedade partidária, passando “sobre todos os pecados uma esponja regeneradora” (1976: 39). Consoante ao período do coronelismo estudado por esse autor, a prática de desorganização da administração municipal atualiza-se principalmente pela manutenção do “filhotismo, que convoca muitos agregados para a ‘gamela’ municipal, e, de outro lado, à utilização do dinheiro, dos bens e dos serviços no governo nas batalhas eleitorais” (id., ibidem). Articulado ao mandonismo, por meio do qual se dá *pão aos correligionários e pau aos adversários*, as práticas políticas e administrativas municipais vigentes em cidades como Matias Cardoso, são o alicerce de manutenção da centenas de milhares de brasileiros distantes dos direitos de cidadania. Em um universo relacional, como o vigente no Brasil, a cidadania se apresenta para a maioria da população fora das redes de favores, como uma utopia dificilmente concretizável.

O outro aspecto que se deve levar em consideração ao se tratar das relações políticas matienses, é a utilização de bruxaria para se atingir os fins de grupos disputando o poder local. Considerado por grande parte da população urbana como o cidadão que tem melhores condições de conduzir os destinos da municipalidade, o matiense em torno do qual se aglutinaram outras pessoas para lutar pela emancipação, não tem conseguido transformar seu prestígio em votos que lhe dê a direção da administração municipal. Ouvi de diversos entrevistados que as suas derrotas são decorrentes do uso de bruxaria pelo grupo dos vencedores e não de sua atuação na distribuição de cargos a parentes e mal uso de verbas vindas para a associação local. Questionados sobre a ascendência que a bruxaria teria no momento de definição de votos pelo eleitor, diversas pessoas me disseram que há um clima de medo com os despachos realizados no *tempo da eleição* e isto faz com que as pessoas terminem votando naquele candidato cujo manuseio da bruxaria é considerado mais poderoso. A eleição do atual prefeito, que também foi o primeiro mandante do município, na concepção de grande número de matienses se deve a que ele faz parte de uma família considerada não apenas em Matias Cardoso, mas em todo o norte de Minas, como detentora de poder extremamente

⁵⁰ Um dos maiores salários pagos nesse município, assim como na maioria dos municípios do norte de Minas e, quiçá do país, seja precisamente o do contador municipal. A ele cabe acobertar legalmente as falcatruas vigentes na administração municipal.

eficaz no manuseio de magia. Muitas pessoas dizem que “não acreditam em bruxaria, mas que ela existe, existe”.

A magia constitui-se um tema que não se apresenta visível, mas não se deve daí afirmar a sua inexistência. Recorro ao estudo de Liliana de Mendonça Porto (2002) realizado em Terras Altas, cidade do vale do Jequitinhonha, para fundamentar a minha discussão sobre essa temática. Ela informa que a bruxaria deve ser vista como uma fonte especialmente forte e perigosa de poder, requerendo pessoas dispostas a tentarem recorrer a essa fonte em benefício próprio. A crença em feitiçaria, dessa forma, vincula por meio de relação clara a magia e o poder, constituindo-se segundo Ivone Maggie (1992) em uma característica presente ao longo de toda a história brasileira. Mas que sobretudo, devido a invisibilidade da bruxaria, é possível apreendê-la por meio dos discursos locais que a enunciam em duas dimensões, de um lado, discursos para os de fora, quando se desloca a feitiçaria para o passado ou se reconhece a magia como “corretivo” para comportamentos anti-sociais. E, de outro lado, como uma ameaça terrível presente no cotidiano das pessoas. Afirmando a legitimidade de ambos os discursos, Porto diz que eles apontam para concepções diferenciadas em contextos diversos. Na prática da bruxaria em Terras Altas, além de rituais de enfeitiçamento, recorre-se ao encantamento pela verbalização de fórmulas mágicas. A autora ainda informa que

as disputas eleitorais para cargos municipais são um dos momentos privilegiados de percepção de como as acusações de feitiçaria são a linguagem privilegiada de expressão de conflitos e também de como o recurso a prática de feitiçaria é uma estratégia importante de garantia da vitória. Além disso, demonstra que o argumento da condenação destas práticas é muito flexível, e mobilizado apenas nas situações em que o sujeito se percebe como sendo prejudicado pelas mesmas (2002: 33).

Essa é uma realidade que ilumina o uso de bruxaria em Matias Cardoso, principalmente na definição dos vitoriosos nas eleições para o cargo majoritário municipal, como informado acima. Mas, a bruxaria na cidade dos encantos e dos esquecimentos, não se limita apenas a ser uma linguagem e prática que expressam tensões sociais, ela se constitui, ainda, em veículo para a obtenção de prestígio no interior da coletividade. Não é apenas o medo gerado pelos despachos encontráveis pelas ruas da cidade que torna possível a vitória de um grupo político sobre o outro. Enquanto o primeiro em nenhum momento nega a utilização de rituais de enfeitiçamento, o outro não crê na eficácia mágica, apenas discursa informando que “não crê em bruxaria, mas que ela existe, existe”. Fora do campo das relações políticas, é possível ver nas mesas de buraco, jogado publicamente nas ruas da cidade, a bruxaria como uma

linguagem e uma prática que possibilita a aquisição de prestígio. Alguns parceiros afirmam constantemente que passaram na casa de um senhor e que este fez um encantamento para que não perdesse nenhuma partida e nem o jogo. Não sei se por coincidência, essas pessoas terminam sua participação nas mesas de buraco como vitoriosas e, tendo adquirido prestígio frente aos seus parceiros, sai a enunciar em voz alta sua conquista, viabilizada por fórmulas de encantamento.

As relações religiosas

A vida religiosa matiense e as relações estabelecidas entre o mundo humano e os mundos supra e infrafísicos é marcada pela ausência de mediadores clericais entre os mundos, mesmo que as igrejas e seitas existentes na cidade possuam sacerdotes, pastores e pais de santo. Esta é uma característica não apenas de Matias Cardoso, mas recorrente em todo o sertão. Há entre os matienses por um lado, uma atitude bastante eclética em sua vivência religiosa, e por outro lado a fragilidade das relações hierárquicas religiosas. Seus representantes nem sempre são capazes de impor práticas rituais e crenças religiosas atualizadas por suas religiões para a maioria da população, geradas por uma fragilidade dogmática decorrente da maneira híbrida que a população compreende sua religiosidade. Consoante com aquilo que tem sido chamado de “a característica brasileira da vivência religiosa” (Maués, 1995), ou seja, a capacidade que as pessoas têm de poder ser ao mesmo tempo católico e participar de cultos e práticas indígenas e afro-brasileiras. Em Matias Cardoso, o ecletismo na vivência religiosa e a fragilidade do dogmatismo, creio poder encontrar explicação para os mesmos em duas características da realidade social local. De um lado, a ausência de agentes clericais na trajetória histórica dessa sociedade e por outro, a sua situação de sociedade em fronteira, que engendrou historicamente uma cosmovisão e um modo de vida *aberto ao outro*, seja alguém ou algo, como temos discutido nesta narrativa etnográfica.

O distanciamento para com as autoridades clericais na vida religiosa matiense, um dos geradores do ecletismo vivido, pode ser compreendido como uma construção histórica dessa sociedade devido a ausência de padres no comando da vida religiosa local. Matias Cardoso foi sede de paróquia desde 1695 até a criação da Diocese de Montes Claros em 1912, quando passou a fazer parte da paróquia de Januária. Pouco tempo depois de criada a paróquia, o padre Antônio Thomaz Corvelo D’Ávila transferiu-se para a região onde fundou a atual cidade

de Curvelo. No século XIX todos os viajantes que passaram por Contendas, atual Brasília de Minas, entre eles Saint Hilaire, Von Martius e Spix, dentre outros, informam que o padre local é pároco da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Morrinhos, mas que lá não reside pela insalubridade do arraial. Os párocos residindo em Contendas realizavam visitas pastorais nos momentos das festas religiosas mais importantes, a do Império do Divino em setembro, quando ocorriam os rituais populares vinculados a Nossa Senhora do Rosário e São Benedito e a da padroeira em Dezembro. Em 1912, como já dito, Matias Cardoso perde a sede da paróquia e os padres passaram a continuar fazendo visitas pastorais até 1992, quando se emancipa e então, novamente, é restaurada a paróquia local.

Há uma sobreposição dos espaços administrativos do Estado e da Igreja, dessa forma apenas as sede municipais podem se constituir paróquias e os fiéis das sedes de distritos e os povoados se vinculam à paróquia estabelecida na sede municipal. A ausência da autoridade clerical, possibilitou a emergência de agentes leigos que assumiram, dentro de suas possibilidades, as funções religiosas na realização de novenas, cultos, procissões e até mesmo batizados para que as pessoas em processo de morte não morressem pagãs. A presença negra na localidade por não encontrar obstáculos à vivência religiosa de cultos africanos, ainda que hibridizados com o catolicismo, propiciou a permanência de práticas negras na religiosidade matiense, gerando a atitude local frente as hierarquias religiosas. Assim, os sacerdotes estão onde o povo quer que eles estejam. Nem mesmo a presença, na contemporaneidade, de um pároco atuando cotidianamente na administração da vivência religiosa foi capaz de romper com o ecletismo estruturado processualmente.

A vida religiosa dos matienses é, também, consoante com a argumentação desenvolvida por Pereira de Queiróz (1976) quando analisou o catolicismo rústico no Brasil em que o centro da vida religiosa é o culto aos santos cuja origem remete ao catolicismo popular português. Mais que uma teologia elaborada, o culto aos santos e deidades apresenta-se para essa autora como uma possibilidade de comunicação direta com os seres divinos. Por outro lado, ela vê como um dos aspectos que marca a vida religiosa dos grupos sociais populares a sua autonomia frente ao clero, que externo, participa das festas aos santos como convidados e nunca como os agentes definidores da prática religiosa vivenciada. Apoiada na sua organização social, por relações de solidariedade e reciprocidade entre parentes e compadres, a população do interior do Brasil desenvolve para com o santo as mesmas relações vividas com seus pares humanos. Há nesses grupos, agentes religiosos locais que organizam a vida religiosa e executam as

cerimônias realizadas ao longo do ano. Tendo uma função mais social que religiosa, o catolicismo rústico para a socióloga paulista propicia reforçar a solidariedade e integração no interior dos grupos sociais que organizam sua vida religiosa, autonomamente, a partir do culto ao santo. Minimamente estruturado e organizado, através de ritos e crenças e com uma hierarquia de seus agentes religiosos locais, Maria Isaura afirma que os valores religiosos são auxiliares dos valores sociais cuja finalidade moral e espiritual seria assegurar a solidariedade e integração do grupo por meio de práticas de reciprocidade.

Ao trazer a concepção da vivência religiosa popular brasileira dessa socióloga paulista para iluminar a compreensão da vida religiosa matiense não pretendo fazer um cotejamento de todos os aspectos que integram sua argumentação. Para mim, o que vejo como relevante é que a vida religiosa em Matias Cardoso, apesar da presença de membros das hierarquias clericais, católica, evangélica e espírita, organiza-se historicamente pelo distanciamento dos fiéis frente aos agentes eclesiais do sagrado. Os agentes locais têm maior ascendência e prestígio sobre a grande maioria da população que os agentes clericais. Estes vêem a religiosidade local como anacrônica, conforme análise feita por um agente clerical, por “seus costumes de religiosidade que não se usam mais e preservam aquelas tradições antigas, presos a uma religiosidade popular e antiga, de uma igreja antiga e tradicional”. Ao mesmo tempo em que atuam no sentido de introduzir inovações na vivência religiosa, vêm os matienses reforçando as práticas vividas ao recorrerem aos agentes leigos que historicamente mantiveram a vida religiosa local em efervescência.

Outro aspecto que é parte da concepção matiense da vida religiosa, como já dito anteriormente, é a *hibridação* de elementos do cristianismo, com elementos da vida religiosa africana. A forte presença de negros, mas também, a proximidade do grupo indígena Xacriabá, cujas aldeias distam da cidade cerca de trinta quilômetros, ajudaram a hibridizar a religiosidade local com elementos de outras religiões que não a católica. O sincretismo religioso que já foi considerado pelos teóricos sociais como uma característica marcadamente brasileira, por pensarem o fenômeno no tocante às crenças e práticas exóticas, especialmente aquelas que, de alguma forma, encontram suas raízes na África, é constituinte de todas as religiões. Neste sentido, Eduardo Hoornaert (1970) afirma que dentro das religiões, há a coexistência de elementos, entre si estranhos, formando o novo sistema que passa a ser difundido, enquanto Pedro Ribeiro de Oliveira considera o sincretismo como um “fenômeno de combinação de dois ou mais sistemas religiosos, de modo que ambos deixam de existir como tais e produzem

um sistema religioso original” (1977: 556). Nos estudos antropológicos atuais sobre religião não se tem considerado mais o sincretismo como um fenômeno a ser estudado, examina-se dentre outras coisas, “as festas religiosas populares onde ocorre o encontro, e às vezes o confronto, com a estrutura hierárquica das instituições, até folguedos e tradições populares menos ligados à Igreja institucional” (Raymundo Maués, 1995).

Ao tratar do catolicismo amazônico, Maués retomou a temática do sincretismo abordando-a como “duas dimensões fundamentais: de um lado, a dimensão que se coloca no nível dos sistemas religiosos, vistos como conjuntos mais ou menos integrados; e, de outro, a que se põe no nível dos agentes da crença e da prática religiosa. Uma terceira dimensão, diz respeito à dominação (...) um sistema pode apresentar-se hegemônico e, portanto, dominante em relação aos demais” (1995:484). Essa sua interpretação é permite compreender todas as religiões como sincréticas, mas também as práticas e crenças populares como compartilhando aspectos de diversas religiosidades e visões de mundo que em uma dada localidade se interpenetraram, como creio ser o caso de Matias Cardoso.

A crença no mundo anímico e em seres fantásticos propicia a realização de rituais coletivos e rituais individuais, como a *encomendação das almas* a partir da meia noite da sexta feira santa e a oferta de dádivas, cachaça e fumo, à entidade que domina a vida aquática do rio, no lugar onde se acredita que ele resida. A *encomendação das almas*, conforme informação de uma de suas participantes, constitui-se um rito realizado por mulheres que vestidas de branco saem da igreja, dando início ao evento com orações. Depois dirigem-se ao cemitério, onde novamente rezam, saindo daí para circular em torno da cidade, percorrendo os limites do perímetro urbano proferem palavras encantatórias às almas que não conseguiram fazer a passagem do mundo humano para o anímico, vivendo ainda em situação liminar. Com sua ação ritual pretendem abrir portais que conduzam tais almas para a dimensão onde deveriam estar. Esse ritual é realizado na noite de sexta feira da semana santa, após as vinte e quatro horas. Roger Bastide (1989) em seu estudo sobre as religiões africanas no Brasil informa que o “culto aos mortos” é uma característica dos negros bantu e yoruba, cujas concepções religiosas pregam a veneração dos mesmos e por meio de ritos demonstram o respeito aos ancestrais. A permanência desse tipo de ritual realizado na semana santa encontra no passado africano, seja bantu ou yoruba, as suas raízes e, introduzidos na religiosidade católica local, marcam o ecletismo religioso matiense.

Há também o ritual profano da *caretagem*, que ocorre na madrugada do sábado santo, após a queima do judas, quando homens mascarados saem às ruas fazendo brincadeiras, assustando as pessoas e praticando “roubos” de coisas dos moradores das cidades. Para os meus interlocutores, os “ladroes” que deslocam carros para locais distantes da residência do seu proprietário, de bancos e troncos usados como assentos que ficam nas portas das casas para as portas das casas de outras pessoas, etc. buscam re-estabelecer a convivialidade entre todos, procurando, pela troca de locais desses objetos, rearticular relações estremeçadas. A convivialidade apresenta-se como um valor moral fundante da vida social local. Creio ser esse ritual um interregno no conjunto das cerimônias religiosas que celebram a paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo e apesar do seu caráter profano, há religiosidade em sua realização, já que ele só é possível por ocorrer num tempo litúrgico onde o filho de Deus tendo descido aos infernos, como quem propicia a suspensão dos valores morais que são pilares da vida religiosa cristã. A religiosidade se expressa também, na perspectiva de Maria Isaura, por funcionar como mecanismo integrador da coletividade.

Interessante pensar os rituais da *encomendação das almas* e da *caretagem* como ritos complementares em diversos sentidos. No primeiro, eles se constituem como práticas religiosas não católicas introduzidas no principal evento do cristianismo, em segundo lugar, articulam mulheres e homens, cada um em seu momento próprio na condução da vida social, quando o mundo religioso encontra-se em suspensão. Foi pelo abandono vivenciado na cruz que Jesus abraçou a morte e realizou sua missão salvadora para retornar ao pai no céu, instaurando uma nova etapa para a humanidade, a possibilidade do retorno à eternidade. As mulheres ao afastarem as almas do mundo humano abrem um tempo de suspensão na vida social que retorna ao seu normal pelos homens, que “brincando” possibilitam o reatar da ordem social que caotizada pelos “roubos” noturnos requerem a ação humana para retornar à sua condição ideal. Ou seja, o reestabelecimento de relações entre famílias estremeçadas por querelas, que as mantiveram afastadas por algum tempo.

É importante salientar que a *caretagem*, enquanto rito local, possui outro sentido distinto da inversão, quando reintroduzem no tempo em suspensão pela morte de Jesus a ordem social, e possibilitam a agregação social. Além desses dois sentidos, há um terceiro, o que torna esse evento em signo polissêmico, enunciador de diversas simbologias. Anteriormente, a *caretagem* apresentava-se aos olhos dos matienses, como uma crítica social satirizada. Explico-me, apesar das máscaras que recobrem os rostos dos agentes do rito serem disformes, não se enquadram

em qualquer classificação como zoomorfia, etc. As vestimentas utilizadas vinculavam os *caretas* aos padres e aos funcionários públicos que vinham à cidade e capturavam bens da população, sejam as imagens de santos, castiçais e ostensório, seja os impostos cobrados e nunca investidos em prol da população local. Atualmente, por meio das vestimentas utilizadas enunciam alegórica e satiricamente a exclusão social por meio de roupas esfarrapadas e sujas, procurando fazer a crítica social não mais aos agentes da ordem, mas à própria situação em que a grande maioria da população local, assim como a brasileira em geral, vivencia, na interpretação local.

A *hibridação* da religiosidade matiense com elementos de outras religiões que não a cristã, é visível no cotidiano das pessoas, principalmente daqueles que têm no rio alguma atividade. Para se entrar no rio São Francisco ou nas lagoas que existem nas suas margens sempre são realizadas pequenas orações, que interrompidas, só terminam de ser proferidas quando a atividade é encerrada. Busca-se, assim, afastar todo perigo que a intervenção humana possa realizar perturbando o mundo dos seres aquáticos.

O ecletismo da religiosidade matiense, naquele sentido de que o sacerdote está onde o povo quer, pode ser compreendido pela preservação do prestígio dos agentes religiosos locais, principalmente o *chaveiro* e o *festeiro*. Enquanto o primeiro cargo é, atualmente, ocupado por uma senhora que detém o poder sobre a igreja matriz, que na visão da sociedade local pertence à coletividade e não à instituição clerical, ela também realiza celebrações consideradas essenciais para a população. O segundo, sempre ocupado por homens, é responsável pela realização da festa do Divino Espírito Santo, acumulando também o cargo de Imperador do Divino. Mas, as pessoas vinculadas aos cultos de possessão, como a macumba, também realizam autonomamente as suas práticas rituais, quando oferecem despachos em encruzilhadas. Não há na cidade, atualmente, nenhuma seita vinculada aos cultos afro-brasileiros, o que não inviabiliza que tais rituais sejam realizados sem a presença de pais de santo.

A pouca ascendência do padre sobre os matienses é fruto, sobretudo, da ação de diversos outros padres que em suas visitas pastorais dilapidaram o patrimônio religioso dessa sociedade. No início do século XX, o pároco de São Romão, convidado para celebrar a festa do Divino levou para a sua igreja os candelabros de prata e o ostensório de ouro que aí haviam desde os tempos da bandeira de Mathias Cardoso de Almeida. Alguns anos depois, um padre de Januária transferiu para a sede de sua paróquia, quando veio fazer uma visita pastoral, as

imagens do Senhor dos Passos e da Senhora das Dores, existentes na igreja desde os primórdios da localidade. A imagem do Senhor Morto só não foi levada para a igreja matriz da paróquia de Manga porque a população armou-se de paus, pedras, foices, facões, machados e armas de fogo e cercou a igreja para impedir a entrada das pessoas que viriam pegar a imagem, mas que ao saberem da reação dos matienses não se deslocaram para a cidade. Em meados dos anos 1940, outro padre de Januária vende para particulares o sobrado existente na praça e que segundo a tradição pertencera a Januário Cardoso, o que motiva desconfiança dos matienses até hoje. Há ainda o fato de que foram encontradas urnas mortuárias em uma fazenda próxima à cidade após uma enchente do São Francisco que abriu um sangradouro para escoar suas águas que transbordavam. Quando o rio baixou as urnas ficaram expostas, eram mais de quinze, que o padre que se encontrava na cidade numa visita pastoral mandou quebrar, jogar fora os cacos e enviar os esqueletos que se encontravam dentro das urnas para a polícia em Manga. Além de um outro padre, conforme guardado na memória, que no século XIX mandou queimar todo o arquivo da igreja que para ele não tinha nenhum valor.

Mas a pouca ascendência da hierarquia católica atualmente sobre os matienses pode ser compreendida pela relação estabelecida com o atual pároco local. Apesar de ter conseguido recursos internacionais, por ser alemão, para investir em equipamentos coletivos na cidade, o que tem propiciado a elevação de seu prestígio, não tem conseguido fazer com que se amplie o número de fiéis nos eventos religiosos que realiza cotidiana ou eventualmente, como a procissão de *Corpus Christi* realizada com um pequeno número de pessoas presentes a esse ritual em 2001, pouco mais de oitenta quando contei. Em outras cidades de mesmo porte onde já pude presenciar essa procissão, ela sempre aglutinou multidões.

Esse evento, introduzido pelo pároco, foge à matriz cultural da religiosidade católica dos matienses, o que talvez explique a pouca presença de fiéis nessa procissão. A matriz religiosa local, como afirmado, é centrada no culto aos santos, sempre disponíveis na igreja ou nas casas para o contato dos fiéis, e no distanciamento da agência dos “sacerdotes”, como intermediários para a realização dos sacramentos. Os sacramentos populares são distintos dos sacramentos eclesiais, apesar de replicarem em níveis diferenciados os sacramentos oficiais da Igreja, por exemplo, a hóstia para o povo constitui-se a mesa de comensalidade das festas populares. Nela, tanto o santo está presente, pois os alimentos disponibilizados foram ofertados como “esmola” a ele pelo pagamento de alguma promessa, quanto a população de uma forma geral,

que em sua reciprocidade ao santo possibilitou o recolhimento de recursos financeiros e alimentícios para a realização do banquete coletivo.

A atualização do distanciamento do matiense em relação ao pároco foi compreendida por mim durante enterros que se verificaram enquanto estive em Matias Cardoso, pois quem dirigiu a celebração de corpo presente foi a senhora, atual *chaveira*, apesar da presença do pároco na cidade. No sétimo dia, mesmo com celebração de missa, o que é considerado mais importante é a *visita de covas*, quando os amigos da família do falecido se dirigem à casa onde morava e daí partem para o cemitério onde rezam diversas orações objetivando ajudá-lo a transpor os umbrais do mundo humano para o mundo dos mortos. A sua passagem, bem como a de todos os mortos do ano é depois realizada coletivamente na ecomendação das almas.

Por último, introduzo uma interpretação que articula a relação entre magia e religião como vivenciada pelos matienses. Aqui a religião não pode ser compreendida apenas conceitualmente, mas principalmente como uma realidade empírica, que faz da religiosidade local uma realidade ativa. Nela não se procura estabelecer a fé, pois a relação que se tem com o mundo suprahumano não é concretizada como relação com Deus, mas com os santos, por meio dos quais os fiéis tiram proveitos, instrumentalizando a relação com o mundo celestial.

Há objetivos comuns nas práticas religiosas estruturadas pelo culto aos santos e as práticas mágicas, apesar de aspectos diferentes existentes em umas e outras. A religiosidade popular sempre associou sua relação com os santos para obter algum benefício, instrumentalizando essa relação e tornando-a um mecanismo ativo de vivência do sagrado e não de propiciador de alimentação da fé.

A crença no santo ocorre porque entre as duas partes se deu o estabelecimento do circuito da reciprocidade, que envolve um dar, um receber e um retribuir. Nessa tríplice dimensão da reciprocidade, o santo vincula-se ao fiel, ao mesmo tempo em que este se vincula ao santo, alimentando os mecanismos do dar, receber e retribuir, que não se fecha entre os dois, mas se abre para a comunidade em que se encontram inseridos e que dá legitimidade à relação estabelecida. Esse mesmo mecanismo de troca é recorrente nas práticas mágicas, apesar dos aspectos diferentes que aí se verificam, o cliente recorre ao feiticeiro/bruxo/mago, como intermediário, que articula a relação deste com as forças mágicas. Estas ao concretizarem os desejos do cliente requerem do mesmo o atendimento de suas demandas, que devem ser realizadas por meio dos mais diversos tipos de oferendas. A ruptura dessa relação se traduz em

infortúnios para o cliente, assim como a ruptura da relação do fiel com o santo desencadeia uma série de desgraças não apenas para o fiel, mas para a coletividade da qual faz parte.

Na antropologia, Mauss (1974) em seu esboço de uma teoria geral da Magia, Malinowski (1984) em sua discussão sobre ciência, magia e religião e Evans-Pritchard (1978) em seu estudo sobre a bruxaria entre os Azande, afirmam que as crenças e práticas mágicas operam de maneira coerente, sendo eficazes e adequadas a uma compreensão de mundo e de ação sobre ele, devido à presença de forças místicas nos atos mágicos. Dessa forma, creio poder fundamentar minha compreensão da existência de um princípio de semelhança entre religião e magia, expressada por meio do culto aos santos e pelas práticas e crenças mágicas, ambas eficazes na concretização dos objetivos das partes envolvidas na relação religiosa ou mágica. A instrumentalidade presente tanto nas práticas religiosas quanto nas práticas mágicas, constitui-se no elemento místico fundante dessa religiosidade ativa, como vivenciada em Matias Cardoso.

A vida ritual: a hibridação de culturas diferenciadas

A vida ritual matiense será vista por mim naquela perspectiva em que os rituais são atos de sociedade (Durkheim, 1996) onde cada sociedade ou grupo social celebrando seus eventos, enuncia o texto principal onde se expressa e se reproduz. Tambiah (1985), agrega a essa noção pilar da antropologia a análise lingüística de Austin (1997) e desenvolve uma concepção teórico-metodológica dos rituais que para ele são sempre momentos em que a sociedade analisada por meio de seus rituais pode, então ser compreendida. Por meio da estrutura externa dos eventos, os grupos humanos em festas enunciam sua realidade social, mas também reproduzem essa mesma realidade social. Nesse sentido, o foco da minha atenção nos rituais matienses será apreender o *logos* enunciado e o *modus operandi* por meio dos quais Matias Cardoso fala e se reproduz buscando reafirmar em seus momentos festivos, aquilo que considero ser o aspecto social, sua *abertura para o outro*. Construída pelo intermesclar de culturas diferenciadas que permeada na vida local, dá à identidade matiense sua singularidade e cuja dominância propicia compreender seu modo de vida e sua cosmovisão.

As Festas Juninas

Nas festas juninas de Matias Cardoso é perceptível a existência de elementos da cultura baiana e outros que são compartilhados pelos mineiros de uma forma geral. Mas há uma característica que não é encontrável em outras cidades de Minas Gerais, a não ser aquelas do norte de Minas. As festas juninas são ao mesmo tempo festas coletivas e festas familiares, quando se celebra o santo padroeiro de alguém da família, do santo homônimo ou do santo protetor da categoria social a ele vinculada.

No dia 13 de junho de 2001, dia de Santo Antônio foram acendidas fogueiras nas casas das pessoas homônimas ao santo ou que o mesmo era padroeiro da família. Durante toda a noite houve espocar de fogos de artifícios, principalmente foguetes que riscam o céu escuro com uma cauda que descreve no espaço um longo risco multicolorido ao mesmo tempo em que assobia até explodir no final do trajeto. A noite junina matiense dá a impressão de uma chuva interminável de meteoritos correndo no céu e de um apitão, pois muitos foguetes ao alçarem os ares assobiam pelo passar do vento em um pequeno tubo preso à sua cauda. A quantidade de riscos luminosos no céu, demonstra a quantidade de pessoas que nas portas das suas residências celebram o santo padroeiro.

O alimento distribuído durante as noites das fogueiras de Santo Antônio, São João e São Pedro, é todo ele baseado em mandioca e milho e faz a alegria da criançada que se farta com biscoitos, “brividades” (bolo feito de polvilho, rapadura e ovo), bolo de mandioca e canjica, além dos doces, principalmente os pés de moleque e a batida de Santo Antônio, um derivado da cana de açúcar feito quando da transformação da garapa em rapadura, antes que a calda chegue ao ponto da cristalização. Ela é então separada em um tacho e mexida até que pegue a consistência requerida. É comum, as jovens desejosas de se casarem realizarem pequenos ritos para forçarem o santo casamenteiro a viabilizar a tão sonhada união. Dentre eles, o mais recorrente em Matias Cardoso, consiste em pegar a imagem do santo, envolvê-la com a foto do pretendido, passar um cordão amarrando-os e deixar o santo, a noite inteira, de cabeça para baixo, dentro de uma lata. Depois ele é retirado e levado para dentro de casa, sendo guardado de cabeça para baixo até que o casamento pretendido se realize. Esse rito constitui-se um ato de magia simpática, por meio do qual, o santo estimula o casamento no rapaz pretendido, pois encontra-se amarrado a ele por meio de sua imagem fotográfica.

Na noite de São João, quase em quarenta por cento das residências⁵¹, havia festejos ao santo mais popular das festas juninas e o percentual não era maior porque filhos casados de uma mesma família iam para a casa de seus pais para “festarem” juntos. Muitas pessoas se deslocam em romaria para São João das Missões, distante cerca de trinta quilômetros da cidade e onde, desde o século XVIII se celebra sua festa. É costume local distribuir doces, pipocas e canjica para as pessoas que visitam uns aos outros nessa noite, além de se fazer o pau de sebo que faz a alegria das crianças na tentativa, muitas vezes vã, de conseguir pegar o dinheiro posto no topo do mastro. Bem como a colocação de um galho de árvore cheio de guloseimas que quando queima sua base cai ao chão e é assaltado pela criançada. Não há em nenhuma das festas a elevação do mastro, tão recorrente em outras localidades de Minas Gerais. Novamente o céu matiense se assemelha a uma chuva intensa de meteoritos e o som do apitaco ainda é maior, já que um número bem maior do que na noite do dia 13 festeja o santo, que é o mais celebrado dos três santos das festas juninas.

Na noite de São Pedro, além dos Pedros e das famílias que têm nele o seu santo padroeiro, as viúvas realizam seus festejos de devoção a ele, constitui-se sua reciprocidade pelo manutenção das almas de seus esposos no seu devido lugar. Creio poder fazer aqui uma interpretação que aproxima este santo, o chaveiro do céu, com o Exu, a entidade liminar entre mundos e planos extra e infrafísico. As fogueiras acesas nas portas das casas nessa noite informam que ali residem Pedros e viúvas, já que São Pedro é delas o protetor. Houve pouco espocar de fogos e de apitos sibilando na noite, devido à pequena quantidade de adeptos do santo chaveiro do céu.

Entre as festas de Santo Antônio e de São João, aconteceu na avenida Padre Antônio Thomaz uma festa de quadrilha realizada pelos alunos do segundo grau da Escola Estadual Dom Bosco, que enfeitaram a rua com bandeirolas e instalaram pequenos ranchos de palha onde foram vendidas comidas e bebidas típicas das festas juninas e outras bebidas alcóolicas. As festas de grupos na cidade são todas elas abertas à coletividade em geral, sem cobrança de ingressos. Vestidos como *capiaus*, categorização do sujeito rural na região e assemelhado ao *caipira* para os paulistas e mineiros do sul, rapazes e moças encenavam um sujeito treiteiro, misto de timidez e esperteza, nos seus galanteios uns aos outros enquanto dançam a quadrilha, marcada por uma professora que anuncia em francês os passos a serem executados.

⁵¹ Nas três noites principais de festas juninas passei de automóvel por todas as ruas da cidade e pude fazer um levantamento da quantidade de fogueiras existentes em toda a cidade.

No último dia do mês, após muita reclamação dos matienses para com a administração municipal que não realizara um festejo junino coletivo, a Secretaria de Esporte, Lazer e Turismo realiza uma rua de lazer, sendo que a programação deveria começar às quatorze horas, mas, pela pouca presença de pessoas, só teve início às vinte horas. Foi acesa uma grande fogueira com um galho de árvore cheio de guloseimas na proximidades de um pau de sebo que fez a festa da criança e dos adultos que o circundam para ver o sobe, escorrega e cai dos que tentam alcançar o dinheiro posto no topo do mastro. E também uma repetição da quadrilha dos alunos do segundo grau da escola estadual local, não contando, entretanto, com todos os participantes anteriores. Apesar de ser uma festa coletiva bancada pela administração municipal, não se conseguiu que a maioria da população se deslocasse para o local do evento, preferindo ficar em casa ou nos bares existentes na cidade.

Sendo rituais noturnos é possível considerar as festas como ritos de inversão na perspectiva de Van Gennep (1978). Para este autor, os ritos constituem-se mecanismos que propiciam marcar ou revelar determinados mecanismos da vida social, como a inversão de aspectos sociais inerentes ao viver social e ainda como ritos de agregação, em que indivíduos se vinculam a novos grupos, de dois ou mais grupos entre si. Em Matias Cardoso, esses rituais noturnos, ao mesmo tempo que agregam famílias e a coletividade, possibilita a inversão do ritmo social e das motivações da vida, opostos à atividade diurna e à condição do trabalho, pois neles homens, mulheres e crianças manifestam o prazer de viver sem estarem submetidos à ética do trabalho, mas abertos à concepção dionísica da vida, quando hipostasiam seus sentimentos coletivamente.

A Festa do Divino

A Festa do Divino replica em Matias Cardoso o padrão desta festa trazida de Portugal no período colonial e sua introdução nesta localidade perde-se nas brumas do tempo, constituindo-se uma festa que existe “desde o tempo quando aqui começou sua existência”. Esse sistema de festas é realizado anualmente no mês de setembro e, atualmente, já não atualiza os festejos do passado quando se articulava com as festas de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito, instaurando uma temporalidade festiva por toda uma quinzena. O desaparecimento das festividades dos santos negros, para os matienses, se deve ao desaparecimento das irmandades desses mesmos santos. Apenas a Irmandade do Divino

Espírito Santo continua atuante, tendo os membros das outras irmandades transferido sua afiliação para essa agremiação religiosa.

Nos estudos antropológicos sobre os festejos populares em honra do Divino Espírito Santo, tais eventos são também associados ao calendário agrícola (Zaluar: 1983), sendo considerados ritos de calendário ao serem realizados em época do ano no encerramento do cultivo de cereais. Originários da prática da religião católica em Portugal, tais festejos “sofreram muito poucas variações desde os dias em que se estabeleceu através de agentes eclesiásticos da coroa portuguesa” no Brasil, conforme Carlos Rodrigues Brandão (1985: 190). Este autor considera as festas do Divino, um prolongamento de rituais da Igreja Oficial, por se articularem práticas daí advindas como novenas, missas e procissões, passando pela esfera do religioso popular, por meio de agentes leigos do sagrado, até abarcar uma área de festividade profana, com os leilões e os bailes populares. Durante a sua realização duas dimensões da vida social se conjugam, por um lado, aquela eminentemente religiosa, ou seja, o *rezar* e por outro, vinculada ao profano que é o *festar*. A articulação entre as duas dimensões é realizada com leilões, que se apresenta como o “único elo entre os eventos profanos da Festa e sua área religiosa” (Brandão, 1985: 182).

Para esse autor, sobre uma matriz tradicional de coletivização da religiosidade, “a Festa do Espírito Santo expressa em cada um dos seus momentos de notação francamente religiosa o universo da crença e legitimação e a prática de uma religiosidade de sujeitos dominantes da sociedade” (1985: 193). Em seu estudo em Mossâmedes, cidade goiana, o autor informa existirem duas dinâmicas distintas nas festas do Divino realizadas ali, mas encontráveis em todas os festejos dedicados a essa deidade. De um lado, os rituais de exaltação da divindade e de legitimação da sociedade através do sagrado, expressando a religiosidade dominante, por meio de uma estrutura dominante de atuações, e por outro, a participação em rituais como forma de contrição e conformidade na busca de solução ou saldo de relações contratuais entre o santo e o fiel, conformadora de uma religiosidade das classes dominantes em suas atuações. Fundamentado nesta perspectiva é possível apresentar etnograficamente a Festa do Divino de Matias Cardoso.

As festividades dedicadas ao Espírito Santo acontecem pelas ruas da cidade e principalmente na igreja matriz e ocorrem em diversos momentos do dia, transformando o cotidiano da cidade. Com a proximidade do evento, a administração municipal, que tem no prefeito um membro da irmandade coordenadora da festa, inicia os preparativos para implementar na logradouros públicos, mas principalmente na Praça Cônego Maurício onde fica o templo

católico, os ares de festa. Todo a área da praça é varrida e capinada e em um de seus lados, comerciantes vindos de outras localidades erguem barracas para comercializarem as mais diversas mercadorias, notadamente roupas e bijuterias⁵². No dia do início da festa, na avenida Antônio Thomaz é erguido um palco a ser utilizado por um conjunto musical que animará as noites festivas. Além da igreja matriz e das ruas por onde percorre o cortejo conduzindo o imperador e onde ocorre o baile popular, as casas do festeiro/imperador e do mordomo, assim como a Casa de Pastoral da Criança – recém inaugurada pelo pároco local e construída com recursos da instituição alemã de ajuda ao Terceiro Mundo, Misereor -, constituem-se os locais onde a festa do Divino acontece.

O imperador do Divino, como “festeiro” é o principal personagem da festa, cabendo a ele, com a ajuda dos membros da irmandade, arrecadar contribuições da população, articular os grupos locais e a administração pública municipal para concretizar a realização da festividade de acordo com a tradição. Na hierarquia festiva, em seguida, vem por ordem de importância o mordomo, cargo do responsável pelo mastro a ser erguido em frente ao templo católico. Esses dois cargos são anualmente preenchidos por sorteio no rito de encerramento da festa. Os outros membros da irmandade colocam-se, por ordem de importância, acima apenas dos devotos e da população em geral. Há, por fim, o padre que é responsável pela confirmação do evento como um ritual católico e pela celebração das missas em que diversos pequenos ritos que estruturam a Festa do Divino acontecem. Em 2001, aproximadamente umas duzentas pessoas vieram de outras localidades para a festa do Divino. Há mascates, matienses ausentes, pessoas tradicionais de localidades vizinhas e moradores da zona rural do município. Principalmente os jovens aproveitam o calor e o rio São Francisco para se divertirem na praia formada pelo assoreamento do rio. Nela foram montadas quatro barracas que comercializam bebidas alcoólicas, guloseimas e refrigerantes.

Instaurando a festa propriamente dita, ao cair da tarde do dia vinte e dois de setembro de 2001, a Irmandade do Divino, saindo da casa do “mordomo”, com sete pessoas conduzem o mastro e a bandeira até a frente da igreja matriz que ao som de foguetes é erguido aos céus. No caminho para a casa do imperador do Divino, me dizem que “não se fazem mais festas como antigamente”, quando uma multidão acompanhava o mastro. Mas em 2001, afora os sete

⁵² Esses comerciantes percorrem uma grande área territorial participando das festas de cada comunidade, não apenas urbana, mas também rural, tanto no estado de Minas Gerais quanto no estado da Bahia. Conhecedores do calendário festivo de dezenas de comunidades, vivem exclusivamente para comercializar mercadorias durante as festas locais.

irmãos e dois gatos pingados como eu, um etnógrafo interessado nas tradições locais, e uma senhora cumprindo promessa, mais ninguém deu bola para o cortejo, todos que vieram para a festa encontravam-se na praia do rio São Francisco. Depois de chegar a casa do imperador, os membros da irmandade ficam à espera da saída do cortejo, enquanto aguardam a chegada de mais irmãos. Quando o cortejo sai, apenas quinze membros da irmandade formam o mesmo, acrescido de três senhoras devotas e dois fotógrafos. Por todo o percurso fogos de artifício espocam no ar, enquanto os proprietários de casas comerciais vão baixando a porta em sua passagem.

O cortejo do imperador inicia-se com um membro da irmandade conduzindo uma bandeira vermelha, tendo no centro uma pomba branca, ícone do divino Espírito Santo. Em seguida e ladeando a mesma, duas filas de irmãos, todos usam uma pequena capa vermelha sobre suas vestimentas. No centro dessas duas filas indianas seguem quatro irmãos que seguram as extremidades de quatro bastões tendo ao centro o imperador levando uma vela branca, do lado esquerdo um seu filho, também membro da irmandade conduz uma almofada e sobre ela uma coroa e pelo lado direito dois netos também, já, membros da irmandade e um outro irmão conduzindo o manto vermelho com uma pomba branca bordada. E após esse espaço delimitado como imperial, os outros irmãos e, além deles, as três senhoras devotas. Ao longo do percurso novos devotos vão aumentando o cortejo, assim como novos membros da irmandade que ao chegar à igreja matriz perfazem um total de dezoito membros.

O cortejo penetra a praça Cônego Maurício por seu lado mais baixo, à oeste, e se dirige para a igreja pela passarela existente em seu centro e que desemboca diretamente em frente à entrada do templo. Aí chegando, o cortejo pára esperando o início do rito de entrada, enquanto as pessoas que lotam a igreja vivenciam a expectativa da entrada do imperador e o início da missa. Da casa do festeiro até a porta de entrada do templo, o membro da irmandade escolhido no ano anterior como tal vivencia a investidura, de fato, de sua condição de imperador, mesmo que cercado por todos os objetos que simbolizam o cargo máximo da festa do Divino.

Um padre, visitante, e seus acólitos dirigem-se às dezenove horas para a porta de entrada do templo e dois degraus acima, recebem o cortejo imperial. A bandeira do Divino que até então postava-se em frente ao Imperador desloca-se para o lado e os quatro irmãos que conduziam os bastões delimitando o espaço imperial, desfazem o quadrado. Aquele que conduzia a almofada com a coroa, coloca a almofada no chão e o imperador se ajoelha. O padre recebe o manto das mãos do irmão e coloca-o sobre os ombros do imperador e em seguida coroa-o,

realizando-se assim um pequeno ritual de agregação, de simples membro da irmandade passa a representante terreno do Divino. Investido com os adereços que o fazem Imperador, Argemiro Souza Filho, seguindo o padre e seus acólitos adentra a igreja tomada por três centenas de pessoas, enquanto o coro litúrgico canta a música de Ivan Lins *Bandeira do Divino*. O cortejo dirige-se até o altar, onde deixam o imperador e a bandeira postados ao lado do altar e retorna para a nave central, onde seus integrantes ocupam bancos reservados para eles em frente à assembléia reunida. Segue-se uma missa cantada. Do lado de fora, aqueles que não puderam entrar para assistir a missa, devido a falta de espaço, assentam-se no muro que circunda a igreja e comentam sobre a pobreza da festa do Divino em 2001. O que mais se diz é como a festa já não é mais como antigamente e a previsão de seu fim para breve, já que a maioria da população não se interessa mais por essa tradição local.

Ao término da missa, a irmandade conduzindo o imperador já investido de seus símbolos de *prestígio* e *status*, retorna a sua casa. As pessoas que assistiram a missa e outros deslocam-se para o local do leilão, o Bar Dona Antônia, na confluência da praça com a avenida Padre Antônio Thomaz. Há uma pequena multidão, cerca de duas mil pessoas transitando nesse espaço, enquanto alguns participam do leilão realizado com as “esmolas” colhidas junto a população para custear a festa do Divino, outros bebem nos dois bares que se localizam em cada lado da referida avenida ou nas barraquinhas montadas ao longo da mesma. O leilão foi encerrado por volta de uma hora da madrugada. No bar onde ocorre o leilão há uma maior aglomeração de pessoas. Fechando o quarteirão, há um caminhão de som, transformado em palco para que a banda *Swing Manero* faça um show patrocinado pela prefeitura municipal. A cada duas músicas, os vocalistas da banda falam do prefeito e do que ele vem fazendo e que todos, rindo, dizem que ele não faz.

As pessoas que em sua grande maioria têm visto que a administração do mesmo é ineficiente, começam a se afastar do trio elétrico e tão logo o leilão termina, vão embora, restando uns poucos gatos pingados nos dois bares, por mais que os vocalistas da banda insistam para o povo ficar e dançar. Contratados pelo prefeito e fazendo a sua apologia, por desconhecerem a realidade política local e o descontentamento da maioria da população da cidade para com sua administração, perdem a oportunidade de serem respeitados em sua profissão e de fazer a festa que as pessoas ali reunidas esperam. Estas preferem dizer com sua ausência que a mistura de tradição e política não deve ser feita de qualquer forma e que há um descompasso entre o discurso e a prática política do prefeito atual.

No dia seguinte, por volta das cinco horas da manhã, foguetes espocam no céu e um caminhão de som percorre a cidade tocando músicas, essa alvorada festiva anuncia o dia mais importante para a cultura local. Nele ocorre o evento principal da festa do Divino que conecta passado e presente, apesar do futuro ser um grande enigma, já que todos insistem que preanunciam o fim da tradição. Por volta das nove horas da manhã, a irmandade realiza a partir da casa do imperador um cortejo conduzindo-o até a igreja. Nesse dia há um carro de som tocando músicas clássicas, principalmente a abertura do *Guarany* de Carlos Gomes. Há um maior número de membros da irmandade, cerca de trinta, todos vestidos com suas opas vermelhas, caminham conduzindo o imperador investido de seus símbolos de poder cultural e espiritual. As pessoas que não pertencem à irmandade procuram tocar na bandeira e no manto do imperador, como se nesse toque pudessem ser investidos do *mana*, não do imperador em si, mas das graças do Divino, que o imperador é seu veículo de manifestação.

Ao chegar à igreja, o pároco e seus acólitos recebem o cortejo, incensam à bandeira e ao imperador e, em seguida, adentra a igreja, sendo o cortejo encerrado pelo sacerdote e seu acólitos que formam seu séquito particular. Inicia-se uma missa solene com a participação de cerca de trezentas pessoas espremendo-se dentro do templo e cerca de outras duzentas do lado de fora. Ao término da missa, a maior parte das pessoas acompanham o cortejo da Irmandade que conduz o imperador à sua casa e uma pequena parcela permanece na igreja para a cerimônia de batizados. Neste ano foram acolhidos oficialmente à fé católica, sessenta e sete pessoas. Previstos para acontecer, como tradicionalmente ocorre, os casamentos foram deslocados para o decorrer da semana seguinte pelo pároco local, um padre alemão que no último dia do mês de setembro afasta-se da paróquia para residir no Rio de Janeiro. Matias Cardoso mais uma vez fica sem seu pároco, como vem acontecendo em sua trajetória histórica. Ao meio dia, na Casa de Pastoral da Criança há um almoço festivo para convidados. Dizem-me que antigamente esse evento do ritual era aberto à toda a população, mas com o fim do *tempo da fartura*, apenas convidados previamente selecionados dele participam, cerca de cento e cinquenta pessoas. Os comentários ouvidos durante todo o transcurso da festa do Divino em 2001 informam que aquela que foi considerada a “festividade maior de Matias Cardoso foi muito *fraca e pobre*”. O julgamento do valor da festa é dado a partir da quantidade de pessoas que dela participam e que é dependente da organização coordenada pelo imperador eleito com a função de realizar o evento. É necessário ressaltar que a festa pode ter tido o caráter de um *potlatch* no passado, em que cada sujeito investido de imperador, além de contar com o apoio

da população que ofertava “esmolas” para ajudar na realização da festa, necessitava disponibilizar seus recursos próprios ou familiares para disputar com os imperadores anteriores o prestígio pela realização de uma festa melhor que a anterior.

Entretanto, algumas dinâmicas externas têm influenciado na realização da festa. Cada vez mais, os membros da irmandade não vêem com bons olhos os gastos, que consideram excessivos, para a realização da festa, perdendo o seu caráter agonístico. O impedimento à maioria da população à comensalidade é uma demonstração dessa tendência. Isto demonstra que a Festa do Divino perde cada vez mais o seu valor simbólico como veículo de aferição de prestígio para a pessoa investida de imperador, daí o prenúncio de muitos para o seu desaparecimento. Há também a necessidade de se contar com o apoio da administração municipal, já que esse evento é uma festividade não apenas da Irmandade do Divino, mas da coletividade matiense. Mas, dado as formas como a política local é vivida na base do *para os amigos pão e para os adversários pau*, mesmo o atual prefeito sendo membro da agremiação responsável pela festividade, a administração impôs restrições à sua realização.

Ao final da tarde do último dia da Festa do Divino, novo cortejo da irmandade conduz o imperador até a igreja matriz e daí, em procissão com umas duzentas pessoas, dirige-se para a igreja de São Francisco de Assis, na periferia da cidade. Mais uma missa é oficiada e ao final é feita a eleição do novo festeiro, responsável pela festa de 2002. Em seguida o cortejo conduz o imperador, que se despede do cargo, até a casa do novo festeiro onde é deixada a bandeira que é recebida por aquele membro da irmandade escolhido pelo Divino para ser seu representante na festa vindoura. O eleito nesse ano encontra-se hospitalizado e não pode receber a bandeira, motivando comentários de que ele logo se restabelecerá, pelas graças do Divino, para poder organizar a festa do ano vindouro. Apesar das questões vinculadas à esfera material para a realização do evento, creio ser possível interpretar a crença na manutenção dos mecanismos da religiosidade ativa, que marca a relação entre deidades e fiéis, a instrumentalização dessa relação.

É possível interpretar a festa matiense dedicada ao Divino, como uma coletivização da religiosidade dos afortunados após a colheita dos cereais, como quer Brandão (1985). Entretanto, do ponto de vista do seu vínculo com as classes sociais é necessário procurar compreender a estrutura econômica do município. Em Matias Cardoso, o seu vínculo com a classe dominante local é claro, os membros da Irmandade do Divino são todos eles pessoas da

elite social e política, mas não da elite econômica, já que houve o deslocamento do controle da produção agro-pecuária municipal das mãos de nativos para as de proprietários externos, ausentes da localidade. É possível entender que esse deslocamento do poder econômico das mãos dos nativos e chegantes da elite local para as mãos de forasteiros ausentes da vida local, engendrou o enfraquecimento e o empobrecimento do evento, enunciados constantemente pela população em festa. As disputas entre membros da elite política, que se reflete no seio da irmandade, tem inviabilizado a realização do ritual, em seu aspecto econômico, como um festejo da religiosidade dos afortunados, condição que só será revertida se a administração municipal, embebido da matriz tradicional desse evento, passar a assumi-la economicamente e, enquanto principal festa religiosa local, alçá-la à condição de manifestação pública tradicional integrada ao calendário oficial do município e realizada com o apoio do erário público local.

A abertura para o outro: o hibridismo e a inovação como valores culturais

Mostrar as diversas possibilidades para compreender a *abertura para o outro*, como o aspecto da cosmovisão matiense passível de articular etnograficamente as dimensões da realidade social, foi a tarefa que me impus ao longo deste capítulo. Vendo-o como um *fato social total* propício a levar ao leitor a nossa interpretação de Matias Cardoso, procurei articular a história local com as relações vivenciadas no campo social, racial, político e religioso. Entretanto, a abertura para o outro não se apresenta como uma categoria nativa e nem se constitui um discurso articulado em torno de uma única categoria, como no discurso marianense da *Tradição*. Essa é uma categoria que foi se esboçando em minha mente à medida em que fui realizando o trabalho de campo e analisando os dados que ia acumulando, mas que só foi plenamente apreendida no processo de construção da narrativa etnográfica.

Há conceitos e práticas nativas que possibilitam utilizar tal categoria como o nó que articula em vários níveis a vida social matiense, como a necessidade de *conquista do mundo*, a honorabilidade conferida pela migração sazonal, a ascendência do *chegante*, sua própria classificação e o casamento preferencial com alguém que vindo de fora do mundo matiense, nele é inserido mas que permanece como tal. Em diversos momentos desse capítulo tenho utilizado sinônimos para a *abertura para o outro*, tais como *tolerância*, *valorização da inovação*, *atitude com relação à diferença* e *valorização da diversidade*, todos eles de alguma forma aglutinam-se em torno dessa categoria criada aqui, para parafrasear o “estar aqui” de Geertz (1998). Subjaz a tal noção, a

compreensão de que ela se constitui um valor e um discurso socialmente construído, apesar de como tal não ser enunciado em uma única categoria nativa.

Assim como o discurso da *Tradição Mariana*, a *abertura para o outro*, é interpretado por meio da argumentação dumontiana de que elas se constituem como uma idéia-valor. Compreendê-las como um ângulo de visão exterior, que mesmo sendo engendrada nas sociedades em estudo, possibilita o colocar-se numa perspectiva que permite uma visão global do meio social focalizado. Esse o sentido de ter tomado esses dois aspectos da vida social marianense e matiense, respectivamente, como *fato social total* organizador da narrativa etnográfica. Mas quero ir além. Em ambas as noções, construída discursivamente ou não, encontra-se presente “um sistema de idéias e valores que tem curso num dado meio social”, como desenvolvido na perspectiva de ideologia na visão de Dumont (1993: 20). Isto não quer dizer, por outro lado, que as sociedades onde tais idéias-valores foram engendradas sejam tradicionais ou inovadoras. Muito antes pelo contrário, há aspectos da ideologia marianense que são vivenciados em Matias Cardoso e vice-versa. Mas em uma há uma ideologia tradicionalista e em outra uma ideologia inovacionista, cada uma hegemônica em uma das cidades.

No caso de Matias Cardoso, evidenciou-se que algumas dimensões internas a cada uma dessas relações escapam à valorização da inovação que possibilita o hibridismo cultural vivenciado na trajetória política dessa sociedade. Principalmente no tocante aos rituais e à organização das relações políticas que atualizam eventos e práticas sociais gestadas em outros tempos e que refletem um certo anacronismo, mas que, em outras dimensões, se adequam aos tempos vividos na contemporaneidade social. Neles, a população local enuncia a necessidade de mudanças que tornem plausíveis a penetração de inovações nas próprias relações sociais e políticas para que se ajustem processualmente aos novos tempos. Mas isto não quer dizer que os membros da irmandade consigam compreender a crítica social posta pelos matienses no julgamento, principalmente, das festas e do modo como se caminha para a cisão da rede de relações municipais, instaurando o faccionalismo no seio de uma sociedade que se vê como uma grande família.

A incongruência entre a inovação como valor cultural e o anacronismo de certas práticas sociais explicitam a existência de um paradoxo no cerne mesmo do modo de vida e da cosmovisão matiense, muitas vezes resolvido pela obliteração de uma das dinâmicas que se chocam. Na discussão da concepção de tempo em Matias Cardoso foi possível compreender, por meio da categoria nativa do *encantamento*, o apagamento de uma dessas dinâmicas, lançando

para o futuro a “idade do ouro”, que replicaria os tempos iniciais de fundação da localidade. Isto porém não se basta aí, a atualização da festividade dos abastados, hoje empobrecidos, nos festejos do Divino e a organização da vida política consoante ao coronelismo, fenômeno engendrado nos estertores do Império e nos primórdios da República, que ainda é atuante, se renovam em alguns aspectos devido às transformações ocorridas na ordem política nacional que interpenetra a vida social local.

A manutenção de uma grande maioria da população deslocada para fora dos benefícios da cidadania tem propiciado a manutenção da reciprocidade entre políticos e eleitores, por meio da troca de favores e voto. Os avanços conseguidos no nível nacional no tocante à gestão dos bens públicos é uma realidade bastante distante do universo matiense, apesar da penetração de diversas dinâmicas relacionais externas na vida local, em suas dimensões econômica, política, cultural e social. A emergência de relações políticas baseada na ética política, como propugnado por alguns partidos brasileiros, em Matias Cardoso é uma perspectiva distanciada do universo político local. O jogo político aí se faz acima das leis e das regras estabelecidas por vincular sujeitos que se organizam em redes de relações sociais que permeiam o cotidiano de cada um, conferindo-lhe uma posição na sociedade e que é fundante do modo de viver a política localmente. Mas, ao fim e ao cabo, apesar do paradoxo colocado no modo de vida e da cosmovisão matiense pela obliteração de uma das dinâmicas vivenciadas, essas dimensões encontram-se consoantes com seu *ethos* e seu *eidós*, complexificando a realidade social hibridizada, em permanente transformação.

Retornemos à compreensão desenvolvida por Louis Dumont da ideologia do individualismo como valor presente nas sociedades modernas, sem que necessariamente elas organizem os diversos níveis de sua realidade social a partir do indivíduo como valor⁵³. Para ele, as idéias estão em conformidade com a ordem do mundo e para percebê-las é necessário considerar a idéia-valor dominante que organiza o todo ideológico numa configuração hierárquica em níveis. Creio que esta foi a perspectiva adotada por mim nos capítulos em que narro etnograficamente o modo de vida e a cosmovisão de Mariana e de Matias Carodoso. Há uma razão fundamental para assim ter processado, pois “o acento no interior de toda e qualquer

⁵³ Roberto da Matta (1991), aborda a questão da cidadania como um valor subjacente à ideologia do individualismo na sociedade brasileira, considerada pelos teóricos sociais como uma sociedade hierarquizada. No Brasil, a legislação é construída tendo como parâmetro dos direitos individuais, mas a ordem social se organiza hierarquicamente, havendo uma discrepância entre a ideologia que norteia a legislação e a prática social vivenciada.

cultura sobre os níveis hierarquizados que cada uma apresenta, ou seja, ênfase nos valores como essenciais” (1991: 18), torna plausível apreender a diferença e estabelecer a comparação, que é o objetivo mais importante ao tomar as duas cidades como meu *locus* de estudo para interpretar a englobamento e a exclusão dos norte mineiros em Minas Gerais.

As representações sociais: o nós e o outro em Matias Cardoso

Na microregião em que se encontra situada, Matias Cardoso é representada por meio da seguinte quadra poética, uma das formas populares mais usuais de expressão, muitas vezes sendo base para composições musicais, ou simplesmente recitada para interpretar alegoricamente, acontecimentos pessoais ou coletivos, críticas sociais, apologias de pessoas, lugares e eventos. É por meio de quadras enunciadas discursivamente que a realidade social representada é passível ser compreendida e interpretada.

“Matias Cardoso, cidade de grandes encantos,
jegue para todo lado, negro para todo canto”.

A linguagem alegórica utilizada por autores anônimos para definir a categorização do matiense, articula diversos sentidos ao mesmo tempo que informa estereótipos negativos imputados à cidade e a sua população. Creio ser por meio da construção desses atributos que a sociedade microregional faz sua crítica social ao lugar simbólico ocupado pelo antigo arraial de Nossa Senhora da Conceição dos Morrinhos e atual cidade de Matias Cardoso. Se por um lado, seus encantos constituem-se o patrimônio colonial - igreja jesuítica, sobrados e casarões – que atesta ter sido ela a *primus inter paris*, onde a “sociedade sanfranciscana começou a ter nas suas pitorescas margens o Fiat Lux do novo mundo, com apreciável exportação de gêneros alimentícios, gado vaccum, cavalos, suínos, lanígeros, que davam movimento, vida e nome ao grande rio, chamado rio dos currais” (Prefeitura de Manga, s/d: 3). Por outro lado, o enunciado remete à afirmação recorrente de sua idade do ouro a ser instaurada, quando houver a quebra de um encantamento que paira sobre seus destinos, como discutimos anteriormente. Sua condição de primeira entre os outros arraiais fundados pelos membros da bandeira de Mathias Cardoso de Almeida que viabiliza o processo de povoamento regional, não diz respeito apenas a ser o ponto a partir do qual ocorre a ocupação às margens do rio São Francisco, mas também a sua condição de centro polarizador da economia dos *currais da Bahia*, nas décadas finais dos anos 1600 e iniciais dos anos 1700.

Nos dois versos da quadra alegórica, constrói-se uma visão de Matias Cardoso como um local onde as fronteiras entre o mundo humano e o mundo animal são tão débeis, que não é possível separá-las, já que estão em todo canto e por todo lado. Ao mesmo tempo, creio ser possível interpretar, que por meio de crítica irônica, procura-se desvalorizar sua condição de primeira entre iguais. É sabido que o termo jegue, não se refere apenas aos asininos, mas tem um sentido pejorativo de sujeito estúpido, ignorante e teimoso. Termo que vinculado à enunciação seguinte, a referência aos negros, reforça pejorativamente o lugar inferior na hierarquia dos valores regionais enunciados. Ao representar identitariamente a cidade e sua população por meio desses atributos com duplos sentidos, microregionalmente desconstrói-se o seu lugar simbólico, fazendo uma inversão entre as localidades.

Essa representação negativa dos matienses e de sua cidade é reforçada também pela enunciação da localidade como a *cidade dos preguiçosos*. Há uma interpretação vinculada ao passado e outra a ética de trabalho vivenciada. Na primeira versão, informa-se o abandono da cidade pelos fundadores da localidade, quando da desarticulação do comércio interregional, sobem o rio em ajoujos, deixando para trás os escravos, sem o vigor físico necessário para conduzir rio acima suas embarcações. E a segunda expressa uma ética de trabalho voltada menos para o lucro e mais para o próprio homem, como naquela perspectiva discutida por Weber (1996) no seu trabalho sobre a ética protestante e o espírito do capitalismo. Anteriormente discuti as relações de trabalho entre os trabalhadores rurais e fazendeiros localizados no norte de Minas e com fazendeiros de outras regiões, quando se afirma que “fingem que trabalham porque os fazendeiros fingem que pagam”. Mas é possível também interpretar a ética de trabalho matiense naquela perspectiva discutida por Antônio Cândido sobre o modo de vida caipira em São Paulo, ocorrendo a articulação de necessidades sociais e vitais para a reprodução do indivíduo e da sociedade organizados pela estabilização das relações do grupo com o meio, vinculados “a uma vida social de tipo fechado, com base na economia de subsistência” (1964: 19). Apesar do vínculo da economia local com a economia globalizada, as práticas dos matienses no tocante ao trabalho ainda alicerçam-se numa ética de trabalho tradicional.

Há, ainda, duas representações sociais, construídas internamente, que enuncia Matias Cardoso, vinculando-a a sua trajetória histórica. Chamada de *cidade dos esquecimentos*, busca-se expressar a sua exclusão e discriminação pelos governos, cujas políticas públicas pouco fizeram para mudar sua condição econômica, apesar de sua primazia entre seus pares. Apenas em meados

do século XX, há a quebra da sua exclusão das benesses estatais, com a implantação de projeto de irrigação em ampla área do município. Entretanto, a maioria dos beneficiados com áreas para agricultura modernizada são empresários e colonos de outras localidades, restando à população local colocar-se no mercado de trabalho aberto pelos investimentos governamentais como mão-de-obra barata. Mas tal representação apresenta também uma crítica aos governos municipais, quando ainda vinculada a Manga, assim como aos governos estadual e federal, principalmente no tocante ao seu patrimônio colonial. A igreja matriz, vista por Burton (1977) como um *delumbrum mirae magnitudinis*, e que é considerada o bem mais precioso que a sociedade matiense possui, foi tombada pelo Instituto do Patrimônio Histórico Nacional nos anos 1950. Diferentemente das igrejas barrocas da região aurífera que recebem periodicamente recursos públicos para serem preservadas, os governos jamais desenvolveram por eles mesmos qualquer gestão no sentido de restaurar os desgastes que o tempo tenha provocado em sua estrutura. Se a única igreja de estilo jesuítico em Minas Gerais mantêm-se intacta e utilizada cotidianamente deve-se à agência populacional que historicamente a preserva, seja por meio de desenvolvimento de atividades que arrecadem dinheiro para a realização das obras necessárias ou por pressão continuada junto aos organismos de estado, já que o IPHAN atualmente não permite interferência no prédio sem sua aprovação e fiscalização, sem contudo liberar nenhum recurso.

Ao enunciar Matias Cardoso como a *cidade dos esquecimentos*, os matienses realizam uma denúncia social que enfatiza a ausência de seus fatos do passado na historiografia mineira. A grande maioria dos livros de história encontrados no município são aqueles escritos para a formação estudantil definidos pelo órgão estadual de educação. Neles, as informações do passado de Minas Gerais estão centralizadas nos eventos ocorridos na região aurífera, sendo o passado pastoril obliterado e o lugar central da localidade nessa formação histórica torna-se desconhecido para os mineiros. A produção de “esquecimentos” é para Bhabha uma arbitrariedade violenta no estabelecimento dos escritos da nação, pois subtrai do seu passado significações para constituir o começo da sua narrativa. Em sua argumentação “ser obrigado a esquecer não é uma questão de memória histórica; é a construção de um discurso sobre a sociedade que *desempenha* a totalização problemática da vontade nacional” (1998: 226, grifos no original). E essa vontade nacional é produzida, no campo da construção de identidades coletivas, pelos atores políticos cujo “poder sobre o grupo que se trata de trazer à existência enquanto grupo é, a um tempo, um poder de fazer o grupo impondo-lhe princípios de visão e

de divisão comuns, portanto, uma visão única de sua identidade, e uma visão idêntica da sua unidade” (Bourdieu, 1998: 117).

Mas, a sociedade matiense, vivendo às margens dessa visão única de identidade e de unidade, coloca-se numa posição que erode o discurso único de identidade e de unidade, ao enunciar-se como *a cidade dos esquecimentos*. Recusa-se a esquecer seu passado, sua identidade e sua especificidade no conjunto das localidades mineiras e baianeras, emergindo desde as poeiras dos documentos não manuseados e guardados em arquivos mineiros, paulistas, baianos, pernambucanos, portugueses e jesuítas para fazer sua crítica à razão nacional, construtora de identidades unificadas pelo esquecimento de significações locais. Essa representação enuncia discursivamente sobretudo que é pela preservação de sua memória, oral e patrimonial, que Matias Cardoso luta para não se esquecer, já que seu passado é visto como parte de processos históricos nacionais, estaduais e regionais, mas particularizados aí por suas especificidades. Assim, ante os escritos que construíram visões do Brasil, de Minas Gerais e do sertão mineiro, os matienses contrapõe sua memória coletiva como forma de construir sua identidade e dar-se a compreender.

E, finalmente, a enunciação de Matias Cardoso como *a cidade da promessa*. Por meio dessa representação o matiense constrói o discurso de uma idade do ouro por vir, como já discutimos anteriormente, reconstruindo o seu lugar, não apenas simbólico, mas de fato frente as outras localidades de sua circunscrição regional. Ao quebrar o encantamento que paira sobre sua realidade social, pela agência dos próprios matienses articulados com aqueles que se transferem para a cidade, uma nova etapa do desenvolvimento local será engendrada e gestada. Enquanto os nativos oferecem as potencialidades locais – projeto de irrigação, posição ribeirinha e patrimônio colonial – os forasteiros são vistos como atores econômicos que utilizam as oportunidades vinculadas aos recursos locais existentes, potencializando-os. No pensamento social matiense, não será apenas um ou outro que quebrará tal encantamento, mas a conjugação de esforços de ambos os agentes sociais que tornará propício seu construir-se, de fato, como a cidade da promessa.

As representações matienses da região das minas gerais

Na cosmovisão matiense, a região das minas gerais, onde se organizou a sociedade mineradora e o aparelhamento metropolitano de controle da produção aurífera, é representada em duas

acepções, uma vinculada à identidade coletiva e outra vinculada à sociedade. A representação identitária informa o mineiro das minas gerais como o mineiro mineiro, ou para usar a representação marianense, mineiro da gema, sendo os indivíduos sujeitos fechados, desconfiados, persistentes, mas também ambiciosos e exibidos. Qualidades e defeitos que fazem das pessoas dessa região os *mineiros típicamente mineiros*. Por traz dessa representação há a enunciação da hierarquização das identidades regionais existentes em Minas Gerais e que o lugar de cada uma é vinculado às articulações que as regiões têm com o poder central estadual e federal. Ao compreender a identidade do sujeito mineiro da região aurífera dentro desta perspectiva hierarquizadora, os matienses expressam a consciência da centralidade dessa região no conjunto identitário estadual. Vê-la como o *coração de Minas* ou como *lugar precioso* é informar, além de sua posição central, a valorização de suas especificidades regionais.

Diante dos sentidos que constroem o mineiro como tipicamente mineiro e a região aurífera como o coração de Minas, o matiense constrói uma outra representação para olhar a si mesmo e representar-se, ou seja, a região das minas como um espelho. Ao assim fazê-lo, não quer apenas ver refletida a imagem das cidades auríferas, mas quer, sobretudo, compreender porque Matias Cardoso, apesar de possuir qualidades semelhantes, por seu vínculo ao passado, não possuir o mesmo lugar simbólico das cidades dessa região. É no confronto da realidade das cidades auríferas com a realidade local que a representação *cidade dos esquecimentos* é construída. Mas não apenas da realidade de cada uma das cidades, mas sobretudo do lugar simbólico que ocupam frente ao conjunto das localidades e regiões existentes em Minas Gerais.

Outra vertente de representações informada pelos estudantes e pelos informantes é vinculada não mais à identidade coletiva e a sua posição simbólica, mas à sociedade em si mesma, ao vê-la como a *região do ouro e da história*. Também informam que a riqueza das minas gerais foi construída a partir da pobreza do povo, submetido à escravidão. O vínculo entre ouro e escravidão, no pensamento matiense cria para a sociedade aurífera uma realidade social de exploração, tanto humana, quanto social. Se, por um lado, a produção aurífera foi realizada sob o signo da degradação dos africanos submetidos à condição de instrumentos de produção dos seus senhores, ela também constitui-se o signo da subordinação do Brasil à metrópole portuguesa. Posição subordinada no passado que é atualizada no presente, já que as riquezas nacionais foram e são utilizadas não para gerar o bem estar da população nacional, mas para locupletar as burras da coroa portuguesa no passado e ampliar a acumulação de capital internacional no presente. Mas o matiense, também enuncia na representação da região aurífera

por sua riqueza e por sua história, a atuação da metrópole para o controle do comércio de abastecimento das populações dedicadas à mineração.

Ao, assim, fazê-lo, engendra o processo de isolamento local e regional e conduz o arraial de Morrinhos e os *currais da Bahia* que despontavam no cenário colonial por seu potencial econômico gerador de riqueza econômica, à estagnação e ao afastamento das benesses sociais. Apesar de sua riqueza inicial e do prestígio alcançado pelo seu fundador, o bandeirante Mathias Cardoso de Almeida, a localidade no período colonial teve o seu desenvolvimento obstaculizado pela administração metropolitana sediada em Ouro Preto que não lhe permitiu ser alçada à condição de vila. Condição dada à pouco expressiva localidade de Vila Risonha, hoje cidade de São Romão, cuja posição era propícia à administração colonial exercer algum tipo de controle sobre a produção regional. Nas categorizações que fazem da região colonial mineradora, os matienses informam, ainda, o poder homogeneizador da administração metropolitana, por suas cidades serem urbanamente semelhantes, sem muita variação. Como se conhecer uma permitisse conhecer todas as demais.

Interessante ressaltar que, de alguma forma, os matienses enunciam as minas gerais, informando a contrastividade entre sua sociedade e a sociedade mineradora. E a condição contrastiva não apenas expressa a riqueza de uma e a pobreza da outra, mas, também, a produção de uma como central, valorizada e exitosa por sua vinculação com o poder colonial, imperial e estadual, e da outra como marginal, esquecida e não desenvolvida por encontrar-se distanciada da sede desses mesmos poderes. De certa forma, as leituras marianenses e matienses das condições econômicas, culturais e simbólicas de suas cidades confluem para o entendimento da construção de uma antinomia entre elas, articulada pelo afastamento ou proximidade do aparelho de Estado e da presença dos membros de uma ou outra localidade nos quadros estatais.

Nas representações matiense emergem a interpretação da existência de hierarquia estabelecida entre a região mineradora e a região pastoril dos *currais da Bahia*. Enquanto à primeira foi construída como superior, à sociedade da qual fazem parte vêm construída como inferior. Nesse cenário discursivo, reafirmam a compreensão de que Minas Gerais ao ser enunciada como fundada no ouro, aponta para as cidades da zona de exploração aurífera todas as luzes que iluminam o imaginário e o pensamento social mineiro. Obliterando o papel da sociedade pastoril nos tempos de fundação da sociedade mineira. Nessa cena, o baiano, na visão dos matienses, desaparece nas bordas do cenário onde se desenrola a trajetória histórica vivida em

Minas Gerais. É mero ator figurante, daqueles sem muita importância, a obsequiar os atores principais que foram erigidos à posição de construtores da história mineira.

O outro no pensamento social matiense

A concepção matiense do outro não é desvelável apenas pela noção de *abertura para o outro*, a partir da qual, como um fato social total, realizei esta narrativa etnográfica. É possível apreendê-la pela representação da localidade como uma *cidade de promessa*, como discutido acima e por uma das categorias com que o não nativo é adjetivado: *chegante*. Desde que não seja um ladrão, o sujeito que não nasceu em Matias Cardoso, é tratado com respeito e com uma imensa tolerância por parte dos matienses, que o categoriza como *chegante* ou *forasteiro*. Enquanto o primeiro informa o estrangeiro que aí fixa residência estabelecendo vínculos duradouros com os nativos, o outro refere-se às pessoas que, apenas passam, sem contudo estabelecer laços permanentes ou que, mesmo mantendo algum tipo de relacionamento, residem fora do território municipal. Essa dupla categorização do outro significa o estabelecimento distinto de relações permanente, temporárias ou fulgazes, mas não de acolhimentos distintos. A ancestralidade de lugar tão pertinentes na definição da concepção do nós e do outro, como em Mariana, aqui não é definidora de papéis sociais para aqueles enredados nas tramas relacionais que estruturam a organização social local.

Atualizo a interpretação de Matias Cardoso que fiz no início dessa narrativa tratando dessa mesma questão, onde informei que para a sociedade matiense o encontro do nativo com o estrangeiro que chega para ficar ou transitoriamente, é sempre um evento marcante no cotidiano ou na trajetória histórica matiense. Tal lugar é dependente da ação a ser desenvolvida por quem chega de acordo com o seu *status* e *prestígio* no mundo externo. Tais atributos são também passíveis de serem conquistados pelo nativo que migra temporariamente e que no seu retorno passa a ser investido de um valor antes não possuído por ele. Informei, ainda, sobre o intermesclar de culturas e de mundos que dá ao *ethos* e *eidos* matiense um caráter de *hibridação* à sua cultura, que enuncia sua condição de situar-se às margens da sociedade mineira, onde mundos e tempos históricos se amalgamam formando um sistema simbólico em que a *abertura para o outro* é o aspecto cuja dominância na vida social e cultural dessa sociedade em fronteira permite intermesclar tantas realidades díspares.

Sendo uma sociedade em fronteira, Matias Cardoso, por isso mesmo, tem na construção de sua realidade social uma tensão constante entre os dois pólos identitários e classificatórios diferenciados dos seus habitantes ou dos indivíduos que mantêm relações sociais, econômicas e políticas com a sociedade local. O trânsito ininterrupto de pessoas, que chegam e que partem, mas também de informações culturais diferenciadas, propiciada por sua condição de liminaridade, faz da sociedade matiense, enquanto uma individualidade, uma sociedade aberta para o que vem, sejam indivíduos ou ações sociais instauradas por aqueles que nela passam a intervir em sua realidade. É sua condição de liminaridade, também, que permite compreender a interpenetração de temporalidades históricas diferenciadas perceptíveis no padrão arquitetônico de suas construções e na hibridação de seus sistemas simbólicos. Esse constante recebimento do outro permite compreender, ainda, a *abertura para o outro* ser o aspecto cuja dominância permeia todas as dimensões da vida social matiense, constituindo-se o *fato social total* que ilumina a totalidade da cultura aí vivida. Como *personae liminar*, a sociedade que constroi em Matias Cardoso a sua realidade social, vive a condição de estar aberta para que o processo de estar entre dois pólos classificatórios, identitários e múltiplas culturas seja sempre uma construção. Na qual são re-elaborados novos padrões sociais e culturais que penetram em sua cosmovisão, levando à instauração de um modo de vida, também pautado pela *abertura para o outro*.

As pessoas que chegam em Matias Cardoso, seja para fixar residência ou para realizar alguma atividade por pequenos períodos do tempo, os *chegantes* ou os *forasteiros*, percebem que as relações de sociabilidade estabelecidas pelos matienses são tão envolventes que “é muito agradável viver aqui, pois todos são por demais solícitos, prestativos, fazendo com que me sinta em casa, como se eu estivesse morando aqui por vários tempos”, como me disse uma religiosa recentemente transferida para a cidade. Ou como um técnico de empresa estatal que vê a sociedade matiense como uma “terra onde você vê que é alguém que soma para a construção do município, não apenas por ser técnico agrícola, porque vejo essa característica de valorização dos que chegam para todos aqueles que aqui vêm morar ou passam para trabalhar. Pois é uma relação de abertura do pessoal daqui para como o outro que chega. Aqui há oportunidades e abertura”. E, na visão de alguns rapazes que se hospedaram na mesma pensão onde estive instalado, que vieram para participar da festa de quadrilha que aconteceu no meio da rua. “Moço, eu não conhecia Matias Cardoso, aqui eu fiquei tão feliz, fui tão bem

recebido que vou voltar pelo menos uma vez por mês para passar um final de semana. O povo daqui é muito aberto para você”.

Além dessas três visões descritas acima, a legitimidade do *outro* pode ser compreendida pelas seguintes situações. Disse anteriormente que apenas os ladrões não são pessoas gratas em Matias Cardoso, como pode ser demonstrado nesse ditado, paradigmático do discurso nativo sobre essa categoria social, “a notícia do ladrão chega antes mesmo que ele vire a curva de chegada da cidade e, então, a gente se prepara para não recebê-lo”. E para o não recebimento do ladrão se necessário recorre-se ao poder de São Cipriano para que ele apenas passe pela cidade ou impõe-se pela força a sua partida. Diferentemente do ladrão, andarilhos que chegam são bem acolhidos, desde que não façam nada que fira a rotina cotidiana da sociedade matiense. A presença de andarilhos foi uma constante, enquanto estive fazendo o meu trabalho de campo, vi serem alimentados em bares e restaurantes, pagando apenas vinte ou cinquenta centavos por alimentos que custavam mais de um real, assim como receberem o café da manhã na porta de residências e mesmo dormirem nos alpendres de alguma casa, sem que fossem importunados. Durante cerca de quatro dias, dois andarilhos, um rapaz e um senhor, estiveram circulando pela cidade, até que beberam muita pinga e começaram a ameaçar a livre circulação das pessoas. Numa noite, o senhor bastante bêbado estava na praça caminhando na direção das mulheres e assediando-as. Elas passaram a entrar em casas que estivessem em seus percursos para se afastar do sujeito.

Como a polícia local não é muito eficiente na visão dos nativos, o destacamento policial é formado por um sargento, um cabo e um soldado, a rotina teria que ser restaurada por sanções usualmente utilizadas em situações assemelhadas, que se pautam pela violência extremada. Mas, apesar do desconforto, todos procuravam não maltratá-los, até que um deles atacou uma senhora e mordeu-lhe os seios, fato que mudou completamente a relação dos matienses para com os dois. Para não recorrerem à ação punitiva local, exigiram a ação da polícia que, depois de dar-lhes um corretivo, forçou a saída dos dois do convívio social matiense. Um deles voltou tempos depois e foi recebido sem nenhuma reprimenda pública.

Há um gerente de fazenda que morou algum tempo em Matias Cardoso, tendo sido transferido para a cidade de São Francisco, cerca de trezentos quilômetros rio acima. Sua convivência com os matienses foi tão prazerosa que ele sempre retorna à cidade, quando consegue alguns dias de folga na empresa rural em que trabalha. Chegando à cidade, hospeda-se numa pensão e passa dois ou três dias convivendo com os matienses, assistindo aos jogos de futebol no

campo municipal e às partidas de baralho que são jogadas em plena rua, além de outros encontros privados no interior das residências. Frequenta os botecos da cidade e, junto com pessoas que convida para sua mesa, farta-se de comer e beber. Disse-me que “em Matias Cardoso eu me sinto junto das pessoas que melhor me trataram em toda a minha vida, fazendo de mim um sujeito querido e feliz”.

Essas situações desvelam a concepção matiense do *outro*, daquele que lhe é alteridade, positivamente complementar, como *chegante* ou como *forasteiro*, desenvolvida no imaginário social dessa sociedade. O outro, ao chegar à cidade é considerado um forasteiro, mas ao fixar residência transforma-se categorialmente em um *chegante*, permanecendo enquanto tal por toda a sua vida, sem jamais ser considerado um *nativo*. O que demonstra ser o outro uma alteridade positivamente complementar para o sujeito matiense. Há atributos colados ao outro que chega, temporária ou permanentemente, que são vistos como necessários para que a sociedade matiense concretize sua condição de promessa, transformando o seu futuro na idade do ouro que virá. O conhecimento do mundo externo e mesmo a posse de um saber, considerados em termos de prestígio superior ao saber local, possibilita a ascendência do *chegante* frente ao *nativo*, pois ele pode possuir os dois principais atributos que fazem com que o estrangeiro seja um indivíduo a ser bem acolhido nessa sociedade liminar. Mesmo não sendo um igual, o outro que chega é alguém que soma na construção da realidade social de Matias Cardoso, que será efetivada pela ação, ombro a ombro de *nativos* e *chegantes*.

Creio ser possível interpretar que a noção do outro em Matias Cardoso é construída a partir de uma visão relativista das qualidades matienses e das qualidades não originárias nessa sociedade. As duas categorias que nomeiam o estrangeiro, informam por um lado proximidade e por outro distanciamento, como discutido por Simmel (1983) ao tratar do estrangeiro. Há que considerar, sobretudo, que o outro sendo uma alteridade, é alguém ao mesmo tempo complementar ao *nativo* e dele distinto, sem contudo ocorrer o estabelecimento de descontinuidades entre um e outro. Na complementariedade do nós e do outro, tanto o sentido de um quanto do outro tem seu valor em termos relacionais, organizando-se de forma simétrica, ao haver alguma forma de identificação com o outro, ou assimétrica, ao instaurar no espaço relacional uma hierarquização dos pólos.

E na relação instituída entre o nós e o outro, a negação da identidade do oposto ocorre em dois planos, segundo Todorov (1982) no plano da existência, por meio de práticas assimilacionistas, ou no plano do valor, através do qual, estabelece-se linha demarcatória entre

os dois pólos relacionais, fazendo emergir práticas segregacionistas. Subjacente a esses dois planos, as práticas vivenciadas estabelecem-se por um aproximar-se, recorrendo-se à assimilação, que requer abraçar valores do outro para que se possa identificar-se com ele e impor-lhe a imagem do nós. Por outro lado, também se estabelece pelo distanciar-se, através de mecanismos de segregação. Aqui, o outro tem sua identidade reconhecida, ao ser percebido como um igual, o que torna plausível práticas de neutralidade de um ou outro pólo – submissão de uma das partes à outra em duplo movimento - ou de indiferença, quando se conhece ou se ignora a identidade do outro.

Em Matias Cardoso, a complementariedade que vincula o nativo e o estrangeiro, seja *forasteiro* ou *chegante*, impossibilita a instauração do englobamento de um pelo outro, mantendo a relação estabelecida distante de qualquer hierarquização. Retornando à discussão de Todorov (1982) que situa a problemática da relação identidade e alteridade em três eixos, axiológico, praxiológico e epistêmico, é possível interpretar no modo de vida e na cosmovisão matiense, que o outro, por ser complementar, é julgado um igual, identificando-o ao próprio nós. É a partir do valor semelhante entre o nós e o outro que as práticas sociais vivenciadas no encontro do nativo e do estrangeiro mais os aproximam que os distanciam, mesmo havendo distanciamentos relacionais. Mas o dado primeiro é a busca constante do querer conhecer o que mesmo distanciado é complementar. A afirmação da legitimidade do outro, no plano da existência, requer estabelecer vínculos que articulem *nativos*, *chegantes* e *forasteiros* instauradores de transformações recorrentes na realidade social matiense.

No pensamento social local, se se constrói significações para o estrangeiro, também se constrói significações para o próprio matiense quando correlacionado àqueles que em Minas Gerais, ao estabelecerem a identidade estadual, deslocaram a sociedade pastoril, da qual Matias Cardoso é parte, para as margens social e identitária. Ao instaurar o englobamento das identidades regionais subsumidas na identidade mineira, impôs-se a todas elas a sua imagem legitimada, instituindo um contínuo hierárquico desde o nós, até à alteridade completa, a quem se atribuiu todos os defeitos negados em si mesmos.

Marc Augé, discutindo o sentido dos outros afirma que à alteridade, construída como estrangeira, são projetados os fantasmas da própria sociedade, no nosso caso, a pobreza, a violência e a poluição da imagem mineira. É das regiões de exterioridade do nós que, para o autor, podem surgir o acontecimento, “a guerra ou a violência que pode estar na origem de novas fórmulas políticas e que acarreta por sua vez uma recomposição do espaço” (1999: 138).

A negação do nós, constitui-se, sem sombra de dúvida, uma das maiores violências que o outro pode instaurar relacionalmente. Deriva daí o aparecimento do horror ao outro, que para Kristeva (1982) conduz ao distanciar-se por temê-lo, mas não a ignorá-lo. É das margens sociais, culturais e representacionais que o sujeito vivendo em situação de fronteira, assume as categorizações negativas de si como sua representação, indexando à sua face (Goffman, 1995) aqueles elementos que sejam propícios à abjeção. Nesse sentido, a imagem e o ideal de “nós” do grupo no centro do poder simbólico, instituidor de categorizações hierarquizadas, é atacada pelo grupo posto às margens, pois interdependentemente não compartilha do reservatório de lembranças comuns e nem das mesmas normas de identificação, originando aí a sua rejeição e estigmatização.

CAPÍTULO IV

LUGARES DE MEMÓRIA EM MINAS

GERAIS: A HEGEMONIA MINEIRA E

A SUBALTERNIDADE BAIANEIRA

Existem lugares onde as populações fixam momentos e processos da trajetória histórica de suas sociedades, cujos sentidos apontam para a existência de nexos dessas trajetórias com as suas identidades coletivas. Tais lugares de memória, assim como informam especificidades identitárias, também podem ser utilizados para conformar o imaginário social, em cuja elaboração as sociedades definem-se e definem suas alteridades, assim como organizam seu passado, presente e futuro. A eficácia da conformação do imaginário social é dependente da existência de “uma comunidade de imaginação ou comunidade de sentido” (Baczko, 1984: 54). Neste capítulo trato da identidade mineira e da identidade baiana, a partir de lugares que suas memórias constituíram como marcos que indicam diversidade entre a consciência social mineira e a consciência social baiana.

Uma questão sempre se coloca para quem tem Minas Gerais como objeto de reflexão, principalmente para aqueles que procuram entender os fenômenos identitários de natureza coletiva. Qual seja, o papel que os mineiros dão aos acontecimentos do passado que, alçados muitas vezes ao patamar mítico, informam sua realidade social que é representada como uma “entidade tão vasta, feita de celebridade e lucidez, de cordilheira e História” (Guimarães Rosa, 1978: 217). Ou como nos diz uma outra importante voz local, falando da onipresença do passado interpretado a partir do presente: “é impossível esquecer o elemento histórico, que se insinua traiçoeiramente em toda conversa, leitura, mirada, até mesmo nos momentos de gozo estético mais desabalado” (Andrade, 1977: 774). Não há, pois, para este estudo antropológico como fugir de tratar da história mineira.

Na antropologia, Claude Lévi-Strauss compreende a história como interpretação, como sistema de representação do presente, pensada e construída pelos historiadores (1996), enquanto George Marcus e Michael Fischer (1986), vêem o passado de cada sociedade como uma questão presente nelas da forma mais vívida possível e não como uma relíquia idealizada dos tempos pretéritos. Marcus (1991) argumenta que esse vívido presente não é definido somente pela narrativa histórica, mas também pela memória coletiva, cuja agência vincula a história com a formação das identidades grupais. Como o passado é continuamente construído pela memória no presente, é por meio dela que os grupos se reconhecem e atualizam permanentemente suas identidades. Se a historicidade se organiza em dois momentos distintos, um passado irrecuperável e uma voz que firma contemporaneamente a ideologia e a idéia desse presente, seu estudo também cabe ao etnógrafo e os lugares de memória se constituem em objetos de observação privilegiados. A partir desta abordagem, cabe perguntar

quais são os acontecimentos que, elevados a lugares de memória, constróem os diversos sentidos da mineiridade e da baianeiridade.

A opção feita para trabalhar a história de Minas Gerais por meio de alguns de seus lugares de memória se deve à intenção de ir além dos discursos historiográficos, ética e esteticamente determinados pelo lugar de onde o historiador, como um articulador dos tempos da narrativa, fala. O cruzamento da história com a memória revela a possibilidade de poder apreender outras vozes ainda não legitimadas, vozes que enunciam sentidos distintos das identidades construídas e constitutivas da hierarquização das identidades regionais. Recorrer ao estudo de lugares onde as memórias coletivas mineira e baiana cristalizaram acontecimentos de suas trajetórias, permite explicitar as consciências de pertencimentos, por um lado mais imediatos e por outro, mais solidificados das identidades regionais que compõem o mosaico identitário mineiro. E permite dar a tonalidade antropológica nessa longa empreitada que venho realizando para compreender o processo de hierarquização das identidades mineira e baiana. Qual o tom? Aquele de que a história é um dado, uma voz, um informante que permite penetrar no ponto de vista local e apreender por meio do texto elaborado em nome da sociedade, a enunciação das construções simbólicas. A partir desta perspectiva, os lugares de memória, entendidos como passados presentificados simbolicamente, adquirem relevância para compreender a construção das identidades mineira e baiana.

O conceito *lugar de memória* foi desenvolvido por um grupo de historiadores franceses que, coordenado por Pierre Nora (1997), desenvolveu inovações teórico-metodológicas para trabalhar o fato histórico. Em *Formação das Almas*, José Murilo de Carvalho (1990) faz uma leitura da memória inscrita em monumentos e pinturas para examinar as correntes políticas em confronto e a hegemonia do pensamento positivista, quando da fundação da República no Brasil. O procedimento de Carvalho aproxima-se ao empregado pelo referido grupo francês para inventariar os lugares onde a memória nacional francesa se encontra efetivamente encarnada. Nos dois casos, os pesquisadores focalizaram lugares (objetos e idéias) representativos da tradição, que em virtude de serem reconhecidos como próprios pelos respectivos coletivos sociais podem ser tratados como símbolos da memória, da nação e das relações vivenciadas. Este procedimento permite realizar uma exploração seletiva da herança do coletivo social que encontra sua mais genuína justificação não na verdade dos fatos, mas nas emoções que a identificação com seus símbolos podem despertar.

O *lugar de memória* é definido por Nora como “toda unidade significativa da ordem material ou ideal, onde a vontade dos homens ou o trabalho do tempo transformou-a em elemento simbólico do patrimônio memorial de uma comunidade qualquer” (1997: 2226, V. 2). Composto por duas ordens de realidade, uma tangível e outra puramente simbólica e portadora de história, cabe ao estudioso apreender o que esses objetos físicos e simbólicos, vistos como lugares de memória, têm em comum. Para tanto, é preciso conhecer o que lhes dá unidade. É necessário procurar desmontar o mecanismo subjacente a essas unidades significativas, estabelecer os estratos, distinguir os sedimentos, isolar o nó duro, pois o que conta não é a identificação do objeto, mas a manifestação do que ele é para a memória da sociedade. Há que se considerar, observa Nora (id. 38, V. 1) que a “razão fundamental de um lugar de memória é suspender os tempos, bloquear o trabalho do esquecimento, fixar um estado de coisas, imortalizar a morte, materializar o imaterial por encerrar o máximo de sentidos em um mínimo de signos” inspiradores de paixão.

Na atualidade, quando identidades hegemônicas e politicamente agregativas perdem legitimidade e enfrentam resistências fortes e decididas, o estudo dos “lugares de memória” adquire grande relevância devido a que sua conceituação articula dois movimentos: um deles puramente historiográfico – de retorno reflexivo da história sobre si mesma – e o outro propriamente histórico de fragmentação das tradições de memória coletivizada em virtude da afirmação de memórias individualizadas. Vinda do exterior, a memória social é interiorizada em cada um como uma sujeição privada, transformando-se em memória privada e dando à lei da lembrança um intenso poder de coerção interna (id: 34, V. 1).

Esse deslizamento no campo da memória tem feito obrigatória a redefinição de identidades grupais que visam revitalizar as histórias próprias. Assim, o dever de memória faz de qualquer um o historiador de si – intelectuais ou não, acadêmicos ou não – e constrange os membros das etnias e minorias sociais emergentes, “a experimentar a necessidade de partir em busca de sua própria constituição, de retornar a suas origens” (id: 32, V. 1). Por essa coerção interior, cada sujeito social é obrigado a lembrar e a recuperar do seu pertencimento, o princípio e o secreto de sua identidade. Ao fazê-lo assim, engaja-se por inteiro, pois entre “menos a memória é real coletivamente, mais ela tem a necessidade de homens particulares que se fazem em si mesmos homens-memória” (id: 34, V. 1). Nesse sentido, a memória social interiorizada pelos norte mineiros, apresenta-se como uma sujeição privada que coersitiva obriga a cada norte mineiro a ouvir suavoz interna que lhe diz “você deve ser norte mineiro”, ou de outra

forma”é necessário ser norte mineiro. O norte de Minas sempre se revelou aos mineiros e, contemporaneamente, amplifica sua voz para falar aos brasileiros de sua regionalidade própria, ao se revelar assim, a unidade do pensamento social brasileiro se fragmenta e decorrente deste aparecimento os norte mineiros começam a assombrar, pois sua identidade coletiva emerge com força e enunciada com orgulho. Por meio de sua memória social, os norte mineiros começam a falar de sua especificidade e nada nem ninguém conseguirá fazê-los calarem a voz regional.

Identidades que construíram sua hegemonia por meio da incorporação hierarquizada de variados grupos com histórias próprias a uma ampla unidade política, como é o caso de Minas Gerais, passam por processo de fragmentação dos discursos e das narrativas unívocas que as tornaram possíveis. A França, segundo Nora, que se construiu como nação subsumindo na *francesidade* sentidos de pertencimentos diferenciados, mostra-se múltipla ao ser estudada por meio dos lugares de memória que revelam outras consciências de pertencimento. O autor nota que uma das particularidades da França é justamente “que Nação e França pudessem parecer sinônimos e aparecer numa mesma abordagem unitária” e que a mudança de objeto de estudo, da França para os lugares de memória, tem a virtude de permitir distingui-las, bem como explorar as diversas consciências de pertencimento subsumidas nessa abordagem unitária (id: 2227, V. 2).

Quando escrita a partir dos lugares de memória, a história da França aparece para o autor como uma unidade dos objetos físicos e dos objetos simbólicos manifestada na existência de uma comunidade histórica e de uma nação que, embora jurídica e territorialmente constituída, existe principalmente enquanto “uma organização simbólica de grupo humano” (id: 578, V. 1). Esta organização propiciou o desenvolvimento de um sentimento de fraternidade por congregar em torno de um destino comum e de um sentimento de identidade enunciado por meio de seu nacionalismo. Essa dupla característica – comunidade histórica e organização simbólica - apresenta-se como princípio constituinte do lugar de memória, uma entidade que compreende objetos de uma comunidade histórica e desdobramentos simbólicos que exprimem um elemento essencial e significativo da memória nacional. Dessa forma, esperamos que, ao trabalhar com a noção de “lugar de memória”, possa apreender aquele elemento interno que transforma objetos físicos e objetos simbólicos em metáforas da identidade de um povo, e que enunciam, por meio desses mesmos objetos, sua consciência identitária.

Por serem objeto material e desdobramento simbólico, os lugares de memória constituem-se lugares “nos três sentidos da palavra - material, simbólico e funcional - mas simultaneamente em níveis diversos” (Nora, id: 37, V. 1). Estes três aspectos, entretanto, não se dão separadamente. Eles coexistem sempre no interior do campo, onde podem ocorrer todas as distribuições possíveis e todas as classificações que se impõem, quer seja o assento colocado sobre o aspecto material ou sobre a dominante funcional que, de modo passageiro, conserva uma experiência intransmissível ou uma razão de ser da ordem pedagógica. Ou, ainda, sobre o aspecto simbólico que se constitui como o coração vivo da memória. Para além desses aspectos, há um jogo da memória e da história, uma interação desses dois fatores que se abrem à sobredeterminação recíproca. Pelo princípio de duplo pertencimento do lugar de memória, o jogo entre memória e história opera uma hierarquia, uma delimitação de seu campo e um repertório de escalas na multiplicidade indefinida dos lugares vistos como metáforas da identidade de um povo.

Para Nora, os lugares de memória não são os referentes da realidade, pois a referência se encontra neles mesmos. Sua constituição é decorrente dessa condição de ser sua própria referência, sendo, “signos que não repercutem coisa alguma, signos em estado puro. Não que eles careçam de conteúdo, que não tenham presença física nem história; bem ao contrário. Mas que os lugares de memória *estão sempre* e por isso, precisamente, escapam à história [...] Nesse sentido, o lugar de memória é um lugar duplo; um lugar de excesso fechado sobre si mesmo, fechado sobre sua identidade e reunido sobre seu nome, mas constantemente aberto para o entendimento de suas significações” (id: 42-43, V. 1). Assim sendo, os lugares de memória podem ser vistos numa concepção estreita e restritiva, focalizando o olhar sobre memoriais verdadeiros e aparentes ou numa concepção ampla e extensiva quando se procura esquadrihar e desvelar os blocos massivos das representações e das mitologias identitárias. A significação simbólica e o conteúdo de memória que cada objeto elevado a lugar de memória possui, possibilitam compreendê-los como integrantes da comunidade histórica e da organização simbólica que os cultivam, como metáfora de sua identidade e de sua consciência identitária.

Nosso estudo de lugares de memória selecionados em Mariana e Matias Cardoso buscou desvendar o que lhes dá unidade para, a partir daí, indagar se a identidade mineira expressa uma única comunidade histórica e uma única organização simbólica em Minas Gerais ou se os discursos e as narrativas unívocas que a tornaram possível, fragmentam-se perante

organizações simbólicas que fixam sentidos de pertencimento e sentimentos de solidariedade distintos.

Os lugares – humano, físico, pedagógico e ritual - selecionados como lugares de memória em Mariana e Matias Cardoso, foram definidos a partir da visão dos habitantes das duas cidades, quando destacaram a importância do bandeirante Mathias Cardoso e da Praça Minas Gerais. O livro de história utilizado por professores em cada cidade não é propriamente um lugar de memória, mas um meio para relevar os lugares de memória e, por tanto, de grande utilidade para o pesquisador em busca de conhecimento sobre os sentidos de pertencimento local, regional e estadual.

E por fim, as festas consideradas mais importantes num e noutra lugar: em Mariana, a celebração do aniversário de sua fundação em 16 de julho, data transformada no *Dia de Minas* e em Matias Cardoso, as celebrações de casamento. Há outros objetos e fatos que também se constituem em lugares de memória nas duas cidades, mas como o exame desses lugares é um recurso metodológico para explicar a construção das duas identidades e não o objeto de estudo, julguei prudente selecionar apenas aqueles que são mais significativos para esse propósito. Os lugares selecionados são suficientes para interpretar o que lhes dá unidade e apreender os sentidos que enunciam enquanto nexos de organizações simbólicas de grupos humanos, bem como as consciências de pertencimento de cada sujeito social vinculados a esses lugares de memória.

Importante salientar que poderia tomar a territorialidade negra da Jaíba como um lugar de memória em Matias Cardoso, mas não o faço porque ela não se constitui como tal, apesar de poder vir a ser. Os negros jaibanos e sua realidade histórica não foram construídos como alteridade pela sociedade matiense, não sendo por isso englobados. Mas, como afirmei e como evidenciei com o exemplo do jogador do time de futebol São Caetano e com o aparecimento de comunidades quilombolas do Rio das Rãs, de Brejos dos Crioulos e d'os Gurutubanos, os negros jaibanos situados no território matiense podem recorrer à historiografia e à memória oral de cada localidade para constituir-se como lugar de memória local, matiense, regional e mesmo nacional. A valorização do outro permiti-nos afirmar que a emergência dos negros jaibanos na interioridade da vida social local poderá ser um aspecto a mais a diversificar a imagem dessa sociedade em fronteira.

A mineiridade, o mito e a ideologia da identidade mineira.

Apreender as especificidades dos lugares de memória de Mariana e Matias Cardoso requer considerar a mineiridade, ou seja, aquilo que subsumindo os sentidos de pertencimento diferenciados das diversas regiões culturais mineiras, lhes dá unidade. O marco teórico utilizado para compreender, a partir dos lugares de memória, as consciências de pertencimento de marianenses e matienses propicia afirmar que a organização simbólica mineira e Minas Gerais, vistos como sinônimos e abordados unitariamente, são distintos. O embricamento entre os dois oblitera suas especificidades e alicerça o chamado “enigma de Minas”, que esconde a contradição implícita do uno perpassado pela multiplicidade e expõe a dor das lembranças que escorrem ao olhar a terra natal⁵⁴.

Não se pretende aqui examinar a mineiridade *per se*, um tema recorrente no pensamento social mineiro e brasileiro e de cuja bibliografia constam produções apaixonadas e elogiosas, como também análises críticas. Busca-se apenas destacar algumas das abordagens da mineiridade que melhor exprimem a existência dessa identidade hegemônica e politicamente agregativa.

A mineiridade é compreendida como sendo “a qualidade ou condição do mineiro”. Consuelo Albergaria afirma que essa condição não se define, mas se desvela “através do exame das situações em que se mostra, das ações que suscita, das reações que provoca, sem perder de vista a gênese de sua formação” (1997: 682). A mesma autora situa o berço da mineiridade na região central do estado, data-a a partir do século XVIII e afirma que sua organização se dá na e pela linguagem. Para a autora, entender a mineiridade é considerar a “herança étnica e a contingência histórica, que plantou nas montanhas exauridas um povo singular assinalado por uma conjunção de sinais caracterizadores (...) uma sociedade defensiva e fechada, com valores próprios, conservadores e reacionários, cujos traços principais são a desconfiança, o isolamento e o zelo na manutenção dos costumes, num tradicionalismo extemporâneo e paradoxal” (id. 684-685).

A circunscrição da mineiridade à região central de Minas Gerais, ou seja na área de exploração aurífera, é compartilhada, no ensaio em que faz sua caracterização, por Sylvio de Vasconcellos. Para ele, a mineiridade constitui-se a “especificidade de uma região brasileira, contida nos precisos limites da ocupação humana condicionada pelo ouro, não ampliada às fronteiras do território que se chamou Minas Gerais (1968: 7). E o que de mais peculiar sobressai na

especificidade desse povo, é conciliar contradições, pois “são muitas as raízes que alimentam essa complexa cultura. Não poderiam medrar isoladas ou paralelas. Em feixes se amarram para que só o tronco se erga, pujante, do chão, unificado e forte. Somando sempre, jamais dividindo, as Minas antecipam o Brasil em sua contextura definitiva” (id. 155), ou seja aquela que faz o propriamente brasileiro, a capacidade de síntese dos contrários.

Ao estudar o imaginário mineiro na vida política e cultural do Brasil, Maria Arminda do Nascimento Arruda também situa a construção da mineiridade desde o Século XVIII até meados do Século XX, quando escritores mineiros a elevam ao patamar mitológico. Para ela, “a mineiridade, no decurso da apropriação, seguiria uma trajetória autônoma *vis-à-vis* das matrizes sociais, adquirindo cunho ideológico particular, ao encontrar-se deslocada do lastro social que a gerou” (1999: 15, grifos no original). Esse deslizamento é fruto do mesclar de gêneros discursivos em falas políticas, em livros de memórias e em obras literárias, engendrando um fenômeno que possui características de mito. Para a autora, o mito “retém apenas algumas dimensões da realidade e despreza aquelas que poderiam introduzir ruídos estridentes, dilaceradores da sua harmonia” (id. 22). Nesse sentido, podemos entender a indignação de um dos construtores dessa mitologia, o memorialista Pedro Nava em *Baú de Ossos* (1983) diante de tentativa de separação do norte do estado. Em seu posicionamento, expressa a mineiridade como ideologia que não subsume os sentimentos de pertencimento de todos os mineiros, constituindo-se um *status* e não uma ontologia ou uma mitologia compartilhada por todos e, assim, dilacerando a harmonia mineira. Da mesma forma, João Guimarães Rosa compreende o mineiro, visto por ele como um sujeito determinado por uma atmosfera que transforma a todos os indivíduos vivendo no território político mineiro, em “um homem em estado minasgerais” (1978: 219). A universalidade dessa atmosfera alicerça-se, portanto, na necessidade de formação de uma consciência que seja compartilhada por todos, ao subsumirem seus sentimentos de pertencimento regional à ideologia que a todos irmana como mineiros.

A mineiridade, de qualidade ou condição do mineiro, foi alçada ao patamar de mito, mas a sua eficácia encontra-se circunscrita a determinadas regiões internas do território estadual. E o estudo dos lugares de memória marianenses e matienses evidencia a inclusão e exclusão de uns e de outros no universo desse mito, que os seus construtores pretendiam universal. Enquanto

⁵⁴ No livro *Sentimento do Mundo*, Andrade (1977) enuncia em duas poesias o *ethos* enigmático mineiro, a dor do passado que constrange, mas escorre em lembranças da terra natal.

ideologia do englobamento do contrário, a mitologia da mineiridade esgarça-se no imaginário das consciências dos sujeitos, vivendo na fronteira dessa sociedade estadual.

O bandeirante na memória matiense e na historiografia brasileira

Abro a discussão dos lugares de memória da cidade de Matias Cardoso com um personagem importante para a sua história, o bandeirante paulista Mathias Cardoso de Almeida⁵⁵. Assim o faço para privilegiar o propriamente humano, apreender em sua trajetória de vida, enquanto foi vivida, aquilo que legou como propício a cristalizar, no universo simbólico matiense em particular e no universo simbólico baiano de uma forma geral; aquele sentimento de identidade que, ao se recriar, confirma a diferença em relação aos mineiros. Há que destacar que Mathias Cardoso de Almeida, enquanto lugar de memória, não é apenas o indivíduo, mas o sujeito situado e relacionado com os integrantes da bandeira que liderava e que, em seu conjunto, são o símbolo da linhagem fundante das gerações de matienses. Há que destacar também que a singular ascendência dessa comunidade histórica enuncia, por meio de sua organização simbólica, sua exclusão da mineiridade.

O bandeirismo apresenta-se no pensamento social brasileiro como evento fundante de nossa nacionalidade, pois os homens que participaram da bandeira possibilitaram agregar ao território colonial aquele que se apresenta como nosso território nacional. Mas não é apenas na formação de nossa territorialidade que os bandeirantes atuaram eficazmente para construir nossa nacionalidade, instituíram caminhos que favoreceram o tráfego entre as diversas partes da colônia integrando as sociedades regionais formadoras do país, assim como, legaram ao brasileiro a perspectiva expropriadora, como discutido por Aragão (2000) que articulada com a perspectiva sedentária nordestina possibilitaram a construção do Brasil em suas especificidades. Dentre as muitas bandeiras que percorreram o território colonial, a bandeira de Mathias Cardoso de Almeida foi responsável pela ocupação do curso médio do rio São Francisco e pela fundação dos chamados *currais da Bahia*, hoje, norte de Minas. Singular em sua trajetória é a articulação do seu grupo com os baianos que expandiam a sociedade baiana para as margens do mesmo rio (Capistrano de Abreu, 2000: 150 e passim). Essa articulação entre paulistas e baianos propiciou instituir a especificidade regional do norte de Minas como uma sociedade de

⁵⁵ Para não confundir a compreensão do leitor, utilizarei a grafia *Mathias Cardoso* para mencionar o bandeirante paulista e a grafia *Matias Cardoso* – sem o h depois do t – como referência à cidade.

fronteira, sempre dirigida e orientada para o outro para o conagraamento com os grupos sociais que aí existiam ou que posteriormente chegaram e se fixaram no território norte mineiro.

Há na cidade de Matias Cardoso uma visão sobre o bandeirante paulista, de mesmo nome, um pouco diferenciada daquela construída pela historiografia brasileira e que, alimentada pela memória oral, vem sendo transmitida entre as gerações de matienses. Não se percebe nessas duas visões tendências excludentes, o que nos possibilita compreendê-las como complementares na elaboração desse personagem. A articulação de memória social e historiográfica tem se mostrado frutífera para a apreensão de processos e momentos sociais, pois possibilita conjugar duas versões ou interpretações sobre os acontecimentos do passado.

O uso de fatos documentados para construir a narrativa, não isenta a historiografia de subjetividade, no sentido de oferecer um conjunto de versões informadas e conformadas pelo contexto da época, pelo lugar social do autor do texto e pelo pretexto, a partir do qual os documentos legados para o futuro foram realizados. As evidências discursivas não se encontram necessariamente relacionadas à realidade que se procura explicar, como afirmado por Myra Jehlen (1993: 692). Além do que, ela é resultante do diálogo entre dois ou mais modos de focalizar os eventos passados, constitutivos de uma narrativa. A memória social por sua vez, conforme afirma Nora, “é a via que está em evolução permanente, aberta à dialética da lembrança e da amnésia... um fenômeno sempre atual, um laço real ao presente eterno... A memória não se acomoda com os detalhes que a conformam; ela se nutre de lembranças leves, encaixadas umas nas outras, globais ou flutuantes, particulares ou simbólicas, sensíveis a todas as transferências, aos filtros, censuras ou projeções” (id. 25).

Há dois aspectos relacionados entre si que emergem na concatenação de memória e história, o primeiro diz respeito aos detentores da memória e da história. Percebida em sua riqueza no encontro antropológico entre ocidentais e os povos chamados então de primitivos, a memória, enquanto noção e enquanto método de apreensão do saber e do passado desses povos, parece permanentemente vinculada aos povos sem escrita. A história por sua vez se desenvolveu, enquanto ciência, nos povos onde a escrita era constituinte de seu modo de vida e que propiciou legar para o futuro esse mesmo modo de vida, informado por meio de crônicas e narrativas dos eventos acontecidos em seus processos sociais. O segundo aspecto relacionado entre memória e história, diz respeito à tendência de se criar um escalonamento dos povos:

coloca-se como superiores aqueles vistos como construtores de história pela presença da documentação escrita de eventos que tenham se processado na trajetória desses povos e inferiores aqueles povos e culturas onde o passado se dá a conhecer pela memória oral, coletivamente transmitida entre as gerações.

A par dessa compreensão quero enfatizar que a articulação não hierarquizada da memória matiense com a historiografia brasileira fez-se necessária para poder apreender o fato bandeirante mais amplamente do que a opção que uma ou outra dessas vias possibilitaria. Conjugando as duas vias de acesso à trajetória do homem Mathias Cardoso de Almeida, melhor se compreende os processos e momentos vividos por esse bandeirante paulista e ilumina os escuros dessa mesma trajetória presente em uma ou outra fonte de acesso às narrativas que informam sua vida.

O olhar no espelho da memória

Ligado pela memória oral à fundação do antigo povoado de Morrinhos e à construção da igreja desde sua chegada, Mathias Cardoso de Almeida teria vindo de Porto Seguro trazendo um grupo de negros, em companhia de outros brancos, todos eles portugueses. Instalou-se primeiramente na margem esquerda do rio Verde Grande, mas a área onde começou a ser implantado o *arraial de Mathias Cardoso* foi inundada por uma cheia desse rio, levando-o a transferir a construção do mesmo para outro lugar às margens do rio São Francisco. Novamente uma enorme cheia invadiu o *arraial do meio* em construção. Conversando com membros de seu grupo, alguns disseram: “o que nós vamos fazer?” Outros disseram: “agora que a gente não pode mais ficar lá em baixo e nós estamos aqui em cima (proximidade de três pequenas elevações de rochas calcárias – os morrinhos) e como nós estamos tirando pedra e cal daqui e fazendo tijolos aqui, vamos ficar por aqui mesmo”. O *arraial* e sua igreja foram construídos próximos aos morrinhos, lugar onde se encontram desde o período de fundação da atual cidade e que serviu do topônimo ao *arraial* nascente, o *Arraial de Morrinhos*. Seu Francisco Cardoso, narrando a história dos princípios da cidade também informa que “o grupo que chegou de Porto Seguro começou a construir essa igreja daqui e quem terminou sua construção foi um parente meu, dos antigos, Januário Cardoso”.

Mas a história dos princípios da atual cidade de Matias Cardoso, se contada por outros moradores, informa que quem a fundou e iniciou a construção da igreja foi o Mestre de

Campo Mathias Cardoso de Almeida. Este, por três momentos distintos, deu início à construção do arraial e da igreja secular aí existente, mas as cheias do rio Verde Grande e do rio São Francisco lhe impediam a complementação da empreitada. Enquanto que na historiografia, Diogo de Vasconcelos (1900), Urbino Viana (1935), Affonso de Taunay (1948) e Brasiliano Braz (1977) informam que o *arraial de Mathias Cardoso* não coincide com o *arraial de Morrinhos*. Este teria sido fundado e construído inicialmente por Januário Cardoso, assim como a sua igreja. Para Salomão de Vasconcellos (1944) e Simeão Ribeiro Pires (1979) há coincidência com a narrativa enunciada pela memória oral dos matienses. Não tenho intenção de esclarecer esse imbróglio, apenas quero mostrar que as duas interpretações, cada uma dentro do que lhe é peculiar, apontam para o mesmo lugar de memória, quando este é entendido não como o indivíduo Mathias Cardoso, mas como a linhagem de matienses que ele fundou.

Tão logo se viu que a nova posição do arraial estava imune a inundações, deu-se início a sua construção e da igreja, efetivada sob as ordens de Mathias Cardoso de Almeida, que também mandou erguer um enorme muro de pedras com aproximadamente quatro metros de altura e cujos fragmentos ainda eram encontrados por volta dos anos 1960. Todo o trabalho foi realizado com mão-de-obra de pretos e de caboclos aprisionados em seus confrontos com o grupo bandeirante em suas andanças pelas matas da região⁵⁶. E também pelo aprisionamento daqueles que se aventurassem a percorrer o rio São Francisco, descendo ou subindo de canoa e que vistos, ao longe, do posto de observação em cima de um dos morrinhos, possibilitava acionar um grupo armado para aprisioná-los. Quando os pretos e caboclos escravizados não estavam mais produzindo aquilo que deles se esperava, eram jogados vivos numa das lagoas existentes dentro da área delimitada pelo muro de pedras e cujo nome, *lagoa das piranhas*, informa metaforicamente a crueldade por trás da morte desses infelizes.

Ao mesmo tempo, Mathias Cardoso mandou cavar vários túneis que possibilitariam a fuga em caso de ataque. Se pegos de surpresa dentro do próprio arraial, havia um túnel que ligava a casa principal à igreja. Esta foi construída numa concepção que conjugava sua função religiosa com a de um forte, nela há diversos seteiros⁵⁷, propícios à sua defesa. A igreja era o último bastião a cair para que os moradores de Morrinhos fossem vencidos. E mesmo se vencidos, havia um segundo túnel que passando por baixo do rio São Francisco até uma colina aí existente,

⁵⁶ No gramática sócio-cultural matiense, preto indica os negros escravizados e caboclo se refere a indígenas.

possibilitava a fuga para o outro lado do mesmo rio. E, finalmente, um terceiro túnel que unia o arraial de Morrinhos ao arraial de Pedras de Baixo.

Em uma semana santa, uma dentre tantas, quando todos os paulistas e baianos povoadores brancos dos *Currais da Bahia* se encontravam anualmente, Mathias Cardoso conheceu Maria da Cruz, casada com um seu parente⁵⁸ e moradora do segundo povoado. Apaixonaram-se um pelo outro e decidiram cavar um túnel que possibilitasse os seus encontros sem que ninguém soubesse. Para guardar o segredo, todos aqueles que trabalharam na sua construção foram mortos. De uma das grutas existentes nos morrinhos, o Mestre de Campo direcionou o seu túnel para Pedras de Baixo e Maria da Cruz, a partir de um quarto em sua casa da fazenda, em direção a Morrinhos, até que as duas aberturas do túnel se encontram. Por esse túnel com algumas dezenas de quilômetros, os dois se visitavam e na ocasião levavam em seus bornais rapadura, farinha, paçoca de carne seca, frutas e água para se alimentarem. No meio do caminho entre os dois lugares, dentro do túnel, se encontravam e passavam dias namorando.

Do ponto de vista do prestígio, o bandeirante era mais reconhecido, em seu tempo, na Capitania da Bahia que na vila de São Paulo, levando-o possivelmente a freqüentar a então capital do Brasil. Há, também, as interpretações apresentadas por Vasconcellos (1944) e por Pires (1979) de que no atual território norte mineiro, paulistas e baianos tenham se congado para a consolidação social e econômica do que passou a ser conhecido como os *Currais da Bahia*. Com o florescimento do arraial “nos tempos antigos, no princípio do Brasil, Morrinhos tornou-se um porto comercial muito forte comandado pelo Mestre de Campo Mathias Cardoso. Ele, seus parentes e amigos tinham muitas fazendas por toda a área, eu cheguei a ver os alicerces de muitas delas.

A riqueza de Morrinhos era imensa, devido ao comércio da localidade com Salvador e depois com Goiás e Mato Grosso. As mercadorias chegavam aqui por barco, usando o rio, e por tropas que iam e vinham de Tranqueiras na Bahia. Mas aí, São Paulo e Rio de Janeiro, porque ficavam no litoral, começaram a se desenvolver e o comércio de Morrinhos acabou e começou a dar para trás e o povo foi embora, só ficando aqui os que não queriam trabalhar duro”.

⁵⁷ Seteios são frestas incluídas no alto dos fortes para se poder lançar flechas através desses buracos, sem que se atingisse quem estava se defendendo de ataque.

⁵⁸ Salvador Cardoso de Oliveira, segundo informa Pedro Taques Leme em sua *Nobiliarquia Paulistana*, “casou-se na cidade da Bahia e tem geração no rio São Francisco” (1980: 58, T.2). Diogo de Vasconcellos, por sua vez afirma que ele “estabelecido no Sertão da Bahia, freqüentava esta cidade, onde se casou com D. Maria da Cruz, moça de família da Torre” (1918: 99). A Casa da Torre era proprietária de imensa extensão de terra na margem esquerda sanfranciscana. É possível interpretar que o casamento entre os dois selam aliança entre os membros da bandeira de Mathias Cardoso de Almeida e os baianos.

Assim, o senhor Mazin narra o auge e a decadência de Matias Cardoso, ao mesmo tempo em que informa a existência de uma organização social baseada em laços de parentesco e amizade entre os primeiros povoadores dos, então, chamados *Currais da Bahia*, atualmente norte de Minas. Em seu *pequeno ensaio de bandeirologia*, Cassiano Ricardo aponta para a base a partir da qual se organizavam as bandeiras paulistas, elas eram “o primeiro grupo em que se operam na colônia a solidariedade social mais ampla do que a da família, não faltando exemplos do seu feito nitidamente comunitário” (1956: 66).

O bandeirante na narrativa historiográfica.

Coloquemos, como um espelho, diante do relato da história das origens mineira, narrada oralmente, a historiografia brasileira. Apesar de uma ampla gama de autores que informam a vida de Mathias Cardoso de Almeida, recorro à História Geral das Bandeiras Paulistas escrita por Affonso de Escagnolle Taunay (1948).⁵⁹ Entretanto, quando necessário recorro aos textos dos próprios autores citados por Taunay para não obscurecer suas leituras do bandeirismo no médio São Francisco.⁶⁰

A noção de “lugares de memória” que utilizo como perspectiva teórico-metodológica para construir minha interpretação das especificidades dos objetos e dos agentes sociais alçados à simbologia da identidade mineira ou baiana, conduz-me à focalizar em cada um aquilo que é base para a enunciação de um discurso específico e singular. É necessário fazer uma distinção interna na historiografia, situando leituras diferenciadas dos mesmos fatos históricos pelos historiadores paulistas, mineiros e norte mineiros. Essa diferenciação é explicitada, nos próprios textos de historiadores paulistas e de historiadores mineiros, que se envolveram numa celeuma historiográfica em que o grupo de cada um dos estados envolvidos procurou desqualificar os estudos dos outros. Quando necessário farei menção à corrente que cada autor manuseado se filia. Entretanto não alimentarei tal celeuma, apenas quero sublinhar que para os historiadores mineiros, Mathias Cardoso de Almeida é um mero subordinado da bandeira

⁵⁹ Essa opção é decorrente do autor, para iluminar a compreensão desse período histórico nacional, manusear os diversos escritores que tiveram o fato bandeirante como objeto de suas atenções e, ao mesmo tempo, utilizar documentos das câmaras de vilas e dos arquivos do Governo Geral do Brasil e do Arquivo Ultramarinho através de registros de patentes, correspondências com os governos das capitâneas, etc.

⁶⁰ Informo ao leitor que uma cronologia da vida bandeirante no território norte mineiro encontra-se em anexo, já que não esboçarei uma biografia exaustiva desse personagem.

de Fernão Dias Paes, enquanto que os historiadores paulistas o consideram um ator da história nacional e por isso mesmo um lugar de memória.

Mathias Cardoso de Almeida, nasce em São Paulo no período histórico em que o bandeirismo passou a constituir a opção primeira de qualquer paulista. Ser bandeirante constituía-se um impulso tão irresistível que arrastava a toda a população paulista de forma tão intensa que até às crianças contagiava. Filho do bandeirante Mathias Cardoso de Almeida, o filho de mesmo nome foi lançado desde pequeno à carreira para “buscar a vida e ‘os modos de lucrar’, mal atinge dez anos e quase não sai mais do sertão, no arraial paterno” (Taunay, 1948: 90, T. 7). Esse impulso possibilitou que desde 1613, bandeiras anônimas vindas de São Paulo percorressem o curso do rio São Francisco e estabelecessem o chamado Caminho Geral do Sertão, que vinculava a cidade de Salvador à vila fundada pelos jesuítas Manoel da Nóbrega e José de Anchieta no planalto paulista. Enquanto conheciam a região, essas bandeiras lançaram-se incansavelmente no aprisionamento de índios para serem vendidos como escravos ou postos a serviço das próprias bandeiras, assim como ao extermínio dos quilombos que se encontravam disseminados principalmente na área que denominaram Jaíba⁶¹. Esse conhecimento dos caminhos do sertão e suas vitórias sobre índios e quilombolas propiciaram a que o Governo Geral pedisse auxílio às bandeiras paulistas, desde 1651, para combater os grupos indígenas e os grupos de escravos que fugindo da escravidão foram em busca de espaços onde pudessem viver a vida em liberdade.

Como um anônimo, Mathias Cardoso de Almeida, mesmo com a morte do pai em 1656, é um dos membros de bandeiras que independente dos vínculos com a administração colonial lança-se no aprisionamento de índios e o extermínio de quilombos, conforme informam Francisco Carvalho Pinto (1940) e Taunay (1948). Sua atuação nesse período torna-se tão conhecida na vila de São Paulo que é lembrado em 1674 para acompanhar o bandeirante Fernão Dias Pais, seu tio, no périplo esmeraldino. Como Capitão-mor, o lugar-tenente, conduz a bandeira em busca da lendária lagoa Vapabuçu. Depois de encontrá-la e por motivo de doença afasta-se da procura do metal dourado e das pedras verdes, tendo deixado escravos que conheciam a região

⁶¹ Em documento dos Anais da Biblioteca Nacional, 1939, v.57, p. 172-183 e transcrito em Giselle Fagundes e Nahilson Martins (2002), Mathias Cardoso de Almeida informava a impossibilidade de ocupação da área, vista como impenetrável. Tracejando em mapa o roteiro de Quaresma Delgado em 1737 pelo território norte mineiro, Urbino Viana (1935) localiza as fazendas dos *Currais da Bahia* principalmente nas chapadas da Serra Geral que corta longitudinalmente a região. Há apenas uma faixa, quase na fronteira com a Bahia, que pela existência de Serra do Sabonetal permitiu a instalação de fazendas no interior da mata da Jaíba, já que elas se localizam nas encostas de serras.

para conduzirem o seu tio bandeirante. Ao mesmo tempo, comprometeu-se em enviar alimentos de seu arraial nas margens do rio São Francisco, para suprir as necessidades alimentícias dessa bandeira.

Liderando sua bandeira, Mathias Cardoso de Almeida lança-se novamente ao aprisionamento dos índios mapaxó e ao extermínio de negros, até que é indicado para acompanhar o Governador e Administrador Geral das Minas do Sertão de Sabarabuçu, Don Rodrigo del Castel Blanco, emissário espanhol do rei. Nomeado seu tenente-general, o conduz em 1683 pela região, até que encontrando a bandeira de Fernão Dias Paes que retornava, após sua morte, vê o nobre espanhol ser morto por Manuel de Borba Gato. Na memória norte mineira, Borba Gato foge para a foz do rio das Velhas que deságua no rio São Francisco e dá origem, em 1684, a um arraial que mais tarde passou a ser conhecido como Barra do Guaicuy. Nesse período, Mathias Cardoso de Almeida reconhece “a conveniência da organização militar nas expedições, dividindo as tropas em companhias dirigidas por um estado maior” (Pedro Taques, 1980: 271, T. 1), o que será de grande valia nas suas ações futuras contra os indígenas.

Nosso personagem retorna ao seu arraial e, recebendo o título e o cargo de Governador e Administrador dos Índios na Capitania de Porto Seguro, opera a redução e sitia aldeias indígenas na região sanfranciscana. Nesse ínterim, desde 1682, indígenas Kariri, Pimenteira, Icó e Amoipira, exasperados com a expansão branca nos sertões nordestinos, empreenderam uma ofensiva generalizada para exterminar colonos, conhecida na historiografia como Guerra dos Bárbaros⁶². Em 1687 há o recrudescimento dos conflitos e o Governo Geral, premido principalmente pelos moradores dos vales do Jaguaribe e do Açu no Ceará e do Grande no Rio Grande do Norte, envia pedido de auxílio à Câmara da vila de São Paulo. Mathias Cardoso de Almeida é indicado em 1689 e recebe do Governo Geral a patente de Governador Absoluto da Guerra contra os Índios. Ao mesmo tempo recebe uma sesmaria de oitenta léguas das cabeceiras do rio Pardo até as cabeceiras do rio Doce nas proximidades da região onde posteriormente seria fundada a atual cidade de Mariana. Era prerrogativa do bandeirante paulista o comando absoluto da guerra, sendo a ele submetidas todas as companhias nordestinas que se encontravam no campo de batalha. Em correspondência entre o Governador Geral e o Governador da Capitania de Pernambuco no ano de 1690, o primeiro

⁶² Há duas publicações que têm esse evento como temática, o primeiro (Puntoni, 2002) focaliza-o como colonização do sertão e os povos indígenas, enquanto (Cruz Pires, 2002) trata a resistência e os conflitos indígenas no Nordeste no período colonial.

informa que “o seu intento é consumá-la e extinguir os bárbaros quanto antes possa, seja assim pelo interesse de presa e da glória, como por haver trazido sua casa com muitas famílias para o rio de São Francisco, onde pretende fundar uma vila e tem já bastante povoação” (Documentos Históricos da Biblioteca Nacional transcritos por Fagundes e Martins, 2002: 61)⁶³.

Depois de organizar um exército com mil e duzentos homens, divido em dois corpos de seiscentos homens cada um, Mathias Cardoso parte comandando um corpo, enquanto o outro sob o comando do Capitão-Mor João Amaro Maciel Parente e secundados pelo Sargento-Mor Manuel Álvares de Moraes Navarro e pelos Capitães Miguel de Godói de Vasconcelos, João Pires de Brito, João de Godói Moura, Luiz Soares Ferreira, Matheus Martins do Prado, Amaro Homem de Almeida, Diogo Rodrigues da Silva, João Leite Fato, Antônio Fernandes da Silva, Bartolomeu do Prado e do Alferes Manoel da Costa Coutinho. Na região do rio Verde Grande, limite territorial de seu poder como Governador e Administrador dos Índios da Capitania de Porto Seguro e local do seu arraial, espera por um ano a chegada do outro corpo que ficara em São Paulo. Daí, envia feitores e escravos para plantarem roças, prepararem pousos em lugares adequados ao longo do caminho e avisar aos moradores dos arraiais existentes que prestassem auxílio ao seu exército, em sua passagem. O Capitão-Mor João Amaro Maciel Parente, filho do Governador de Armas da Capitania de Ilheus, conhecedor do território que deveriam percorrer, conduz o corpo do exército sob seu comando até a foz do rio Jaguaribe para se estabelecer no arraial construído pela vanguarda enviada anteriormente.

Enquanto o comandante do exército se desloca para o baixo São Francisco, os terços ou regimentos no campo de batalha se reúnem esperando a chegada do Governador Absoluto da Guerra, mas seu arraial no médio sanfranciscano não ficou entregue à sorte, pois deixou guarnição suficiente para sua defesa. No percurso, Mathias Cardoso trocou correspondência com o Governador Geral onde informava sua intenção de dar por terminada a guerra contra os indígenas no menor prazo possível, para poder retornar ao seu arraial e trazer novos paulistas para tomarem conta da sesmaria que recebera e também para dedicar-se à guerra contra os negros aquilombados em Palmares, caso Domingos Jorge Velho não tivesse êxito.

⁶³ É possível interpretar que o verbo utilizado fundar tenha o significado de instituir na povoação uma vila, tendo em vista a existência do seu arraial.

Após instalado na área, Mathias Cardoso de Almeida e seu exército de mil e duzentos homens iniciam a luta contra os grupos indígenas confederados, utilizando a estratégia de dividir seus homens em colunas. Com o recrudescimento das batalhas, forma dois acampamentos, um na foz do rio Jaguaribe e outro às margens do rio Açu, que foi implantado num ponto central da zona em conflito, o que facilitava socorro rápido e imediato às demais forças mobilizadas. Para suprir a carência alimentar, foi enviado um grupo, sob o comando de um cearense que se integrara ao exército paulista, para trazer três mil cabeças de gado e que foi atacado por três vezes no percurso de volta ao acampamento, numa tentativa dos indígenas de dispersarem o gado e impor a fome aos exércitos coloniais.

Ao mesmo tempo, como resposta ao combate dos brancos, foi realizada uma marcha indígena sobre a cidade de Natal em 1693, ocorrendo roubos de animais, alimentos, coisas e mortes de muitos moradores no percurso. Nas cercanias da cidade, o líder paulista com toda a sua força dividida em duas frentes cai sobre os índios rebelados, atacando na madrugada. Como resultado de sua ofensiva, Mathias Cardoso de Almeida conseguiu sair vitorioso e com cento e vinte prisioneiros, enquanto que os fugitivos foram forçados a pedir paz, que lhes foi concedida e solenemente outorgada por tratado assinado em Salvador. Diversas outras batalhas foram realizadas até que em 1694, no Ceará, por meio de emboscadas, os índios foram aprisionados, feridos e/ou mortos. Um grande número de indígenas fugiu para o Maranhão e outros capitularam e pediram paz. Em meio a sua luta no território cearense, recebe pedido de socorro de Domingos Jorge Velho que teve seu acampamento cercado pelos quilombolas de Palmares e sem as condições necessárias para se safar do cerco e realizar o contra-ataque. Socorrido por um corpo do exército de Mathias Cardoso de Almeida e reforçado com a chegada de armas, pólvora e bala começa a arrancada final para sua vitória sobre Palmares.

No início de 1694, com o relativo apaziguamento, o bandeirante paulista retorna com seu exército a sua base na foz do Jaguaribe, por falta de pólvora e balas e pela proliferação de epidemia que provocou-lhe enorme baixa em seu exército. Novamente indo ao Ceará, sofre revés, com a morte de um filho natural e de quatro companheiros, além de ter sido ferido. Enquanto lutava recebe apoio do Capitão cearense Francisco Dias de Carvalho do terço do Mestre de Campo Zenóbio Acioly de Vasconcelos. Continua por um tempo comandando a guerra de seu acampamento onde se encontrava ferido, até que dá por alcançado o objetivo de sua contratação. Retorna em 1696 ao seu arraial no médio São Francisco. Há um comentário

de Pedro Taques (1980) sobre a campanha paulista no nordeste que afirma como consequência da guerra aos bárbaros, a abertura do trânsito que possibilitou a comunicação entre as Capitânicas de Pernambuco, Bahia, Ceará e Maranhão.

Após chegar ao arraial no médio São Francisco, membros da bandeira de Mathias Cardoso de Almeida retornaram a São Paulo, para transferirem suas famílias e convidar outros paulistas para se fixarem no sertão sanfranciscano onde ampliaram o número de grandes fazendas de criação de gado. Transferiram residência outros parentes do bandeirante⁶⁴, pois sua casa aí já se encontrava instalada, como informado na correspondência entre o Governador Geral e o Governador da Capitania da Bahia. À sua casa são agregados membros de sua bandeira, como seu cunhado Antônio Gonçalves Figueira, com os filhos Manoel Ângelo Gonçalves Figueira, Maria Gonçalves Figueira e seus irmãos Manoel Afonso de Gaia, Miguel Gonçalves Figueira e João Gonçalves Figueira e seus sobrinhos. Outros membros de sua bandeira guerreira também levaram parentes para o médio São Francisco, povoando a área, onde construíram fazendas nas margens desse rio, da foz do rio da Velhas até a foz do Rio Verde Grande e em seus afluentes o rio Urucuia, o rio Carinhanha, o rio Paracatu e o rio Verde Grande.

Como uma organização social, ao mesmo tempo política e guerreira, a bandeira de Mathias Cardoso dominou o cenário regional, que passou a ser conhecido como os Currais da Bahia. Essa região, segundo Pedro Taques “era país fértil, de grande opulência, concurso de negócios e de outras muitas utilidades” (1980: 145, T. 1). Nesse tempo, dá prosseguimento à construção do arraial, elevado em 1695 à condição de Freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Morrinhos e à construção da igreja matriz. Enquanto isso, em 1697 a Guerra dos Bárbaros chegava ao fim sob o comando do Capitão-Mor Bernardo Vieira de Mello, que forçou os índios restantes a se deslocarem para o Mearim e para o Itapicuru no Maranhão.

Em reconhecimento à sua vitória na Guerra aos Bárbaros, El Rei D. Pedro agregou à sua patente de Governador Absoluto da Guerra contra os Índios, a independência político-administrativa, sem nenhuma subordinação ao Governo Geral do Brasil, conforme informa seu sobrinho, o linhagista Pedro Taques (1948; 265, T. 1). Por outro lado, mesmo com a prerrogativa de sua autonomia, os conflitos com as administrações sulistas devido à descoberta de ouro nas cercanias do pico Itacolomi começam a emergir. Em carta ao Governador Geral, o

⁶⁴ A relação de paulistas que foram morar nos *Currais da Bahia*, foi elaborada a partir da genealogia apresentada pelo Pedro Taques Leme (1980) em sua *Nobiliarquia Paulistana*.

governador da Capitania do Rio de Janeiro em 1698 informa que “o fuão Cardoso, dono dos primeiros currais onde se recolhem índios que fogem dos moradores daquelas vilas” (Fagundes e Martins, 2002: 69), recusava-se a entregar os indígenas aprisionados ou reduzidos em seu arraial, com imenso prejuízo para a Fazenda Real.

Em 1706, morre o bandeirante paulista Mathias Cardoso de Almeida, que para Affonso Taunay “foi a grande figura dos primeiros povoamentos dos currais da Bahia, cujas ações não precisamos encarecer, como lugar-tenente de Fernão Dias Pais e um dos três grandes governadores da Guerra dos Bárbaros.... Arrastara para lá, muitos parentes afim de se afazendarem como o fizeram e do modo mais notável... Os Currais da Bahia, maximé os da zona lindeira do São Francisco, e as propriedades agrícolas deram as carnes e as farinhas que salvaram os mineiros e asseguraram a persistência da mineração” (1948: 333, T. 9). Januário Cardoso de Almeida, o seu único filho legítimo assume o comando do arraial de Morrinhos e a liderança dos criadores de gado da região, tornando-se “o real estabilizador da colonização do vale” (Carvalho Franco, 1940: 10).

Vale notar que, com a descoberta do ouro nas margens do ribeirão Tripui e do ribeirão do Carmo, que deu origem às chamadas minas gerais e com a dependência de alimentos e animais de transporte dos mineradores, por sua escassez, os criadores de gado dos currais da Bahia passaram a suprir a nascente sociedade mineradora dos produtos imprescindíveis para a fixação da população nessa área, viabilizando a sua consolidação. A vinculação entre esta sociedade e a sociedade pastoril instituída por Mathias Cardoso propiciou a emergência da sociedade mineira. Mas como informa Antonil (1982), o custo dos animais de corte e de transporte, assim como dos gêneros alimentícios era bastante elevado, propiciando a transferência, por meio do comércio de alimentos, de grande quantidade de ouro para o sertão sanfranciscano e daí para Salvador. Diante do que os cronistas metropolitanos chamaram “contrabando do ouro”, o governo da Capitania de São Paulo e Minas do Ouro sugere à coroa portuguesa a interdição dos caminhos da Bahia e o bloqueio do comércio dos produtos do sertão para a região mineradora. A resposta da sociedade pastoril veio de imediato, até desaguar-se na conhecida Guerra dos Emboabas, cujos líderes eram o procurador da Casa da Ponte, Manuel Nunes Viana e diversos sacerdotes e criadores de gado baianos.

Apaziguados os ânimos entre os paulistas mineradores e os baianos criadores de gado e outros mineradores, a administração deu prosseguimento à implantação do controle da produção de

ouro nas lavras, catas e minas da serra do Espinhaço. Esse episódio considerado o mito político de fundação de Minas Gerais, constitui-se um lugar de memória, mas algumas das personagens históricas que dele participam são excluídas da historiografia, que privilegiou outros personagens, principalmente os baianos criadores de gado. Inicia-se com o apaziguamento dos ânimos o processo conhecido como “isolamento do sertão”, mas o ouro continuou saindo através do comércio pelos caminhos da Bahia. Para impedir tal sangramento, a autonomia da região concedida por El Rei Dom Pedro a Mathias Cardoso de Almeida por sua vitória na Guerra dos Bárbaros, mas não efetivada, em 1720 é suspensa e a região passa a ser subordinada à nascente Capitania de Minas Gerais. Muitas correspondências foram trocadas entre os governos dessa capitania e a Capitania da Bahia, na tentativa de manter os currais da Bahia vinculado à administração baiana, o que se mostrou infrutífero.

Reunidos anualmente em Morrinhos para a celebração da semana santa, paulistas e baianos criadores de gado resolveram organizar um movimento que partindo de São Romão, após aglutinação de grupos armados nesta localidade e aglutinando novos grupos durante o percurso, marchariam sobre Sabará, Cachoeira do Campo, Ribeirão do Carmo e, finalmente Vila Rica, para depor o governo e instaurar governo próprio. Conhecida nos documentos da administração colonial e na historiografia mineira como “motins do sertão” e na historiografia e memória norte mineira como “conjunção sanfranciscana”, essa revolta não vingou, pois foi descoberta pela milícia colonial em São Romão, que providenciou a prisão de diversos líderes, entre eles Maria da Cruz e seu filho Pedro Cardoso.

Para a historiografia mineira, tempos depois, com a morte de Januário Cardoso de Almeida, deu-se a “partilha do poder, fragilizando a unidade e a hegemonia política da família Cardoso. Os grandes proprietários do norte mineiro tornaram-se régulos autônomos e só se uniam em ocasiões repentinas, cada qual sempre bem armado com seus respectivos séquitos”, conforme informa Alenice Baeta (2000: 7) em seu estudo sobre o contato entre colonizadores e grupos indígenas no norte de Minas.

A bandeira de Mathias Cardoso de Almeida e toda a linhagem que lhe sucede por sua atuação na ocupação do médio São Francisco, escravizando índios e exterminando quilombolas, fazendo-se posteriormente criadores de gado, constitui-se o fato fundante da identidade matiense. Muitas cidades norte mineiras têm sua origem vinculada à implantação de uma fazenda de criação de gado por um dos membros da bandeira, como Antônio Gonçalves

Figueira em Montes Claros, Manoel Afonso de Gaia em São José do Gorutuba, Januário Cardoso de Almeida em Januária, São Francisco e São Romão, Salvador Cardoso de Oliveira em Pedras de Baixo de Maria da Cruz, dentre outras.

Ao buscar apreender, na perspectiva de lugar de memória, o personagem Mathias Cardoso de Almeida como um objeto de memória matiense, fica claro que mais que ele mesmo, é a bandeira capitaneada por ele o que constitui sujeito da memória. É pela ação do grupo, como um todo, que a atual cidade de Matias Cardoso e o norte de Minas têm sua gênese, o que transforma sua bandeira no evento fundante da historicidade local e regional. Ao mesmo tempo em que o personagem da memória se apresenta como o instaurador de uma linhagem que se atualiza no presente, não apenas para aqueles que estão relacionados com ele por meio do parentesco, mas para todos os matienses de uma forma geral, dado serem partícipes de uma sociedade vinculada por solidariedade mecânica, congregando a todos numa rede de parentesco imaginada. Na memória social matiense é enunciado o papel central do arraial no processo inicial de constituição da sociedade regional, por ser o ponto focal de atração de todos os membros da bandeira em seus encontros para articulações econômicas, políticas, religiosas e sociais.

Há também que considerar a questão da fronteira identitária entre baianos e mineiros, principalmente no tocante ao sentido de pertencimento que distingue os primeiros dos segundos. Os baianos pensam-se, primeiramente, como norte mineiros articulando-se em seguida em referência à localidade, como pode ser visto nas Memórias de Ciro dos Anjos (1963), descrevendo a vida norte mineira na virada do século XIX para o século XX, e em Abdênago Lisboa (1992), narrando a trajetória de sua família desde início do século XIX. Estes autores descrevem o deslocamento constante das famílias pelo espaço baiano a partir da rede de parentesco que recobre a região e que corrobora a discussão da mobilidade dos indivíduos pelo rio São Francisco, como discutido por Donald Pierson (1972). Na memória das famílias norte mineiras, os anos 1960 significam o deslocamento de grande parte da população regional para Montes Claros, com o advento da modernização do sistema produtivo regional e da implementação do parque industrial com incentivos da Sudene⁶⁵.

⁶⁵ Neste sentido veja os estudos organizados por Marcos Fábio Oliveira e Luciene Rodrigues (2000) e por Gilmar dos Santos (1997).

Mathias Cardoso de Almeida, enquanto signo de memória, constitui-se um sujeito coletivo que desenvolve o papel social de agente articulador do processo de ocupação e povoamento do território dos Currais da Bahia, assim como do projeto dominador dos brancos paulistas sobre as sociedades indígenas e grupos quilombolas que existiam na área. Sobressaem das narrativas oral e historiográfica, a expansão da fronteira colonizadora explorando recursos naturais e humanos para o reino português. Na dilatação do espaço colonizado sobre o médio São Francisco há o choque dos bandeirantes com sociedades indígenas, com suas realidades sociais, culturais e políticas díspares convivendo entre si, e grupos quilombolas que buscavam refúgio diante da ordem escravista e autoritária estabelecida no litoral. O território da Jaíba constitui-se o locus em que os negros aquilombados instituem sua territorialidade singular, apenas desarticulado a partir dos anos 1960 com a expansão das relações capitalistas de produção por todo o norte de Minas⁶⁶.

Contudo, a identidade desse espaço social não é desarticulada, continuando a ser “Jaíba”, o termo que enuncia um espaço social e historicamente ocupado por negros. Há um dever de memória dos exterminados, como informado pelas narrativas historiográfica e oral, uma espécie de força que os leva a dizer “eu sou negro da Jaíba”. Dessa forma, na procura de firmar sua identidade, cada um vê-se como historiador de si mesmo e encontra na historiografia que o nega, o lugar onde pode se instaurar e afirmar, na atualidade, sua especificidade identitária, que perpassa a história regional. No território atual dos currais da Bahia, as comunidades negras de rio das Rãs, do rio Gurutuba e de Brejo dos Crioulos, situadas na Jaíba, emergem no cenário político brasileiro reivindicando serem reconhecidas como comunidades remanescentes de quilombo.

Na narrativa historiográfica há um nó de discórdia entre os historiadores paulistas e os historiadores mineiros no tocante ao fundador do arraial de Morrinhos, ao construtor da igreja matriz e aos nomes que a localidade já possuiu. Para a memória matiense evidencia-se Mathias Cardoso de Almeida como um sujeito coletivo, fundador de uma linhagem, que em diálogo

⁶⁶ Geralda Vânia Carneiro e outros (1992) informam o processo de expansão das relações capitalistas de produção a partir dos anos 1960 no escopo do projeto de modernização da agricultura brasileira. A terra nessa região que não tinha nenhum valor econômico foi mercantilizada com subsídios e incentivos fiscais gerenciados pela Sudene. Esse é o período em que as comunidades rurais, negras ou não, sofrem a ação de bandos de jagunços a serviço de profissionais liberais regionais em suas pretensões de afazendarem-se. No conflito, as terras camponesas e negras mudam da mão de seus legítimos ocupantes para proprietários forjados em diversos cartórios da região. Para maior esclarecimento sobre esse processo, no caso de Brejo dos Crioulos, veja Costa (1999) e Santos (s/d), estudando o conflito de Cachoeirinha.

com a historiografia permite trazer o passado para instaurar sua identidade fundante. E na dinâmica do diálogo entre a memória local e a historiografia, de uma forma geral, os matienses reafirmam sua identidade específica. Enquanto historiadores deles mesmos, que buscam constituir sua identidade, homenageiam aquele que julgam o personagem fundante e a cidade passa a ter definitivamente o nome do bandeirante.

Mathias Cardoso de Almeida enquanto lugar de memória, em resumo, enuncia sua atuação de fundador de Morrinhos e de uma organização social baseada em relações de parentesco e companheirismo que se estende por grande parte de sua sesmaria, o território norte mineiro, propiciando a todos os seus membros um sentido de unidade regional. Mas também informa a condição de fronteira ainda recorrente no imaginário social mineiro e no pensamento social brasileiro, que articula lógicas produtoras de território e espaço social distintos, assim como a superposição de diferenças políticas, sociais, culturais e econômicas. E, finalmente, como eco de identidade, a bandeira de Mathias Cardoso de Almeida evidencia, enquanto lugar de memória, que os heróis locais e regionais não são heróis mineiros, estando circunscritos ao território norte mineiro, no qual a cidade de Matias Cardoso é o ponto crucial onde a história regional emergiu no cenário brasileiro.

A praça Minas Gerais, ícone da centralidade simbólica marianense

A cidade de Mariana espalhada sobre o vale do ribeirão do Carmo sobe, desde o centro da malha urbana, pequenas encostas e, na periferia, as fraldas das serras do Espinhaço que circundam o pico do Itacolomi. Este cenário, no dizer do poeta Cristóvão Brenner “do horizonte em torno, as montanhas desceram, formando o vale alongado, inclinado, sobre as águas, que em longas curvas vão seguindo, do decantado Ribeirão do Carmo”(1996, 118). Numa das pequenas colinas, logo que se sai da vazante do referido ribeirão encontra-se a monumental praça Minas Gerais, marianensemente chamada de *praça dos três poderes*, por conjugar em um único espaço, referências à coroa portuguesa que por meio de suas armas se sobrepõe às irmandades representadas pelas igrejas de São Francisco de Assis e Nossa Senhora do Carmo e ao poder local, que se reunia no prédio da Câmara Municipal, a primeira de Minas Gerais e no centro, o lugar do subalterno, o pelourinho onde os escravos e os “desclassificados do ouro” eram castigados. No Guia Turístico de Mariana, Sílvio Cavalcanti a apresenta como

“pequena e harmoniosa na qual se encontram maravilhas em construções antigas e belas... Essa praça também é considerada como o maior monumento barroco do mundo, segundo o francês Germain Bazin” (2000).

Sua localização em uma colina ou em um outeiro como preferem os nativos, assim como outros monumentos religiosos, civis e governamentais em outras cidades mineiras, tem propiciado a estudiosos da civilização mineira, como Luiz Villalta afirmar que: “os outeiros são emblemas das Alterosas Setecentistas, pressionadas entre o jugo que procurava conservá-las na obediência e as tentações que as conduziam à sedição: são metáforas de uma sociedade que glorifica as aparências; metáfora que se faz cultura material, convertendo-se em paisagem urbana” (1998: 67). Como lugar de memória, podemos então afirmar que a praça Minas Gerais enuncia, por sua própria localização, a glorificação das aparências, e, por trás dela, um *ethos* e uma cosmovisão que articula a ambigüidade de se ser e se pensar entre a obediência e a rebeldia. Mas avancemos na compreensão dos sentidos que essa cultura material convertida em paisagem urbana traz para nossa interpretação de Mariana a partir dos seus lugares de memória.

Adentremos a praça e olhemos cada uma das construções que compõem o seu conjunto, descrevendo-as separadamente e lendo os sentidos que enunciam *per se*. Lembremo-nos, para Nora (1997) os lugares de memória são signos em estado puro, são sua própria referência. Mas possuindo a duplicidade de lugar, por serem fechados em si e sobre a sua identidade, se abrem para o entendimento de outras significações dadas pela organização simbólica que os constróem como símbolos memoriais. A interpretação que pretendemos fazer há que olhar cada uma das construções marianenses numa concepção estreita e restritiva, por um lado, e numa concepção ampla, por outro, procurando desvelar em cada um e no conjunto as representações que informam os lugares sociais dos grupos a eles referidos e os símbolos e as mitologias identitárias fixados em seu conjunto.

Olhemos, primeiramente, o pelourinho fechado em si mesmo, ele se mostra como uma coluna de pedra, apoiado sobre um pedestal também de pedra, com sua frente voltada para o prédio da Câmara Municipal. Em sua base granítica, a coluna retilínea apresenta alguns florões a partir dos quais ela diminui de volume e acima daqueles que ficam do lado voltado para a casa do poder legislativo, encontra-se uma argola de ferro presa na rocha. Mais acima a coluna passa a ter forma redonda e se eleva até atingir o seu topo. Nesta seção encontra-se fixado um símbolo da Justiça por meio de um escudo sobre dois braços, sendo que um segura uma balança e o

outro uma espada. No alto, terminando a coluna propriamente dita, há como que um pedestal sobre o qual as armas da coroa portuguesa, apresentadas tridimensionalmente, encerram o pelourinho. Em seu conjunto, as armas enunciam o projeto colonialista português, pois se compõe de um globo terrestre, com as referidas armas, encimado por uma coroa. Mas também informam o poder metropolitano dominando a cena, mesmo situado em Lisboa, sua majestade se faz simbolicamente presente ante seus súditos.

Construído depois que a vila leal de Nossa Senhora do Ribeirão do Carmo foi elevada à cidade de Mariana em 1745, além de enunciar sua condição administrativa, o pelourinho também se mostra como sendo um lugar onde os castigos públicos eram realizados, nele se amarravam os escravos, fugidos ou não, e os desclassificados do ouro para serem pública e exemplarmente castigados. Escrevendo sobre temas marianenses o poeta José Sebastião Ferreira, informa que, “corre um boato de que à noite ouve-se o brado de um negro vindo do mato para ser açoitado até a morte” (1996: 35).

Permita-me o leitor partilhar a cena, como os guias turísticos locais levam o visitante a imaginar. No centro, um negro amarrado ao pelourinho, que fugindo em busca da aspirada liberdade retorna para submeter-se à Justiça dos homens a que fora submetido. Afinal como diz o mesmo poeta “Lei é lei, não há como escapar da pública humilhação” (id.,31). Perto de si seu algoz direto com chicote na mão e acima, as armas portuguesas. Nas escadarias da Câmara Municipal, os homens do legislativo e judiciário cercados pelos homens da milícia. Nas escadarias das igrejas de São Francisco e Senhora do Carmo, os homens de bem marianenses com suas famílias e a seus pés os seus escravos e nos gramados do lado oposto aos templos das irmandades, o povo que Laura Mello e Souza (1982) descreve como *os desclassificados do ouro*. É um espetáculo dantesco de degradação humana, enquanto no centro o corpo sob castigo se contorce de dor e humilhação.

Nas escadarias, com seus semblantes risonhos, os representantes da sociedade civil e da administração colonial ostentam o poder. Como homens frágeis fortalecidos pela ordem social escravocrata, viam-se, diziam-se e pensavam-se superiores. Nos adros das duas igrejas que se opõem em ângulo reto, os membros das irmandades tripudiam da ideologia que dizem e pensam viver e pregar, a ideologia do amor cristão. Esse espetáculo imaginativo que os guias turísticos contam a cada um que se disponha a ouvir, informa sobre o negro na sociedade brasileira e na praça Minas Gerais, como lugar de memória, os negros escravizados, como personagens centrais.

Desloquemos nosso olhar para o prédio da primeira Câmara de Minas Gerais, como informa uma tabuleta entre as escadarias que dão acesso ao segundo andar. Subindo um primeiro lance de escadas, em frente, há uma porta que se abre para a antiga cadeia marianense e onde, atualmente funciona alguns setores do legislativo local. Pesadas grades de ferro nas janelas e portas denunciam ao olhar a função primeira das salas aí existentes. Ao galgar as imponentes escadas para se chegar naquele que foi o espaço da legislação da vida e da morte dos moradores da cidade no passado, chega-se a uma imensa porta, cujo pórtico, com bonito florão em pedra verde claro expõe ante os olhos as armas reais. Entrando na ante-sala vê-se logo o brasão de armas do município, elaborado em 1948, dependurado na parede, sendo ladeado pelos retratos dos reis portugueses que elevaram a vila à condição de cidade, Dom João V e sua esposa Dona Maria Ana D'Áustria I, cujo nome aplicado à cidade como homenagem, se eterniza para os mineiros.

À direita, conforme nos diz o Guia Turístico “o salão nobre com mobiliário de jacarandá caprichosamente torneado e as poltronas (que) fazem sua decoração e que são usadas até hoje pelos edis” (Cavalcanti, 2000: 24). O espaço interno da sala é dividido entre o lugar do povo e o lugar dos legisladores (fidalgos e cidadãos de bem), cujas bancadas se dispõem ante a mesa da presidência à direita e à esquerda e marcam também o seu lugar político⁶⁷. Há uma porta que faz ligação com salas individuais dos membros da mesa diretora. Na sala existente no espaço oposto, rica mobília também em jacarandá serve para eventos públicos festivos. E, assim como a sala dos edis, há uma porta que dá acesso às salas dos membros da diretoria da casa.

A primeira Câmara de Minas Gerais remete-nos aos sentidos que a vinculam ao processo de imposição da estrutura administrativa metropolitana em sua colônia brasileira. É o que nos enunciam as armas reais sobre o pórtico de entrada, assim como sobre o pelourinho em frente ao prédio legislativo. Como parte do “antigo sistema colonial⁶⁸”, as câmaras das vilas brasileiras eram responsáveis pela imposição da administração metropolitana na vida política brasileira, sendo seu papel essencial a execução da política fiscalista. Além da cobrança de impostos urbanos, produtivos, sobre ofícios urbanos e atividades mineradoras, as câmaras tinham, ainda, o papel de policiar - num sentido muito específico, indica o bom convívio para viabilizar a vida

⁶⁷ O leitor não deve ser levado a pensar na categoria direita x esquerda que domina a cena política brasileira atual, em Mariana essas categorias informam uma situação política distinta como apresentei na narrativa etnográfica marianense no capítulo II.

⁶⁸ O antigo sistema colonial foi estudado por Fernando Novais que informa ser o mesmo foi implantado para viabilizar o monopólio do comércio com as colônias, por meio do qual a Coroa garantia para si e para a burguesia mercantil portuguesa grande fonte de riqueza, por sua condição de compradora e fornecedora única.

em sociedade - a vida urbana. Instrumentalizados pelo poder fiscal e policial, os edis impuseram um modo de vida que estimulou delações, delitos, comportamentos duvidosos e desvios do ouro e que se constituem o substrato a partir do qual se ergueu a cultura e a civilização mineira.

A ambigüidade nos comportamentos e a glorificação das aparências pela ritualização de suas hierarquias, suas rivalidades, “não sendo infreqüente também, na ocupação da paisagem, o recurso ao aparentar ser o que não se era, à procura de exhibir o que se presumia sobre si” (Villalta, 1998: 83). A ambigüidade e a aparência, como aspectos constitutivos do modo de ser e do estilo de ser mineiros, podem ser apreendidas na própria forma como Minas Gerais é enunciada na ideologia da *mineridade*: um sujeito que fabrica queijos, mas que administra bancos, ou, que impossível de ser compreendido é alçado à condição de um enigma, o *Enigma de Minas*, intraduzível porque indizível.

Observada a Câmara e os seus sentidos, olhemos as igrejas de São Francisco de Assis e de Nossa Senhora do Carmo, que se postam lado a lado em ângulo reto. Construção iniciada em 1763 para abrigar a Irmandade de São Francisco, este é o prédio de maior imponência por seu tamanho no conjunto da praça. Após subir um lance de escadas chega-se ao adro e adentra-se o templo por uma imensa porta, com um medalhão sobre o pórtico que diferentemente daquele da igreja ao lado e da Câmara à frente não traz em si as armas da coroa. No seu interior,

um muro-parapeito em todo o perímetro com balcões púlpitos de canto, de onde pregam figuras ostentando tiara e cruz papal. No eixo transversal da abóboda o referido muro se transforma em balcões com vaso de flores sobre o consolo central que lhe orna a face. Junto ao altar-mor ou ao coro, o muro-parapeito se empina à feição de uma proa de navio, tendo no centro elevado, o balcão encimado por uma pequena tarja. Emoldura o quadro central um tarja com maiores proporções constituída de concheados e enrolamentos. O tema do Dilúvio universal compreende ao centro a flutuante Arca de Noé, em forma de casa de dois andares, entre céu e água e, em baixo, os seres prestes a afogarem-se (Cavalcanti, 2000: 12).

Sob os pés, um piso de madeira onde se pode ver a existência de sepulturas numeradas que serviam como destino final dos corpos mortos dos membros da irmandade. Dependurados do teto, lustres do século XVIII confeccionados em cristal da Boêmia. Nos altares e guardadas na sala do consistório onde a irmandade se reúne, dezenas de imagens de santos que são utilizadas nas procissões religiosas pela cidade.

A igreja de Nossa Senhora do Carmo, construída a partir de 1784, é considerada a mais bela igreja de Mariana pelo “ar soberano de sua fachada, suas belíssimas torres barroquinas, os

florões da portada, a harmonia dos seus ornamentos dão-lhe, com efeito, a primazia na arte e no belo entre as demais igrejas da cidade” (Cavalcanti, 2000: 18). Não tive conhecimento do seu interior, devido a incêndio ocorrido em 20 de janeiro de 1999 – a igreja estava em restauração, e passando por processo de descupinização, onde todas as madeiras estavam com querosene injetado em seu interior e coberta por plástico preto. Durante uma chuva, um raio caiu sobre o templo e deu início ao fogo que consumiu quase tudo, só sobrando a fachada e a construção em alvenaria. Em seu interior, “a simplicidade artística dos altares e retábulos, dos púlpitos e mais ornamentos e a predominância do branco nas tintas do recinto imprimiam ao conjunto a graça e a suavidade compatíveis com o cenário da Virgem” (id., ibid.: 19).

O seu aspecto exterior difere “essencialmente do outro templo, pelas proporções, visto que o Carmo é bem menor, pela forma das torres que, nesta igreja, são redondas, terminadas por cobertura circular e ornatos cônicos. O frontão é tipicamente barroco, com volutas, ornatos, um óculo, tudo isto encimado por uma grande cruz simples. Os cunhais de pedra terminam superiormente em amplas cimalthas que, na frente, se arqueiam no local do óculo envidraçado do frontispício” (Prefeitura de Mariana, 2000: 11). Resta informar que o medalhão sobre o pórtico enuncia a Ordem Terceira do Carmo e pelas armas reais, a submissão da Igreja ao poder temporal da Coroa Portuguesa. Muitas imagens de santos, todas trazidas de Portugal eram postadas nos altares. Com o incêndio, a restauração do templo tem sido feita por artesãos locais, assim como por entalhadores, pintores e escultores que se especializaram na estética barroca, capazes de reconstruírem a igreja com tamanha semelhança que, dizem, no futuro não se perceberá diferença do seu estado anterior.

As igrejas indicam em si mesmas, o poder das irmandades religiosas no contexto da sociedade mineradora, pois à imponência dos dois prédios e à riqueza de detalhes artísticos de seus interiores, soma-se a pintura em ouro existente em altares, imagens e entalhes. A compreensão do papel das irmandades em Minas Gerais foi desenvolvida por Caio Boschi e divulgada em seu livro *Os Leigos e o Poder*. Elas surgiram à proporção que os povoados mineradores se consolidavam, nos interstícios da exploração aurífera decorrentes da necessidade de definir os princípios de vida social por meio dos laços e interesses. A organização desses núcleos sociais distintas do corpo da Igreja, deve-se à sua subordinação às diretrizes das monarquias absolutistas. Reafirmando sua autoridade sobre “os negócios eclesiásticos (os reis) lançavam mão da Igreja para a implementação de seus projetos coloniais. Dessa forma, a Igreja passou a

integrar a própria política colonizadora e foi fator decisivo no êxito da empresa mercantil-colonial” (Boschi, 1986: 2).

Com base na situação social de seus integrantes, as irmandades congregaram os indivíduos, separando senhores e escravos em dois segmentos no interior de irmandades religiosas separadas. Para Núbia Gomes e Edmilson Pereira “as diferenças entre as Irmandades surgiram através das áreas sociais por elas abrangidas. No aspecto financeiro e patrimonial havia nítida disparidade entre as Ordens Terceiras e as Irmandades do Rosário. As Ordens Terceiras, sendo formadas por comerciantes abastados e intelectuais, superavam em rendas e benefícios as Irmandades do Rosário, formadas por negros e forros” (1988: 87). Entre as atividades realizadas por essas organizações, havia o empréstimo de dinheiro a juros que aumentavam os seus patrimônios e suas influências no meio social, assim como realizavam atividades assistenciais aos seus afiliados, através das Casas de Misericórdia, por exemplo, para suprir a lacuna deixada pelo Estado. No campo espiritual, era garantido a cada membro dessas organizações o cumprimento dos santos sufrágios.

As irmandades mais pobres, para erigirem seus templos, necessitavam pedir às Câmaras Municipais e aos senhores, recursos para a compra do terreno necessário para a construção de suas igrejas. Outra característica dessas organizações é ressaltada por Boschi como sendo o seu caráter demandista, por meio do qual, as irmandades se empenhavam em litígios inter-associativos em “pleitos com autoridades civis e religiosas, com o clero, com artistas plásticos, com músicos, com testamenteiros e herdeiros de irmãos mortos, sem falar naqueles em que os sodalícios entravam em demanda judicial com seus próprios irmãos” (id., 174). Outra atividade de suma importância, era a organização da festa de seus padroeiros, que para Fritz Teixeira de Salles (1963) atuavam de forma sedutora e impressionante no espírito popular. Além de propiciarem prestígio, as festividades das irmandades significavam a possibilidade de atração de novos fiéis aos seus seios, que ao serem incorporados propiciavam novos provimentos financeiros e ampliavam o prestígio social da organização. A ampliação dos membros de uma irmandade, “poderia ser acompanhada da filiação de algum ilustre cidadão, que por seus privilégios individuais daria crédito às reivindicações da Irmandade” (Gomes e Pereira, 1988: 89).

Nas festividades ou cerimônias de celebração do padroeiro, a realização de procissões com cortejos dos membros da Irmandade pressupunha uma organização onde “a ordem do desfile é uma ordem de mérito crescente, onde o clero se coloca no meio como para assegurar, por

sua situação mediana, a coerência e a estabilidade de uma sociedade tão misturada. De todos os modos, este é o ponto que mais nos interessa, as cores não se confundem; a Igreja aceita a estratificação social” (Bastide, 1985: 170). Nessa sociedade onde a aparência era constituinte de seu modo de vida, a hierarquização social posta à vista de todos nas celebrações religiosas, complementava-se no quadro geral das diferenças econômicas e raciais existentes entre as Irmandades. Elas contribuíram sobremaneira para o desenvolvimento intelectual e cultural da sociedade dedicada à exploração aurífera, como informa Salles, “tanto no terreno das artes plásticas, onde a rivalidade entre as duas grandes ordens terceiras, do Carmo e São Francisco, promoveu praticamente, mais da metade da obra ímpar de Antônio Francisco Lisboa e Ataíde, como também no terreno da música e educação musical que atingiu, na colônia, um índice tão alto como na arquitetura” (1963: 120).

A praça Minas Gerais para os marianenses é o seu monumento mais característico, é o ícone indexado à cidade de Mariana. O seu conjunto colonial formado pelas duas igrejas, pela Câmara e antiga cadeia e pelo pelourinho único no Brasil, propicia o vínculo indestrutível como a imagem da primeira cidade mineira. Ela também remete permanentemente ao passado cuja importância é presentemente enunciada e reafirmada, conformando mesmo a cosmovisão do marianense que vê no passado de sua sociedade as raízes de seu modo de vida, discursivamente informado como sua tradição. Há uma aparente parada do tempo para quem olha o conjunto sem perceber as teias sociais e as relações de poder que nele se encontram articuladas. Ao olhá-lo, superficialmente, o conjunto da praça, enuncia o lugar social dos membros da sociedade colonial que se fazem presentes enquanto cidadãos de bem, funcionários da administração colonial e clero no topo da hierarquia social marianense e os negros e desclassificados, subordinados às camadas dominantes. As primeiras se representam pelas duas igrejas, São Francisco e Nossa Senhora do Carmo, mas também pela Câmara e cadeia, enquanto as camadas inferiores presentes estão, na praça, vinculados ao pelourinho e à construção dos prédios. E sobre todos os membros da sociedade marianense a coroa portuguesa que encima o pelourinho, o medalhão da igreja do Carmo e o pórtico da Câmara. Enquanto lugar de memória, a praça Minas Gerais tem um significado importante e que se vincula à presença dos artífices mulatos construtores da beleza barroca mineira, por um lado, e à articulação entre esses mesmos artífices e à democracia brasileira, como postulado no pensamento social nacional.

Mas a aparência do tempo parado se desfaz, quando se percebe que as relações de poder da sociedade marianense colonial são permanentemente atualizadas, pois além de se fazerem presentes pelo poder da Igreja, da política que “faz a trama para a manutenção do *status quo* local e de suas relações com o governo estadual e federal [que coloca à vista], “o poder de barganha das elites e que sobressai como o principal símbolo dessa praça” (professor de história). Há um deslizamento do lugar dos pobres (no passado escravos, mulatos e desclassificados do ouro) que é perceptível quando se adentra a igreja do Carmo em processo de restauração após o incêndio que destruiu seu interior. Se no passado os mulatos eram os artífices que entalharam, pintaram, esculpiram e deram forma à arquitetura e às artes plásticas barrocas, seus descendentes foram banidos do mercado das artes plásticas marianenses. A eles cabe o papel de meros participantes na preservação do patrimônio colonial barroco, enquanto no presente são membros da elite que ocupam o espaço dominante no campo artístico local.

Há então uma mobilidade descendente dos negros nas relações de poder e na situação social marianense entre o período colonial e o momento atual de sua trajetória histórica. E, como lugar de memória, a praça Minas Gerais, enuncia a erradicação dos mulatos como personagem principal desse espaço de memória, que não mais os contém. Enquanto no norte de Minas não foi possível erradicar o negro, posto ser a cultura regional fortemente assentada em raízes culturais negras e pela emergência das comunidades negras da mata da Jaíba, no cenário atual brasileiro enunciando a sua identidade quilombola.

A praça Minas Gerais, enquanto lugar de memória, evoca para os marianenses as qualidades e características da mineiridade. Metaforicamente, para os marianenses, ela contém os ícones da Minas Geratriz, mas também evidencia o processo de incorporação dos mineiros à civilização e, ainda, é o mais lídimo testemunho do processo de irradiação da cultura e da civilização mineiras. Significados que possibilitaram aos marianenses construir Mariana como o berço das Minas Gerais e enunciá-la como a *Urbs Mea Celulla Mater* (cidade minha célula mãe), fixando essa condição como divisa em seu brasão de armas.

Em resumo, podemos dizer que os sentidos que a praça Minas Gerais tem para a sociedade marianense, como um de seus lugares de memória, articulam-se permanentemente com o seu passado colonial, com a estrutura social local passada e presente e com o lugar simbólico da cidade no interior da ideologia da mineiridade que constrói Minas Gerais como uma sociedade una, apesar de sua diversidade.

Livros Didáticos, afirmações, esquecimentos e resistência pedagógica no ensino da história estadual e local

Uma das possibilidades para a identificação e caracterização dos lugares de memória é o exame do livro didático. Como um dos instrumentos da instituição escolar, o livro didático é propício para “assegurar aquisição dos saberes escolares, isto é, daqueles saberes e competências julgados indispensáveis à inserção das novas gerações na sociedade, (ao tornar plausível apreender) *aqueles saberes que a ninguém é permitido ignorar*” (Magda Soares, 1996: 55, grifos meus). E nessa perspectiva, o livro didático deve contribuir para a formação de uma “comunidade de imaginação ou de sentido” como quer Baczko (1984), cuja eficácia conforma o imaginário social definidor de identidades. Para apreender a formação da comunidade de imaginação ou de sentido mineira, manuseio o livro de história para lê-lo como um instrumento propício ao compartilhamento de saberes indispensáveis à formação da consciência de pertencimento à sociedade mineira.

Do ponto de vista da política do livro didático no Brasil, desde que o Estado Novo em 1930, por meio do ministro Gustavo Capanema instituiu a política educacional brasileira, “a educação (é) conduzida pelas diretivas morais, políticas e econômicas do sistema que representa as bases de nossa nação” (apud Bárbara Freitag e outros, 1989: 25). Sob essa concepção, partícipe da construção da nação brasileira, estruturou-se uma política centralizadora da definição dos conteúdos em organismos federais e nos conselhos estaduais de educação. A eles cabem a palavra primeira e final sobre a definição das tais “diretivas que representam as bases da nação”. Assim, os livros didáticos, ao serem lidos como reveladores de lugares de memória, possibilita-nos apreender, pelo conteúdo transcrito as diretivas morais e políticas que alicerçam a comunidade estadual. Mas amplio a possibilidade de leitura do aprendizado da história mineira, com a prática dos professores marianenses e matenses que alicerçam a organização simbólica de Mariana e de Matias Cardoso.

Ao olhar os livros de história utilizados nas duas cidades no ensino fundamental, o objetivo é apreender que conhecimentos históricos estão sendo formadores de uma comunidade de imaginação e de sentido, conformadora do imaginário social mineiro. Examino se neles se fazem presentes as diversas realidades regionais e, principalmente, estando presentes, a partir de que perspectiva identitária. É importante considerar que para os professores/interlocutores não há como dissociar uma análise dos livros didáticos de suas práticas pedagógicas, porque

imbricados eles se complementam para a formação da consciência dos alunos sobre o seu estar no mundo, a partir da localidade em que residem.

Examinar os livros didáticos e as práticas pedagógicas no ensino da história em Mariana e Matias Cardoso permite-nos afirmar que se o lugar de memória é o resgate do passado no presente, existe a possibilidade do norte de Minas ser lugar de memória em qualquer lugar de Minas Gerais, por seus espaços, trajetória e personagens estarem presente na historiografia estadual e brasileira. Entretanto, enquanto historiadores de si mesmos, os marianenses optaram por diminuir ou excluir em sua memória os fatos passados do norte de Minas. Esse é um fenômeno coerente com a organização simbólica de *Minas Gerais* que tem na região aurífera sua mais importante referência geográfica social, cultural e política e que, como sugerido pela análise do livro didático, valoriza negativamente o norte de Minas e, até mesmo, o exclui da totalidade mineira.

Mariana: A ótica do englobamento em livro de história de Minas

Na cidade de Mariana, os interlocutores são professores das Escolas Estaduais Gomes Freire, Professor Soares Ferreira, Dom Benevides e de sedes dos distritos de Passagem, Bandeirante e Camargos. Em sua prática escolar no ensino da história de Minas e de Mariana os professores realizam visitas a museus, às minas, às igrejas, aos logradouros públicos (praças e edificações, como a Câmara) para poderem, primeiramente, dar conhecimento à história local. Em seguida, levam os alunos a coletarem reportagens de jornais, revistas e televisão que tenham abordado o passado marianense. Os professores das sedes dos Distritos marianenses também recorrem à memória oral, incentivando os alunos a conversarem com seus pais, avós, pessoas mais velhas de suas comunidades, principalmente porque trabalham com uma população majoritariamente negra. Objetivam levar os estudantes a desenvolverem uma auto-estima de si mesmo e dos “pretos”, porquanto compreendem que seu papel na construção da sociedade mineira tem sido desaprovado, desvalorizado e invisibilizado. Dessa forma, é focalizando Mariana e seu passado que as crianças marianenses olham para a história narrada em livros escolares, cujos conteúdos remetem à realidade e à memória locais. Para os professores de Mariana, o livro é um verdadeiro apoio para o exercício da crítica, em razão de suas temáticas estarem relacionadas com a compreensão coletiva da história mineira.

Para eles, ao se trabalhar a história de Minas necessariamente é trabalhada a história de Mariana, pois “Mariana e Minas são quase uma só realidade histórica” (Silvana, professora de Passagem). Ou, como quer Geraldo, professor em Bandeirante e Camargo, “a história local é a história de Minas. Ao se trabalhar a história local, a história de Minas é tratada, não há como separar os fatos acontecidos em Mariana da história de Minas”. Para uma professora da Escola Dom Benevides, “de alguma forma, falar da história de Minas é falar da história de Mariana”. Entretanto há um certo desencanto atual pelo destaque que os livros de história de Minas estão dando a Ouro Preto, pois julgam que essa ênfase revela o deslocamento do papel central de Mariana no processo de constituição da sociedade, da cultura e da civilização mineiras. A especificidade histórica local vai sendo, assim, levada ao “esquecimento”. A conformação do imaginário social, tanto estadual quanto nacional, centraliza fora da “célula mater”/ berço de Minas, o papel mais importante do passado histórico mineiro. Dessa forma, “você não acha Mariana nos mapas. As pessoas de outros estados e mesmo de outras cidades de Minas não sabem onde fica Mariana, mas sabem onde fica Ouro Preto” (Flávia, professora da Escola Professor Soares Ferreira).

O livro *Pelos Caminhos de Minas*, elaborado por Juarez Tarcísio Dayrell e outros (1993), é utilizado nas escolas em que conversamos com os professores do ensino fundamental. Como o ensino fundamental é de grande importância para a formação da “comunidade de imaginação e de sentido” conformadora do imaginário social, pontuarei os lugares de memória destacados nesse livro, ao mesmo tempo em que apontarei os contextos discursivos em que o norte de Minas está presente ou ausente. Os autores inauguram o livro informando aos estudantes que falar em história é falar de lendas, gentes, acontecimentos passados e da vida vivida pelo indivíduo, inscritos em contos, narrativas, fotografias e construções que lembram o “passado, e para frente, constrói o futuro” (id. 17). Apontam, em seguida, para a necessidade de conhecimento do espaço em que se vive, objetivando saber o que nele ocorre, assim como em outros lugares, “para compreendermos com mais clareza a vida e podermos modificá-la” (id. 18).

Colocados estes pressupostos, os autores iniciam o estudo do espaço Minas Gerais localizando-o no Brasil como parte da região Sudeste e, ampliando a possibilidade de sua compreensão numa perspectiva temporal, abordam a história estadual. Informam o processo da constituição da sociedade mineira, como dizimador de indígenas e escravizador de africanos, mas vinculado à exploração aurífera que ao escassear-se possibilitou “explorar a

agricultura e a pecuária. Novas regiões foram povoadas e o sertão foi ocupado” (id. 25). Ao finalizar o capítulo introdutório, os autores afirmam que “lendo este livro, conheceremos melhor nossa terra e nosso povo e saberemos mais sobre nós mesmos e os problemas que enfrentamos” (id. 27). E a promessa de revelar o “nós” é cumprida por meio da seleção de fatos históricos que alicerçam a constituição de lugares de memória.

O capítulo seguinte, *Pindorama, a Terra das Palmeiras*, aborda o processo de descobrimento do Brasil, as sociedades indígenas existentes no país e em Minas Gerais e informa sobre a luta pela terra travada entre índios e brasileiros, assim como sobre o modo de viver plural dessas sociedades autóctones. *A Natureza em Minas Gerais* é então mostrada em seu relevo e informada a imagem mental da “terra das alterosas” dos planaltos e serra, sem mencionar a existência de qualquer outra paisagem. Em seguida, os autores tratam da hidrografia, do clima e da vegetação, sendo que a região semi-árida é mencionada nos dois últimos temas, destacando apenas características que, conforme Amorim Filho (1999), despertam aversão como, por exemplo, “sempre muito quente e de poucas plantas”, “a época da seca é muito longa” (Dayrell, 1993: 64) e “a vegetação é baixinha e raquítica. Poucas plantas conseguem viver na caatinga, como o cactus que precisam de pouca água” (id. 69). A vegetação do semi-árido é descrita de forma estereotipada, omitindo-se os fatos que possam por em risco a generalização⁶⁹. Não faltam as descrições explicitamente contrastantes, como “quanta diferença entre o cerrado e a floresta! O cerrado tem árvores baixas, afastadas umas das outras, são tortuosas e entre elas só há capim” (id. 68), que alimentam a aversão ao semi-árido, à caatinga e aos cerrados e a afeição às montanhas da região do ouro, tornando-as lugar de memória.

As narrativas das paisagens deixam clara a existência de uma ideologia na qual o norte de Minas é incluído na totalidade mineira, na qualidade de parte oposta e desvalorizada. Aqui, o oposto é um “nós”, englobado nos termos dumontianos, mas como se verá a seguir, esse oposto pode também habitar na memória enquanto alteridade excluída.

⁶⁹ Conforme a Secretaria de Estado da Agricultura de Minas Gerais, o norte de Minas “apresenta diferentes tipos e formas menos definidas que o semi-árido e a caatinga, a vegetação original. Em maciços considerados caatinga arbórea alta, ocorrem, com moderada frequência, as espécies padronizadas da caatinga em geral. Entretanto, pela sua fisionomia florestal vigorosa... estes maciços, quando se objetivam, de algum modo, podem ser denominados igualmente, *floresta caducifolia* ou simplesmente *mata*” (1980: 120, grifos meus). A mata da Jaíba, é altamente valorizada pelos matenses e pelos norte mineiros pelos significados que contém, quais sejam, sua territorialidade negra, *locus* do choque de temporalidades distintas com a modernização da agricultura, assim como, da vinculação da agricultura regional ao mercado internacional.

E para finalizar o capítulo sobre a natureza mineira os autores descrevem os diversos recursos minerais existentes no estado: ouro, cobre, chumbo, ferro, bauxita, fosfato e outros, assim como, as águas minerais. Em *A Ocupação das Terras* os autores descrevem os tipos de instrumentos legais que os portugueses utilizaram para povoar o país: capitânicas hereditárias e sesmarias que só foram efetivamente ocupadas com a escravidão de índios e de africanos trazidos de além mar.

No quinto capítulo, *As Minas de Ouro*, são narradas as entradas e bandeiras que objetivaram a expansão da fronteira colonial sobre o sertão, o aprisionamento de indígenas e a descoberta das minas. Pelos caminhos abertos, para a Bahia, para o Rio de Janeiro e para o Espírito Santo, o sertão vai sendo desbravado e o ouro é descoberto. Para os autores “pessoas vinham através dos caminhos abertos e se instalavam em algum ponto da região das minas” (id. 95). Aí, iniciavam atividades de exploração do ouro, instalavam comércio, montavam fazendas para abastecer os núcleos de povoamento e os que trabalhavam na administração colonial e “aos poucos surgiram várias vilas, e algumas delas se tornaram prósperos povoados: Vila Rica, Sabarabuçu, Vila do Príncipe, Ribeirão do Carmo, Minas Novas e Itacolomi, etc.” (...) e ao longo dos caminhos, foram se instalando vários povoados ... como: Barbacena, São João Del Rei, Prados” (id. 95 e passim).

Em seguida os autores falam sobre os tropeiros transcrevendo Auguste de Saint-Hilaire, biólogo francês que percorreu o território de Minas Gerais no século XVIII. Para finalizar o capítulo, os autores abordam a exploração das minas e os descaminhos do ouro, que através de “controle excessivo irá provocar uma grande resistência (que) se manifesta de várias maneiras: expansão da ocupação e do povoamento, abertura de outros caminhos para fugir à fiscalização e as inúmeras revoltas que surgiram na região das minas... Houve guerras, houve revoltas, prisões e mortes. A mais conhecida dessas rebeliões foi a Inconfidência Mineira” (id. 100 e passim). Neste capítulo evidencia-se as minas gerais como um lugar de memória, por meio do qual os mineiros resgatam seu passado e constroem sua organização simbólica apoiada na tradição colonial baseada na exploração aurífera.

Em *Pelos Caminhos de Minas* é narrada a vida na capitania aurífera por meio de um conto, cuja figura central é Jerônimo, um aventureiro vindo do Rio de Janeiro para se enriquecer na terra do ouro. Decepcionado descobre não poder dedicar-se à exploração mineral sem escravos e nem trabalhar como carpinteiro. Junta-se aos “desclassificados do ouro” e trabalha por algum tempo para contrabandistas do ouro, até que conhece Ambrósio o chefe de um quilombo, a

quem se filia. Após longa e sangrenta guerra travada pela administração, com a morte do chefe, Jerônimo foge com outros companheiros e formam o quilombo Grande, que também é destroçado pelo exército colonial. Em seguida os autores narram *a rebelião de Vila Rica*, evento que teve em Tiradentes a figura central. E, por fim, abordam a *arte nas minas* focalizando o trabalho dos negros escravizados nas minas e dos mulatos libertos na construção de igrejas, palácios e dos adornos banhados a ouro que entalhavam, esculpiam e pintavam no interior dos edifícios. A capitania aurífera e, mais precisamente sua índole subordinativa a toda perturbação, evidencia-se nesta narrativa como importante lugar de memória.

No capítulo sétimo, *Os Gerais. Minas cresce nas patas dos bois*, é abordado o abastecimento das minas, seu esgotamento e a diáspora dos mineradores pelo território estadual para se dedicarem à agricultura e pecuária. Há uma peculiar articulação da historiografia e da memória na constituição da memória estadual, pois evidencia-se que partes da narrativa historiográfica é incorporada na memória mineira e que partes são deixadas de fora, como é o caso de fatos narrados pela historiografia sobre o norte de Minas. Tanto o incluído como o excluído, entretanto, é importante para a construção dos significados em que se apoia a consciência identitária e o sentimento de pertencimento regional. Peço desculpas ao leitor por transcreever um texto um pouco longo, mas é nele que podemos perceber que os lugares de memória de Minas Gerais não incluem os lugares de memória do norte de Minas.

As coisas que as pessoas precisavam vinham de outros lugares. De São Paulo, vinham gado e os alimentos plantados naquela região. Quando os paulistas não conseguiram produzir a quantidade suficiente os produtos passaram a vir de regiões mais distantes: do Rio Grande do Sul vinha gado de corte, couro e tropas para o transporte de cargas.

Pelo Vale do São Francisco vinham os alimentos produzidos na Bahia.

Enquanto teve ouro e pedras preciosas para trocar pelos produtos de outras regiões não houve problemas. Porém, quando a riqueza acabou, os mineiros começaram então a ocupar os *sertões*.

Na agricultura, o principal produto era o café, vindo do Rio de Janeiro, a produção ocupou o Sul de Minas.

Havia três tipos de criação de animais em Minas Gerais: criação de bois, de porcos e mulas.

Os primeiros currais instalaram-se nos campos do Vale do Rio São Francisco, outros surgiram na Zona da Mata. Ao redor deles foram aparecendo casas, igrejas, povoados e fazendas.

Também na região das minas existia uma fazenda chamada “O Curral D’El Rey”, onde hoje encontramos a capital de Minas Gerais: Belo Horizonte.

Foi assim que surgiu a ocupação dos sertões em Minas Gerais e foi assim que essa ocupação cresceu: através das patas dos animais, com os currais e com as tropas (id. 123 e passim).

A articulação da sociedade mineradora dependente de alimentos e animais de transporte, com a sociedade pastoril estabelecida nos *Currais da Bahia* possibilita a fixação dos mineradores,

constituindo-se por isso mesmo a gênese da sociedade mineira. Este é o fato histórico narrado pela historiografia. Na constituição da memória marianense e dos mineiros de uma forma geral, quando se fazem historiadores deles mesmos, a obliteração do processo de articulação dessas formações históricas distintas torna propício aos autores do livro construírem a visão de que a ocupação do território norte mineiro se deu com a decadência do ouro. Se ao se referirem às vegetações os livros englobam o norte mineiro na totalidade Minas, desvalorizando-o, na narrativa da ocupação do espaço o que se observa, é a sua exclusão por meio da obliteração dos fatos históricos norte mineiros.

A constituição de algo como um lugar de memória ocorre a partir de processos históricos que o transforma em elemento simbólico do patrimônio memorial, propiciando o desenvolvimento de sentimentos de fraternidade e a construção de identidades coletivas. Os fatos históricos sobre o papel desempenhado pela sociedade pastoril do norte na ocupação do território mineiro estão disponíveis, mas foram excluídos dos fatos elevados ao patamar de patrimônio memorial pelos marianenses.

Os fatos do norte de Minas não são incorporados para construir os lugares de memória mineiros, o que sugere sua exclusão e nos permite compreender que embora o norte de Minas encontra-se englobado em Minas Gerais nem sempre os nortistas são englobados no “nós mineiros”. A coexistência de englobamento e de exclusão é paradoxal quando se leva em consideração que nos sistemas descritos por Louis Dumont, toda parte constitutiva da totalidade hierárquica é incorporada por meio da atribuição de um valor relativo a essa totalidade. Como será examinado no próximo capítulo, para poder compreender essa dinâmica da hierarquia mineira, há que se levar em conta o poder que Minas exerce sobre o território e a sociedade nortistas, como também a insustentável fronteira entre identidades que emergem em contraposição.

Mas continuemos a análise do livro. No mesmo capítulo sobre a ocupação do sertão, os autores falam do controle da terra por meio de sesmarias doadas e da compra da terra a partir de 1850, com a Lei de Terras, o que propiciou que senhores de escravos se tornassem senhores da terra. Também narram o processo de constituição do campesinato mineiro, baseado na ocupação de “sobras de terra entre sesmarias, em fazendas abandonadas ou não, cultivadas pelos fazendeiros” (id. 131). Entretanto, nenhuma menção é feita às formas de ocupação que

negros e desclassificados da mineração desenvolveram no período colonial e imperial⁷⁰. A presença dos negros na historiografia e sua ausência na memória, mostra-nos uma vez mais o esquecimento de fatos do norte de Minas na construção dos lugares de memória mineiros e fortalece nossa suposição de que a hierarquia mineira também exclui.

Em seguida, a história mineira é contada no *Império e República*, focalizando o papel dos políticos mineiros nos acontecimentos desses períodos e a política do coronel. Em *a Ocupação do Espaço Rural Hoje*, é apresentada uma crítica à concentração de terras em mãos de poucos e a existência de sem terras, assim como as diversas atividades agro-pecuárias que conformam o espaço rural mineiro. Ao tratar de *A Indústria*, são abordados os ofícios industriais e os tipos de indústrias existentes em Minas Gerais: extrativas e transformadoras. Em seguida é discutida *A vida nas cidades industriais*, descrevendo o processo de favelização das populações mais pobres e o desequilíbrio ambiental a partir da poluição ambiental.

Ao tratar de *As cidades mineiras*, os autores informam a distribuição da população pelo território mineiro, discutem novamente o êxodo rural e o processo de favelização da população mais pobre, abordam o espaço urbano em seus múltiplos papéis e examinam as cidades mineiras, categorizando-as como históricas, turísticas, industriais, comerciais e universitárias. Além de apresentar a capital, Belo Horizonte, como uma cidade administrativa. As cidades históricas se constituem em lugares de memória privilegiados, mas do mapa que apresenta sua localização estão ausentes todas as antigas cidades norte mineiras, tais como Matias Cardoso, São Romão e Januária que foram fundadas em fins do século XVII ou Montes Claros, Itacambira, Grão Mogol, fundadas em inícios do século XVIII. Temos aqui mais um exemplo de fatos que estando na narrativa histórica, são banidos dos lugares de memória.

O livro *Pelos Caminhos de Minas*, quando analisado como revelador dos lugares de memória, evidencia uma evocação sintonizada com a mineiridade construída em torno da centralidade da sociedade mineradora e em oposição ao norte de Minas, ora englobado, ora excluído.

Minas Gerais se constrói como categoria de entendimento, ou de outra forma, um signo, cujo significante é a realidade social múltipla. “Minas Gerais é muitas. São, pelo menos, várias Minas”, afirma Guimarães Rosa (1978: 218), desvelando o ponto crucial da memória, qual seja, a formação de uma consciência identitária alicerçada no sentimento de Minas Gerais ser plural,

⁷⁰ O surgimento de comunidades remanescentes de quilombo e de índios que se julgavam exterminados desde 1988 colocam no cenário da estrutura agrária brasileira lógicas diferenciadas de ocupação da terra. Remeto o leitor ao texto de Costa Silva (1998), quando discute a existência de uma lógica branca e de uma lógica não-branca nos sertões.

embora apenas uma. Aí está posta a ideologia da hierarquia que engloba a diversidade de Minas Gerais. Alceu de Amoroso Lima (1945) ao escrever *a voz de Minas*, desenvolvendo seu ensaio de sociologia regional brasileira para compreender as vozes do Brasil, afirma colocar no cenário nacional a voz da montanha, reduzindo sua psicologia, sua sociabilidade, sua cultura e sua espiritualidade a um retrato coletivo a partir do que entende ser a visão que tem de Minas Gerais. E o que interpreta é as minas gerais, abafando, de certa forma, as outras vozes existentes no cenário estadual.

Por outro lado, no seu ensaio de caracterização da mineiridade, Sylvio de Vasconcellos sugere a existência na organização simbólica mineira de uma hierarquia excludente, pelo menos, do norte de Minas. Para ele os gerais e a formação histórica que aí se desenvolveu, são distintos da formação histórica localizada na região das minas gerais. Para ele, “as gerais são periféricas em relação às minas e (...) não lhes interessa contato maior de intimidade com as minas. O contraste é visível em tudo: senhores e plebe, ricos e pobres, aristocratas e plebeus, arte erudita recolhida às Casas-Grandes e arte popular fluindo da artesanaria miserável” (1968: 194). Outra voz que enuncia o não compartilhamento da comunidade de sentidos entre mineiros e norte mineiros é a de Pedro Nava. Ao indignar-se contra uma das muitas tentativas de separação do norte de Minas apoia-se na paisagem montanhosa para afirmar a dessemelhança identitária: “que se separasse (...) tudo o que quiserem, porque a terra em que andamos puxados pelos pés (...) é a das serras (...) serras, serras e picos” (1983:129).

Ao estudar os aspectos sociológicos de “Grande Sertão: Veredas”, Fernando Correia Dias (1971) afirma ter Guimarães Rosa recriado Minas Gerais por sua parte mais excluída, ou seja o sertão do norte e do noroeste do estado. Vejo nessa recriação roseana, enquanto um dos construtores da mineiridade, a construção do englobamento do contrário. O que permite postular Minas Gerais como muitas, e como tantas, porém, e contudo uma, subsumidas na Minas Geratriz, aquela do ouro cuja superioridade é a medida para estabelecer o valor de suas partes. Nessa organização simbólica, todas as diferenças de temporalidades, de formações históricas e de identidades são subsumidas à temporalidade, à formação histórica e à identidade geradora. Porém, insistimos que a ideologia da exclusão existe ao lado da organização simbólica que reúne as diferenças em um todo, expressada no banimento de fatos norte mineiros da construção dos lugares de memória. As especificidades norte mineiras, assim - por seus nomes vinculados a signos não mineiros- bandeira de Mathias Cardoso de Almeida, *currais da Bahia*, “motins do sertão” dentre outros - são banidas para fora do patrimônio

memorial mineiro, num mecanismo que replica uma hierarquização de exclusão ao invés de englobamento dessa região.

Nesse momento da modernidade, em que as histórias próprias se revitalizam no Brasil e no resto do mundo e em que de muitos lados surgem resistências aos projetos hegemônicos e politicamente agregativos, a polifonia mineira escrita em múltiplos movimentos, ao ser estudada em sua composição interna se desvela como uma sinfonia de um movimento só, que aos poucos vai se tornando inaudível a partir do aparecimento das vozes de suas periferias sociais e territoriais.

A comunidade de imaginação e de sentido que para Baczko (1984) conforma o imaginário social da sociedade, neste caso a mineira, ao mesmo tempo que informa as especificidades identitárias dessa mesma sociedade, é construída nas práticas socializadoras vigentes nas escolas e nos livros utilizados para transmissão dos conhecimentos históricos “que a ninguém é permitido ignorar” (Soares, 1996: 55). Já que o livro didático “procura transmitir à criança o conhecimento de certas disciplinas, da forma mais simples, clara e compreensível” (Amélia de Castro, 1973). Este conhecimento é definido pelo Conselho Estadual de Educação a partir das normas ditadas pelo Ministério da Educação. Assim, o livro didático constitui-se um instrumento ideológico de formação de consciências. Cabe aqui uma discussão da reprodução ideológica, não no sentido de reprodução de sistemas produtivos postulado por Louis Althusser (1985), mas numa perspectiva da reprodução hegemônica de identidades e culturas construídas, como legítimas, em detrimento das diversidades culturais e identitárias constitutivas das realidades que se pretendem una. Minha visada, assim, possibilita interpretar o livro didático como um dos instrumentos do sistema cultural e identitário que em Minas Gerais construiu uma identidade política e cultural, englobando e excluindo identidades, temporalidades e formações históricas regionais.

Matias Cardoso: A resistência frente ao esquecimento e a construção do pertencimento regional

Em Matias Cardoso meus interlocutores são professores da Escola Estadual Dom Bosco e da Escola Municipal Juscelino Kubistchek, que dedicam-se ao ensino fundamental ou ao ensino médio. Em sua prática pedagógica, os professores matienses partem da vivência da criança, procurando levar os alunos a descobrirem-se como partes de múltiplas realidades sociais,

culturais e políticas. Para realizar seus objetivos, articulam as mais diversas fontes de informação como conversa com os mais velhos, leitura de jornais, revistas e livros, procura na internet e acompanhamento de reportagens televisivas. O ensino da história local e da história de Minas Gerais para esses professores, é um trabalhar a “história ausente, pois Matias Cardoso mesmo sendo um lugar histórico, muito antigo, não é mencionada nos livros” (professor da Escola Dom Bosco).

Essa ausência da história local é compreendida a partir da percepção de que os autores dão pouca importância à história norte mineira de uma forma geral e à história local de uma forma específica, preferindo centralizar suas narrativas na “exploração do ouro e nada se fala da criação de gado desenvolvida no norte de Minas” (professora de ensino fundamental). Dito por um professor do ensino médio, essa exclusão da história regional e local dos livros disponibilizados pela Secretaria Estadual de Educação se deve à centralização das “informações na região do ouro. O norte de Minas, não aparece a não ser por trás de outro nome: *os currais da Bahia*, coisa que a gente descobre nos cursos de reciclagem em Montes Claros conversando com professores e colegas mais esclarecidos que nos informam que esses currais eram o norte de Minas em seu princípio” (professor do ensino médio).

Há uma outra questão que necessita ser ressaltada, a falta de concordância entre as fontes de informação, sejam de autores entre si e de reportagens publicadas e veiculadas, seja entre eles e as fontes orais a que recorrem para conhecerem a história local. Em cada livro manuseado, os professores matienses descobrem que cada um fala das origens regionais em datas diferentes, levando-os a evitarem se comprometer individualmente com a datação dos fatos da história local, pois perante as discrepância “nossa origem matiense e norte mineira fica nebulosa. Sabemos, por informação dos antigos repassadas pelos mais velhos, quem fez as coisas, mas não sabemos quando elas aconteceram” (professor de ensino médio). Essa divergência entre as fontes de informação não apenas levam os professores a trabalharem atemporalmente os fatos históricos, mas também os conduzem a selecionarem livros que sejam temáticos e que trabalhem os conteúdos como indicadores das aprendizagens a serem viabilizadas.

Esses livros, descolados da realidade imediata tratam os temas como um enquadramento para que cada professor a partir da sua experiência e da realidade onde vive, possa junto com os alunos narrar sua história local e regional. Em suas trajetórias profissionais, os professores informaram que muitas vezes foram questionados por alunos que apontavam a discordância entre as datas e entre os fatos. Citam como exemplo, a localização do Arraial de Morrinhos,

que para muitos historiadores não teria sido o Arraial de Mathias Cardoso, bem como períodos distintos para cada autor quando tratam da fundação da cidade. Cansados de serem ridicularizados por seus alunos, na primeira oportunidade que tiveram, selecionaram livros que não informassem nada a respeito de quem quer que seja. Em suas práticas escolares, eles contribuem para a construção de uma história sempre em construção e para o fortalecimento do sentimento de pertencimento regional distinto do estadual. Os professores matienses colocam, assim, uma cunha na brecha propiciada pelo Ministério da Educação e pelo Conselho Estadual de Educação na escolha do livro e alargam os horizontes do entendimento do papel de um livro didático em comunidades periféricas e banidas da narrativa “autorizada” de uma realidade representada como una e distinta de sua complexidade, como no caso de Minas Gerais.

Os livros adotados pelas escolas de Matias Cardoso foram elaborados por autores, mestres em educação e formados por universidades paulistas. Na Escola Estadual Dom Bosco utiliza-se o livro História e Geografia. Ensino Fundamental, escrito por Ana Lúcia Nemi e João Carlos Martins (1999) e o livro Viver e Aprender. História e Geografia, escrito por Elian Alabi Lucci (2000). O segundo é também adotado na Escola Municipal Juscelino Kubistchek. Os professores matienses ao escolherem textos que tratem mais conceitualmente as questões da história e da geografia, constroem em sua trajetória pessoal de vida e junto com os alunos, a história local e regional, que esta sendo permanentemente reescrita. A cada nova informação coletada, mais material vai contribuindo para uma compreensão mais ampla da realidade em que encontram-se inseridos. A prática pedagógica do ensino da história local e regional em Matias Cardoso contribui, para atualizar o conhecimento do passado da cidade e do norte de Minas. Na dinâmica de sua prática pedagógica, os professores resistem à perda da memória histórica, ao mesmo tempo em que fornecem elementos, para que o sentimento regional de pertencimento diferenciado no contexto da sociedade mineira seja fortalecido. A resistência cotidiana desses professores possibilita, “construir junto o entendimento de nossa história, escrever os textos que, mimeografados, são distribuídos entre os alunos e circulam pela cidade” (professora de ensino fundamental).

A estrutura dos dois livros utilizados nas escolas fundamentais de Matias Cardoso são elaboradas a partir de guias curriculares que servem de orientação para os autores e para as editoras e que via de regra, procuram corresponder exatamente ao mínimo exigido. Os livros

elaborados a partir daí disponibilizam para os professores esquemas para as temáticas a serem tratadas, mas que requerem pesquisa para que a realidade local se dê a conhecer. Como tanto faz analisar um ou outro, selecionei o de Nemi e Martins (1999), História e Geografia. Ensino Fundamental. Na introdução os autores dizem aos estudantes que

este livro é um convite ao diálogo. Esperamos trazer um pedacinho do mundo para conversar com você, seus colegas, seus professores e, quem sabe, seus parentes e amigos.

Faça de conta que este livro é um quebra cabeça! Você junta os pedacinhos e, assim, torna-se mais um construtor do mundo, pois ele nunca está pronto: podemos sempre modificá-lo (id.: 2).

Em seu primeiro capítulo, A cidade, os autores pretendem que os alunos construam a percepção da totalidade do social, assim como a origem da localidade e a história de seu nome, ampliando ainda para o entendimento da população nela existente. Os autores também procuram levar o estudante a compreender o seu espaço vital na cidade e desta na região, no estado, no país e no planeta. Ao conduzir os leitores aprendizes para a compreensão do tempo, os autores correlacionam a história de duas crianças que perpassa todo o livro com a história do próprio estudante. Nesse sentido fazem um convite aos estudantes: “Chegou a hora de contar a história da sua cidade. Vamos começar?” (id.: 113). E propõe aos estudantes uma série de atividades tais como entrevistar parentes e antigos moradores da cidade, para saber como a cidade cresceu e as diferenças entre os tempos antigos e atuais. Em seguida solicita-se que se desenvolva pesquisa bibliográfica na escola e em casa para fundamentar a redação de uma pequena história da sua cidade, que deve ser discutida com o colega de dupla para ampliarem a visão desenvolvida por cada um. Em seguida o professor fala o que sabe sobre a cidade, quando então se trocam idéias com os alunos para completarem a história que cada dupla escreveu. Para apresentação do resultado do trabalho dos estudantes propõe-se a montagem em um painel de uma Linha do Tempo da história da cidade, marcando os acontecimentos que todos acharam importantes, apresentando desenhos, fotos e gravuras coletadas durante a pesquisa.

O livro de história utilizado, por sua feição esquemática, é propício para que os estudantes se transformem em historiadores de si mesmos, junto com colegas, os professores, amigos e matenses mais velhos. O livro dessa forma não se constitui em um meio para relevar os lugares de memória, pois a história que os autores utilizam para conduzir os estudantes na construção da história de sua própria cidade é de uma localidade fictícia. Ele se apresenta como um instrumento propício à elaboração individual e coletiva de uma narrativa histórica local,

baseada na memória local e na historiografia que os estudantes manuseiam na pesquisa que desenvolvem em duplas, sendo por isso, de alguma forma uma construção da memória local, pois o livro desencandeia o processo de formação de uma consciência identitária muito específica, aquela vinculada à cidade de Matias Cardoso.

No segundo capítulo é abordada a questão da economia municipal, objetivando levar os alunos a compreenderem a divisão social da riqueza, por meio da reflexão sobre as atividades econômicas existentes, os tipos de ocupação dos munícipes e as origens dessas atividades, tanto no passado presentificado tanto na oralidade, quanto na historiografia. No terceiro capítulo, os alunos são conduzidos pelos professores a uma abordagem da vida política e cultural da cidade, tratando também das questões de moradia, alimentação, saúde e lazer.

Os dois capítulos seguintes se articulam em uma tríade com o anterior, ao tratarem, respectivamente, das relações de poder e dominação vigentes na realidade local e regional, quanto da memória cultural. Esta é abordada por meio das lendas, dos casos, das diversões, das festas tradicionais, das feiras e etc. que compõem o quadro cultural local. Os professores de Matias Cardoso esclarecem que nesse momento a articulação do local com o regional e com a vida ribeirinha do São Francisco, tanto no aspecto político, quanto no cultural, possibilita aos estudantes perceberem que fazem parte de uma realidade cultural específica.

E Minas Gerais fica reduzida à sua condição de unidade administrativa encompassante e, como muitas outras unidades da federação, com alguns fatos do seu passado elevados ao patamar de fatos nacionais, principalmente a conjuração mineira e o personagem Tiradentes, comemorado em vinte e um de abril. Ao mesmo tempo em que fundamentam a exclusão da região norte mineira e de sua cidade, que “esquecida” dos centros de poder, “vive ao léu”. Sabem que a elite regional é vinculada à elite estadual, assim como a elite política local é articulada com a elite regional. Assim como, sabem que as maiores fazendas pertencem a empresas de São Paulo, Belo Horizonte, Rio de Janeiro, Brasília e outras cidades, cujos proprietários estão vinculados à elite nacional, sem que, contudo, invistam na transformação da realidade social local.

No capítulo final, O estudo dos locais públicos e privados da cidade, ligados à vida cultural e afetiva, os autores abordam espaços sociais de nascimento, de infância, de lazer, de doença, e de memória dos estudantes. Ao mesmo tempo em que sugerem que os principais problemas da cidade sejam levantados em seus diversos aspectos: econômicos, políticos, sociais, administrativos e culturais. E, finalmente, conduzem os alunos a compreenderem as relações

sociais entre o campo e a cidade, ao abordarem a história da agricultura e a questão das políticas sociais públicas para o homem do campo. Para os professores, ao desenvolver uma leitura mais crítica do seu estar local, regional e estadual, os alunos podem aprofundar o conhecimento sobre quem ele é, a que espaço social ele está vinculado, levando-os a formarem uma consciência crítica do seu estar no mundo.

O respeito à individualidade do aluno, para os professores de Matias Cardoso é fundamental, mas vêem como necessário levar os alunos a ultrapassarem-se, ampliando a compreensão de si mesmos, de sua cidade, de sua região, de seu estado e de seu país. Não há como passar para uma etapa posterior sem ter sido trabalhada a etapa anterior. Assim, os estudantes matienses, cuja história local e regional está ausente dos livros de história, compartilham com seus colegas e professores a construção da história matiense e norte mineira levando-os a se verem excluídos da história mineira contada em livros mais antigos e não mais manuseados pelos professores.

Em resumo, a prática pedagógica do ensino de história e o manuseio do livro didático em Matias Cardoso constituem-se em instrumentos singulares da agência dos professores na formação da consciência e do sentido de pertencimento dos seus alunos, mas também dos matienses, de uma forma ampla, que passam a ter acesso às novas compreensões que são construídas no espaço escolar, a cada ano. Ao colocarem em questão as narrativas históricas “autorizadas” - veiculadas pelos livros que apresentam informações divergentes entre si e deles com as versões, consideradas legítimas, e transmitidas pela memória social, contribuem, por sua vez, para informar e conformar a distintividade da realidade social norte mineira e para fazer a crítica à ideologia totalizadora mineira.

Ao aprofundar sua noção de memória social, Maurice Halbwachs (1976), analisando os quadros sociais da memória, informa que entre a nação e o indivíduo existem grupos que, como agentes mediadores entre o passado e o presente, agem diretamente sobre a vida e os pensamentos dos membros de uma dada coletividade. Para esse autor, a figura dos mediadores ganha uma função fundamental no processo de manutenção da identidade grupal.

Como construtores da história matiense e norte mineira, sempre em processo, os professores interlocutores no município em que atuam, indicam a referencialidade da história de Minas nos fatos acontecidos na região aurífera e o apagamento daqueles acontecidos no médio rio São Francisco, desde sua ocupação pela bandeira de Mathias Cardoso de Almeida. A estratégia do

trabalho processual de construção de versões sempre atualizadas da história local e regional que se contrapõem à história mineira, emerge possibilitado pelo Ministério da Educação e pelo Conselho Estadual de Educação, quando facultaram a escolha dos livros “autorizados”. Diante do impasse entre manusear livros que divergem entre si, quando tratam os fatos do passado local com as versões dos mediadores da memória coletiva matiense, e o confronto jocoso de seus alunos, optou-se pela seleção que privilegiasse o acesso ao conhecimento local e regional sobre sua história, a partir das fontes orais e das apostilas produzidas com a participação dos alunos.

A memória coletiva constitui-se o crivo crítico a partir da qual os autores “autorizados” passam ou não a serem manuseados, ao mesmo tempo em que mediando a atualização do conhecimento do passado para o presente, é fonte de fortalecimento do sentimento de pertencimento local e regional, que constrói o norte mineiro como distinto do mineiro. A prática pedagógica dos professores matienses e os livros didáticos, mais que históricos, selecionados, contribuem sobremaneira para a formação local e regional de uma “comunidade de imaginação e de sentido”, conformando o imaginário social dessa sociedade, ao mesmo tempo que informa as especificidades identitárias matiense e norte mineira. Dessa forma, prática pedagógica e livro didático constituem-se em instrumentos fundamentais para a construção da organização simbólica, ou da *nação*, enunciada em Matias Cardoso e no norte de Minas e compartilhada enquanto sentimento imaginado pelos matienses e norte mineiros.

Em Matias Cardoso o livro de história ainda não é plenamente um meio de relevar a memória ainda em construção, mas se constitui em meio privilegiado dessa construção. Sobressai na análise do livro e da prática pedagógica matiense que eles se constituem em poderoso mecanismo que despertam nos sujeitos individuais o dever da memória e mostram que cada um pode ser historiador de si mesmo. O livro apresenta-se como o início pessoal do processo de construção de identidade e da consciência da diferença, ao mesmo tempo em que propicia desenvolver a consciência de que há necessidade de construir os lugares de memória próprios à coletividade, seja ela local ou regional. Há também que considerar que os lugares de memória de uma e de outra localidade não se contêm e que o livro de história subalterno está em processo de construção.

Festas em Mariana e Matias Cardoso

Como último passo para apreender, a partir dos lugares de memória, a organização simbólica conformadora do imaginário social mineiro e baiano/norte mineiro, recorro a análise da festa considerada a mais importante pelos marianenses e matenses. Parto do entendimento de que uma festa pode ser abordada como lugar de memória, sempre que seja um ato público ritualizado que congregue a comunidade para celebrar um elemento essencial e significativo da memória, como é o caso da celebração da fundação de Mariana e das celebrações de casamento em Matias Cardoso.

O componente ritual dos espaços profanos, como o são as festas, nem sempre foi percebido, porque boa parte da teorização antropológica examinou os rituais nos espaços sociais sacralizados. Entretanto, a idéia dominante na atualidade é que, os rituais são atos sociais que ocorrem tanto em âmbitos sacralizados, como nos espaços profanos da performance e da vida cotidiana. Nesta direção, Stanley J. Tambiah (1985) argumenta que as festas podem ser analisadas como rituais, por se constituírem em verdadeiros atos sociais que colocam a sociedade em ação, destacando que seu caráter performativo se evidencia tanto na atuação como na enunciação, ou seja, na *performatividade* das palavras. Mariza Peirano (2002) acrescenta que, a partir da concepção ampliada de ritual de Tambiah, a abordagem de ritual pode ser empregada, estrategicamente, para se analisar uma grande variedade de eventos etnográficos. Analisar as festas como rituais, pressupõe considerá-las como um tipo de ação social coletiva prevista, previsível e repetida no calendário anual de uma sociedade. Enquanto eventos sociais, as festas instauram um espaço social e um tempo social extraordinários, quando o conjunto de indivíduos que festejam tornam suas idéias e valores mais nítidos e perceptíveis, que em outras situações sociais.

O rito ao ser lido nesta perspectiva, é compreendido como uma *forma de expressão* social onde se comunicam as idéias e os valores que a sociedade que o realiza tem a respeito de si mesma e para si mesma, mas ao mesmo tempo, como *ato performativo*, momento em que a sociedade se coloca em ação, age sobre si e sobre as pessoas a partir da força social convencionalizada, que existe no rito. Há, nos rituais, dois níveis plausíveis de serem abordados analiticamente, o primeiro em seu contexto e prática, propício a perceber a intenção e os propósitos do ritual, quando a sociedade aglutina a totalidade das suas ações ritualísticas e essenciais à sua vida social. No segundo nível, o significado semântico da seqüência ritual estruturada torna-se perceptível, quando o olhar se fixa na linguagem discursiva e nos elementos utilizados em sua estruturação. Articular os dois níveis de análise, requer descrever o contexto espacial e os

participantes, focalizar o tipo de comunicação empregado e perceber o conteúdo das mensagens enunciadas tanto na festa quanto no período temporal em que se encontra inserida, bem como a estrutura seqüencial dos eventos. E por fim, enquanto lugar de memória, seus significados em si mesmas e os sentidos para a organização simbólica da sociedade que as realizam.

O Dia de Minas em Mariana, a geratriz celebra a nação.

Contextualizar a transformação de uma data cívica local em uma data cívica estadual, requer descrever o processo ocorrido para se apreender a formatação do ritual ocorrido anualmente. Em 1979, o governador Francelino Pereira instituiu pela Lei 7561 a data do aniversário da cidade de Mariana, 16 de Julho, como a data de celebração da *nação* mineira. Em 1988, a Federação das Indústrias do Estado de Minas Gerais, edita a portaria 88 “instituinto a comenda *Civismo e Consciência de Minas* a ser conferida em Mariana, nas comemorações do Dia de Minas a personalidades cuja vida e ação sejam marcadas pelo pensamento criador e com notável contribuição para o desenvolvimento do Estado” (Camêllo, 1991: 20). Na constituição estadual de 1989, o evento foi alçado ao patamar de data cívica constitucional, ao incluí-la, como tal, no artigo 256, quando prescreve que o Dia do Estado de Minas Gerais, como data cívica magna, seja comemorado com feriado estadual, requerendo a transferência simbólica da Capital do Estado para Mariana e a realização da Semana de Minas, com celebrações cívicas em todo o território mineiro. A partir de 1990, com o governador Newton Cardoso, as três instâncias do poder estadual passam a se transferir simbolicamente para a cidade de Mariana, objetivando realizar a celebração cívica prescrita pela Constituição, quando também conferem a comenda criada pela Federação das Indústrias mineiras.

A institucionalização da festa local, como festa estadual, é fruto de trabalho desenvolvido pela Casa de Cultura de Mariana. Em 1977, o seu membro Roque José Camêllo apresenta projeto em sessão da Academia Marianense de Letras, que foi encampado pelos membros das duas instituições locais e, principalmente, com o apoio de Waldemar de Moura Santos, passam a realizar palestras, conferências e publicações de artigos em jornais estaduais advogando a institucionalização do Dia de Minas na data mais cara aos marianenses. Angariando apoio em diversas regiões mineiras, onde realizam conferências e palestras, objetivando a concretização do projeto e, também, de diversas instituições políticas e culturais mineiras, os dois membros

do sodalício marianense conseguem a adesão de diversos deputados estaduais capitaneados por Jésus Trindade, Domingos Lanna e Agostinho Patrus. O projeto marianense torna-se Projeto de Lei estadual em 1979, mas com a instalação da constituinte estadual, no processo de elaboração da Carta Magna nacional que requer novas constituições em cada estado, os dois membros das instituições marianenses intensificam sua luta, até ver a data de comemoração natal transformada em data cívica estadual, conforme descrito acima.

No dia 16 de Julho, em Mariana, não se realiza somente a comemoração do Dia de Minas, sendo essa comemoração apenas um fato a mais no conjunto de acontecimentos que compõem as celebrações da fundação da cidade. Além de descrever, analisar e interpretar o evento pátrio mineiro aí realizado, faço também uma descrição dos demais acontecimentos, possibilitando ao leitor apreender o contexto social e espacial do ritual em análise.

A festa de 16 de julho em 2002, inicia-se à zero hora com uma queima de fogos de artifícios que iluminam o céu marianense, enquanto centenas de marianenses, jovens, velhas e crianças, mas também turistas em diversas faixas etárias esperam o início do show da Banda Akidah na Praça Cláudio Manoel da Costa, chamada pelos nativos de Praça da Sé. Para três pontos distintos, o Morro do Rosário, o Morro do Cruzeiro e a Colina de São Pedro, se dirige o olhar dos espectadores, apreciando o espetáculo luminoso no céu enquanto, aos poucos, ouve-se o locutor oficial da cerimônia enunciar que:

Aqui, há 306 anos Minas começou a existir, o ouro começou a fluir na beira do Ribeirão do Carmo que levou em suas águas o que não prestava. Aqui tudo começou! Minas nasceu aqui! Vamos cantar os parabéns para Mariana que hoje faz 306 anos, assim como Minas Gerais. Viva Mariana! Viva Minas Gerais!

Pede para que todos acompanhem com palmas a canção *parabéns para você*. Em seguida a banda marianense inicia a execução de suas músicas que dura até perto do dia clarear. Às dez horas da manhã, dois acontecimentos são realizados ao mesmo tempo. No campo do Marianense Futebol Clube há um jogo entre a Seleção de Mariana e a equipe de júnior do Cruzeiro Esporte Clube de Belo Horizonte, assistido por um público predominantemente masculino que vibrou com a vitória por 3 x 1 do selecionado local. Na Catedral da Sé é celebrada uma missa solene com a presença engalanada de autoridades municipais, de autoridades estaduais (deputados e juízes) que participam da cerimônia oficial do Dia de Minas e de membros da elite local. A todo momento, o celebrante frisa a festa como local e não como um acontecimento estadual, circunscrevendo-a ao município, mas a festa que ele celebra, é aquela dedicada a Nossa

Senhora do Carmo. A comunidade católica realiza à noite uma procissão em louvor à padroeira da cidade, saindo da Catedral e percorrendo as ruas do centro da cidade, encerra-a na Igreja da Irmandade do Carmo, em restauração após o incêndio em 1999, localizada na Praça Minas Gerais.

Ao tocar dos sinos informando a segunda hora da tarde, parte da população local e de turistas começam a se dirigir para a Praça Minas Gerais. Ao longo das ruas estão colocadas faixas e banners pelo Cerimonial do Governo mineiro, onde se lê: “Mais que uma festa, um estado de espírito”, “Dia 16 de Julho em Mariana. Participe desta festa histórica”, “Em 16 de Julho em Mariana, comemore a sua história” e “16 de Julho em Mariana. Participe da festa de todos os mineiros”. Sob cada mensagem está estampada a frase: “Dia do Estado de Minas Gerais”. Não é um número elevado de marianenses e turistas que se dirige ao local do evento, algumas dezenas de pessoas que se postam nas escadarias das duas igrejas, nos gramados em torno do pelourinho e nas laterais da Câmara Municipal. Em frente ao legislativo municipal foi erguido um palanque coberto para as autoridades, convidados e agraciados com a comenda *Civismo e Consciência de Minas*.

Sons marciais invadem o ambiente com a chegada da Banda União XV de Novembro de Mariana pela Travessa João Pinheiro que se posta frente ao palanque. Em seguida chega pelo mesmo caminho o Batalhão da Polícia Militar de Minas Gerais com sua banda de música que permanece em posição de sentido em frente à igreja da Irmandade do Carmo, ao lado da banda marianense. Das sacadas da mesma igreja dois membros da corporação militar anunciam a chegada do governador, em helicóptero, à cidade de Mariana. O locutor oficial então anuncia a abertura da cerimônia:

Estamos aqui onde o ouro mineiro foi descoberto, nessa terra lavada em sangue pelo poder brávio de seus descobridores, que no seio destas montanhas fundaram a primeira vila, a primeira cidade e a primeira capital de Minas Gerais, no longínquo ano de 1696. Estamos aqui para comemorar o Dia do Estado de Minas Gerais e, ao mesmo tempo, celebrar o 306º aniversário desta que é o berço da civilização mineira e daquilo que se convencionou chamar a mineiridade.

É realizada na Praça Gomes Freire, distante do olhar dos espectadores da cerimônia pátria, a entrega do calçamento do centro histórico, reformado em parceria do governo mineiro com a administração municipal. O governador Itamar Franco sobe a ladeira da Travessa João

Pinheiro aos sons de exórdio musical em sua continência e honra. Em seguida a tropa é passada em revista pelos secretários estaduais de Assuntos Municipais e da Educação.

Os sinos das igrejas das irmandades de São Francisco e do Carmo tocam enquanto o governador é recebido na Praça Minas Gerais pelo prefeito municipal, pelo representante do Tribunal de Justiça, por secretários estaduais e por deputados federais e estaduais. Membros do Regimento de Cavalaria, postados nas sacadas da igreja carmelita dão início oficial à cerimônia, executando a abertura da ópera *Aída* de Giuseppe Verdi, enquanto o locutor oficial procura caracterizar a festa do Dia de Minas, como uma festa da nação brasileira. Solicitando que autoridades se postem em frente às bandeiras de todos os estados brasileiros, é enunciado que “Minas sempre forjou sua história ao respeito dos símbolos pátrios”. Enquanto o hino nacional é tocado pela Banda da Polícia Militar, as bandeiras se elevam aos céus. As autoridades cantam o hino brasileiro, mas a população permanece muda. Em seguida é lido o decreto do governador de transferência da sede do governo, anunciado como determinação constitucional. O secretário da Casa Civil referenda o ato do governador.

Uma estudante marianense adentra o palanque oficial conduzindo o pavilhão brasileiro para o seu lugar de honra. Em seguida os agraciados com a comenda oficial do Dia de Minas, criada pela administração local, postados na lateral do palanque, esperam a entrega pelo governador e pelo prefeito municipal, enquanto a Banda da Polícia Militar executa músicas populares brasileiras⁷¹. Encerrando a entrega da comenda *Civismo e Consciência de Minas*, os clarins soam o toque da vitória do Regimento Alferes Tiradentes da Cavalaria de Minas Gerais, a partir das sacadas da igreja da irmandade do Carmo. A porta bandeira retira-se do palanque levando o pavilhão nacional para homenagear Mariana, a cidade primaz que comemora 306 anos; a banda marianense executa o hino da cidade escrito pelo poeta Alphonsus de Guimaraens enquanto a população eleva a sua voz cantando sua terra natal.

A cerimônia continua com o discurso do prefeito Celso Cotta Melo. Em sua mensagem, ele articula o passado com o presente através das atividades econômicas locais (mineração do ouro, do ferro, agropecuária, artes plásticas, comércio, educação para jovens e a formação religiosa). Enfatiza os problemas advindos com a urbanização não planejada, ao mesmo tempo em que afirma que obstáculos e desafios vêm sendo transpostos e vencidos. Louva o marianense, que sendo sábio, demanda tempo para pensar e tempo para agir. Lamenta o

⁷¹ Em anexo a relação dos agraciados em 2002 com a comenda oficial das comemorações do Dia do Estado de Minas Gerais.

incêndio da igreja carmelita, que oportunizou despertar no marianense o espírito desbravador dos bandeirantes, dos artistas plásticos como Aleijadinho, Athayde e Arouca, da religiosidade de Dom Manuel da Cruz e enfatiza o papel dos artistas atuais, Helius Petrus, Elias Lyon e do Arcebispo local, Dom Luciano que se uniram para restaurar o monumento. Decanta a homenagem aos agraciados dizendo que são símbolos expressando o valor de Minas e do Brasil. Agradece ao governador Itamar Franco pela atuação eficaz em prol da célula mater, ele que é um lídimo representante da mineiridade e da brasilidade. Ao término do seu discurso, o prefeito municipal presenteia o governador com um entalhe de Nossa Senhora do Carmo esculpido por José Luiz Paiva e em seguida funcionárias municipais fazem entrega a cada um dos agraciados de entalhe semelhante, mas de menor dimensão.

Interessante observar que os agraciados com a comenda *civismo e consciência de Minas*, são marianenses nativos ou forâneos adotivos, mineiros de outras regiões, principalmente da capital, que estão vinculadas por suas atuações profissionais ao governo do estado e à imprensa belo-horizontina. Bem como por vínculo pessoal aos mineiros. Há alguns agraciados que não são mineiros, mas desenvolvem ações julgadas importantes para a consciência mineira, como aqueles vinculados à imprensa da capital. Ao se ler a origem dos novos comendadores do civismo e da consciência de Minas, evidencia-se a exclusão dos norte mineiros.

Representando o governador, o secretário da Cultura Ângelo Osvaldo é anunciado como o orador oficial. Em seu discurso ele enfatiza que essas celebrações ganharam relevo com a presença contínua do governador para comemorar o dia da data magna do Estado junto ao povo marianense. Afirma que a sua escolha como orador oficial traduz a importância do caráter cultural que se deve dar a essa solenidade. Em seguida faz um resumo do significado dos discursos oficiais durante a gestão de Itamar Franco. Em 1999, informa que para José de Alencar a candidatura de Luís Inácio Lula da Silva seria um lídimo condutor dos ideais de Minas a patamares cada vez mais alto. No discurso de 2000, José Aparecido de Oliveira faz crítica ao governo de Fernando Henrique Cardoso e enuncia a voz de Minas com aquela que não mais silencia diante do crítico quadro nacional. Com Aécio Neves em 2001, o discurso oficial no Dia de Minas ganha ares premonitórios, ao mesmo tempo em que se reafirma a política mineira como prêmio ao exercício ético perante três séculos de história. Em 2002, ele, Ângelo Osvaldo, transforma-se no intérprete dos acontecimentos da história de Minas, assim, enfatiza o papel da política mineira que se reveste de lenda mítica, pois “o país ao ouvir Minas, consulta o oráculo como os gregos faziam em seu tempo”.

O secretário de cultura procura desfazer a máxima de que o pensamento de Minas é indecifrável, como postulado pelo poeta Carlos Drummond de Andrade em suas poesias *Enigma de Minas* e *Sentimento de Mundo*, enuncia a política como a arte de buscar o bem comum, praticada à luz da temperança que desmascara os ambiciosos e constrange os inimigos. Com louvores a Itamar Franco, representante típico e encarnação do mitológico político mineiro, reafirma o seu papel na atuação política nacional, estadual e regional. Para encerrar, informa as atitudes assumidas e as obras realizadas pelo governador para transformar a Região dos Inconfidentes em um circuito turístico, o *Circuito do Ouro*, que liga as diversas cidades históricas entre si.

Encerrando a cerimônia, a tropa do Batalhão da Polícia Militar desfila em continência ao governador e desce a rua Dom Silvério abandonando a Praça Minas Gerais. Em seguida o Grupo Folclórico, marianense, da Ordem Templária de Santo Antônio de Pádua realiza um cortejo em homenagem à cultura de Mariana apresentando além das bandeiras nacionais, manifestações populares, como a dança de São Gonçalo, dos Caboclinhos e dos Reis de Moçambique que é antecedido por um andor com a imagem de Nossa Senhora do Carmo. Após sua passagem, os espectadores e as autoridades civis e militares dispersam-se e o governador retorna ao helicóptero e parte para Belo Horizonte.

Na rua Santa Rita Durão, a partir da cinco horas da tarde, a Banda União XV de Novembro realiza uma Retreta com os músicos postando-se nas sacadas das casas e do Museu Arquidiocesano e o maestro no centro da rua sob um estrado. Pessoas caracterizadas com vestimentas do século XVIII circulam entre os espectadores. A música inicial enuncia “Oh Minas Gerais, oh Minas Gerais, quem te conhece, não esquece jamais, oh Minas Gerais”. Ao término do concerto, o congado de Mariana desfila pela Praça Gomes Freire, chamada pelos nativos de Jardim. E, após a procissão já descrita anteriormente, a festa do aniversário de Mariana e do Dia do Estado de Minas Gerais chega ao seu fim.

No cenário urbano marianense, durante toda a semana em que recai o dia do aniversário da cidade, foi possível ver em estabelecimentos comerciais faixas e cartazes, assim como camisetas vestidas pelos empregados, com os seguintes dizeres: “Parabéns Mariana por seus 306 anos”, “Mariana, Célula Mãter Mineira”, Mariana, 306 anos, Minas nasceu aqui”. Ao mesmo tempo, os jornais locais semanais, quinzenais ou mensais enfatizam que “A memória de Minas nasceu em Mariana”, como a *Tribuna de Mariana*. O hebdomandário cultural *Aldrava* estampa em letras garrafais “Urbs Mea Cellula Mater: Parabéns Mariana: 306anos!”. A *Folha Marianense*, que conta

o outro lado da notícia, deseja: “Parabéns, Feliz aniversário Mariana, com Festival de Inverno e tudo de bom que a cidade merece”. O informativo *Arte Fato* dos festivais de inverno 2002, enuncia na primeira página: “Parabéns, Mariana. Cidade completa 306 anos dignos de comemoração e vive seu dia de capital mineira”. O jornal *Ponto Fin@l* dedica matéria principal à cidade com o título “Primeira Capital Mineira preserva um rico passado” e subtítulos: “Mariana: conheça um pouco mais dos mistérios e encantos dessa cidade que marcou o período colonial em Minas Gerais”, “Cidade erguida sob lendas” e “Mariana preserva tesouros históricos que ainda não são muito conhecidos”. Esse mesmo jornal estampa em propagandas de estabelecimentos comerciais, de deputados federais e estaduais e estabelecimentos industriais localizados no município, dizeres louvando principalmente a história local e o papel que a cidade desempenhou no passado de Minas Gerais.

Cito apenas uma dessas propagandas: “A história nos ensina que o verdadeiro pioneiro abre caminho e dá exemplo às gerações futuras. Este é o papel de nossa cidade perante Minas Gerais” homenagem do Auto Posto Sorriso.

Na *Tribuna de Mariana* há uma matéria que é importante notar, seu título “Qual a importância do ‘Dia de Minas’ escrita pelo Historiador local Rafael Arcanjo Santos. O conteúdo da mensagem informa sobre a instituição de 16 de Julho como data cívica estadual para se comemorar o Dia de Minas que deve ser vista “não apenas como uma comemoração cívica, mas como um *compromisso público no atendimento às reivindicações da gente mineira*. E as autoridades marianenses não estão sabendo *aproveitar-se do momento raro da presença do governador do Estado na cidade para reivindicar os anseios do povo de Mariana*” (2, grifos meus). E para dar ênfase à sua postulação o autor do artigo continua “comemorar o ‘Dia de Minas’ em Mariana é muito importante, mas não é tudo! Desde a instituição do ‘Dia de Minas’ em 1979, celebrado anualmente nesta cidade, *o que Mariana reivindicou para si?* As promessas de palanque foram cumpridas? É preciso exigir que os discursos se transformem em ações efetivas para a histórica cidade de Mariana, tão *esquecida e abandonada* pelas autoridades municipais, estaduais e federais!” (id., grifos meus). Em seguida, o historiador passa a apresentar a reivindicação que no momento julga imprescindível para sua cidade: “o presente momento exige que se pense um pouco mais em Mariana, pois, sendo *mãe de Minas e base da civilização mineira*, ela precisa, na sua vetustez, da ajuda de seus filhos no amparo à sua história, que continua sendo a sustentação do alicerce formador da sociedade mineira” (id., grifos meus). E finaliza afirmando que “o presente de Mariana (...) exige o retorno das claras águas do Ribeirão encontrado pelos

bandeirantes, que usamos aqui como metáfora abrangente de melhor qualidade de vida, de preservação e continuidade do planejado começo urbano” (id.).

Para que o leitor faça uma leitura ainda mais crítica dessa matéria, remeto-o ao discurso do então prefeito Cássio Brigolini Neme, na primeira celebração oficial da data cívica, transcrito no livro *16 de Julho. O Dia de Minas*. Após fazer a cronologia histórica de Mariana, inicia a segunda parte do seu discurso dizendo:

“Tudo são festas neste 16 de Julho. A própria Mariana, é por si só, uma festa (...) No entanto, abertas as cortinas do Salão Nobre de tantas alegrias, vamos nos encontrar com o outro lado de uma, às vezes, dramática realidade: - Um imenso município, cujas divisas distam, a partir de algumas coordenadas, quase 50 quilômetros de sua sede. Um povo, em sua maioria carente de quase tudo, trabalho, saúde, educação, cultura, transporte e muito mais (...) Não é hora de lamúria (...), no entanto, como o momento é propício, desta tribuna estamos lançando um apelo a todos que administram a coisa pública no sentido de volverem suas atenções para nossas necessidades, ajudando-nos a melhorar as condições de vida do nosso povo e a proteger os nossos monumentos” (Camêllo, 1991: 51-52).

Nunca é demais lembrar que na cerimônia de 2002, foram enumeradas diversas obras realizadas por Itamar Franco para viabilizar a constituição do *Circuito do Ouro*. Há também, no tocante à preservação do monumento, na própria Praça Minas Gerais, um imenso painel com slogan das instituições governamentais e empresas privadas que contribuem para a restauração da igreja da Irmandade de Nossa Senhora do Carmo, que incendiou-se em 1.999 devido a descarga elétrica que a atingiu, quando em processo de descupinização.

A importância da festa para a sociedade mineira como um todo, enunciada em faixas e banners espalhados pela cidade de Mariana, como aquela que informa a festa como sendo “a Festa de todos os mineiros”, é plausível de ser apreendida pelo espaço jornalístico dedicado ao evento nos jornais *Estado de Minas* e *Hoje em Dia*, da capital do Estado. Nesses dois jornais o destaque foi dado, por meio de foto, ao beijo do governador na Major Doralice Lourentz Leal, agraciada com a comenda entregue⁷². E no interior dos jornais uma pequena matéria de duas dezenas de linhas informando aos leitores sobre os acontecimentos do dia anterior naquela que foi o “berço da cultura e da civilização mineira”.

Manoel Higino, cronista do jornal *Hoje em Dia*, dá destaque para a falácia da opulência da sociedade mineradora, baseando seu argumento em Eduardo Frieiro que escreveu o livro *O Diabo na Casa do Cônego*, que afirmou “em boa e pura verdade, nunca houve a tão propalada

⁷² A imprensa nacional e mineira têm dado amplo destaque para os romances do governador mineiro Itamar Franco com diversas mulheres da sociedade brasileira e mineira.

riqueza, a não ser na fantasia: amplificadora de escritores inclinados às hipérboles românticas”. Recorre ainda a Antonil que encerra o seu livro *Cultura e Opulência do Brasil*, informando: “não há pessoa prudente que não confesse haver Deus permitido que se descobrisse nas minas tanto ouro, para castigar com ele o Brasil” e, ainda, a Richard Burton que achava que a Vila Rica deveria mudar seu nome para Vila Pobre, pois o adjetivo condizia mais perfeitamente com a penosa realidade depois da febre aurífera. Informa ainda a dependência de alimentos produzidos em outras regiões vivida pela sociedade mineradora.

Apesar da reclamação indignada, Mariana, por meio de suas autoridades e dos intelectuais congregateiros na Casa de Cultura, utiliza a festa do Dia de Minas para reivindicar benefícios para a cidade como demonstra o artigo do historiador Rafael Arcanjo dos Santos, publicado na *Tribuna de Mariana* reivindicando uma melhoria abrangente da qualidade de vida marianense. Em seu texto recorre à metáfora *das claras águas do Ribeirão* de Nossa Senhora do Carmo. Há que considerar o discurso do prefeito municipal quando da primeira realização da comemoração da data cívica magna mineira e transcrito no livro *16 de Julho. O Dia de Minas* (Camêllo, 1991). A interpretação possível é que Mariana, usando o poder simbólico que suas primazias e sua maternidade lhes concedem, concretiza vantagens econômicas e administrativas pelo fato de ser comemorado em seu espaço urbano o Dia do Estado de Minas Gerais.

Essa perspectiva analítica é desenvolvida por Pierre Bourdieu em *O Poder Simbólico* (1998) quando afirma que na definição das classificações de uma dada sociedade que se regionaliza, aquela que vence a luta das classificações torna-se simbólica e politicamente dotada de privilégios que as regiões internas a essa dada sociedade não conseguem viabilizar. Por outro lado, em *Os Estabelecidos e os Outsiders*, Norbert Elias e John Scotson, estudando a configuração, entendida como relações sociais, entre dois grupos distintos concluem afirmando que os grupos estabelecidos como superiores concretizam vantagens adicionais de sua posição, além do que “seus privilégios enquanto participantes do *establishment* permanecem firmes e inabaláveis” (2000: 202). Para esses dois autores, os privilégios de quem se encontra em uma posição superior na configuração, constituem-se fontes de superioridade em termos de poder e *status*.

A significação da festa, na voz nativa, vincula-a permanentemente à maternidade marianense que gerou e socializou Minas Gerais e à importância da festa para a cidade de Mariana. Ao representar o surgimento da localidade, vinculando-a estreitamente com Minas Gerais, para o

marianense “o governo através de decreto reconheceu Mariana, como o marco da civilização mineira, comemorando em todo o Estado o dia de seu surgimento” (Waldemar Malta, Bloco carnavalesco Zé Pereira). De uma outra forma, a historiadora Hebe Rolla informa que “o marianense, por se achar o dono do país, resolveu decretar o dia da cidade como o Dia de Minas (...) porque a história contada informa que Minas nasceu aqui em Mariana” advindo daí a importância da festa e a sua significação. Mas a mesma historiadora constata que “o Dia de Minas não é comemorado como deveria ser, pois os mineiros nem sabem que dia é hoje”. Explicitando o objetivo que a Casa da Cultura pretendia alcançar que é “mostrar para os mineiros e brasileiros a importância de Mariana no contexto mineiro para as cidades de Minas, pois afinal ela é a célula mater de Minas Gerais”.

O advogado Ozanan Santos também argumenta que “é mais do que claro que a comemoração do dia de Minas só poderia ocorrer aqui em Mariana por suas primazias – a primeira vila, a primeira capital, a primeira cidade, o primeiro bispado, o primeiro lugar onde a democracia foi feita com eleições diretas”. E, finalmente, o significado da festa também enuncia que Mariana “anda muito esquecida e assim se pode reviver a sua importância. Ela que foi a primeira em tudo em Minas Gerais, hoje está apagada no cenário estadual” (Fábio, guia de turismo).

Como lugar de memória, a festa mais importante para os marianenses, o Dia de Minas, vincula-se indelevelmente à organização simbólica da *nação* mineira, por sua condição de “berço da cultura e da civilização mineiras”. Ao mesmo tempo, a festa, vista na abordagem de rituais de Da Matta apresenta-se como uma *festa da ordem*⁷³, constituindo-se o momento propício para a sociedade local reforçar o seu lugar simbólico na interioridade da cultura e da civilização mineiras. Distinguindo-lhe como um lugar de poder e *status* frente a centenas de outras cidades existentes em Minas Gerais, lugar só ameaçado por sua vizinha e rival Ouro Preto, como discutido no capítulo etnográfico de Mariana. Interessante notar que em Mariana o fato fundante é a própria cidade, enquanto em Matias Cardoso é a bandeira de Mathias Cardoso de Almeida. Enquanto uma fala da riqueza mineral a outra fala de uma organização social que a todos congrega.

Em Matias Cardoso, a festa do acolhimento ao estrangeiro

⁷³ Para ele (1976) as festas brasileira, do ponto de vista estrutural, ou reforçam a ordem social, ou inverte a ordem social, que conforma a imagem do país no exterior.

A festa mais importante para os matienses é qualquer festa de casamento. No topo das festas que ocorrem localmente, ela figura superior até mesmo à festa da cidade, quando se comemora a emancipação do município. Como lugar de memória, a festa de casamento se relaciona com o fundador, Mathias Cardoso de Almeida, de quem apenas alguns são verdadeiramente parentes mas de quem todos descendem simbolicamente. Ela apresenta-se como uma festa cívica, e seus significados, como interpretado no capítulo das representações do “nós” e do “outro” em Mariana e em Matias Cardoso apoia-se na cosmovisão local. Essa condição lhe dá o sentido de uma *festa da ordem*, na tipologia das festas de Da Matta (1976). Também se constitui num *rito de passagem*, como postulado por Van Genep (1978), momento em que ocorre na vida individual e na vida coletiva a transposição de limiares, quando o sujeito vivendo o rito alcança uma outra etapa de vida e quando a coletividade, no calendário anual, penetra em outro espaço e tempo social. Algumas perguntas emergem nesse momento: que tipo de casamento? Porque casamento como festa mais importante? Como essas festas acontecem? Quem delas participa? Essa é uma sociedade tão coletivizada que o privado se desvanece? Todas essas questões serão respondidas, mas de partida, a importância simbólica do casamento para a sociedade matiense é que ela possui o mais elevado *status* dentre as festas locais.

Casamento em Matias Cardoso não significa necessariamente a ida de um casal diante de uma autoridade eclesial ou cartorial, para celebrar sua união. Neste sentido, a categoria nativa casamento informa o estabelecimento de uma aliança entre dois indivíduos, independente do estatuto jurídico que a união realizada possua. Há casamentos realizados na igreja colonial de Matriz de Nossa Senhora da Conceição, na igreja contemporânea de São Francisco de Assis, ou na igreja da Congregação Cristã do Brasil. Para os católicos, a presença ou não de um sacerdote não impede que algum matiense, investido dos poderes sacramentais, realize a cerimônia. Por longos períodos de sua história, a população de Matias Cardoso não foi assistida por sacerdotes, apesar da localidade ter sido a sede da primeira freguesia em Minas Gerais, instituída em 1695 pelo Arcebispo de Salvador, Dom Frei Manuel da Ressurreição. Com a fundação da diocese de Montes Claros em 1912 a presença de padres tornou-se mais freqüente e somente no final do milênio passado é que, com a criação da Diocese de Janaúba, a comunidade católica pôde ser servida por um sacerdote permanente. Os evangélicos não sofrem o mesmo problema dos católicos, pois a fundação de uma igreja pressupõe a presença de um pastor.

Há casamentos religiosos que no momento em que são realizados, oficia-se, também o casamento civil, mas há casamentos em que os noivos se dirigem primeiro ao Cartório local, para em seguida dirigirem-se à igreja para a celebração eclesial. Entretanto, há um terceiro tipo de uniões matrimoniais, aquele que une duas pessoas independente da Igreja ou do Estado. Simplesmente os dois nubentes, com a aquiescência da família resolvem passar a morar juntos e num determinado dia realizam a festa de casamento. Assim se colocam fora da esfera do sagrado, representando pela igreja, e do profano, representado pelo Estado, mas penetram em uma outra dimensão da sacralidade, aquela da perpetuação de uma descendência comum ou linhagem fundada nos tempos do bandeirismo e que marca sua ancestralidade a partir de Mathias Cardoso de Almeida. O casamento se constitui em lugar de memória porque não é apenas o reconhecimento social da união matrimonial entre duas pessoas, mas também, e principalmente, a ocasião de celebrar a linhagem e sua continuidade.

Necessariamente a união de duas pessoas formando um novo casal em Matias Cardoso, independente de seu estatuto jurídico, pressupõe a realização de uma festa, em que a comensalidade constitui-se o cerne do evento. Enquanto fiz trabalho de campo, participei de cerimônias de pessoas economicamente bem, mediana e debilmente situadas no espectro da divisão das riquezas locais. Houve festas em que centenas de pessoas participaram e outras que não mais que umas duas ou três dezenas de pessoas se fizeram presentes. Numa delas, a que fui levado por pedido dos noivos que sabiam do meu interesse em observar as festas de casamento, havia quarenta e três convivas que espalhados pelo quintal da casa deram o consentimento social a uma união sem padre e sem oficial de cartório. Mesmo em sua simplicidade, a família se esmerou em regalar os presentes com fartura de comidas e bebidas. Se num casamento de um comerciante nascido em São Paulo com uma filha de fazendeiro de Gado Bravo, distrito do município matiense, foi disponibilizado para as centenas de pessoas que dele participaram, duas novilhas, quatro suínos, quatro cabritos, duas ovelhas e dezenas de frangos, no casamento mais simples que tive notícia, a família ofereceu aos convivas algumas dúzias de frangos; muitos quitutes e, como em todas as festas, muita bebida.

Em nenhum dos casamentos ocorridos no meu período de campo impediu-se a participação de qualquer pessoa. A porta da casa ou do local alugado permaneceu sempre escancarada, sem nenhuma segurança a impedir a entrada de quem quer que fosse. Qualquer pessoa era bem-vinda, a única condição imposta era que se guardasse a ordem e a tranqüilidade do local. A presença das pessoas e a quantidade delas delimita o prestígio da família que realiza a festa e do

casal de nubentes que inicia uma nova etapa de sua vida social. Esse acolhimento a qualquer um que chegue, aponta para o sentido de que qualquer casa onde se realiza uma festa de casamento em Matias Cardoso, torna-se um espaço público, tão público quanto os espaços onde se realizam as festas do dia de Mariana. As duas festas também se equiparam no referente a seu caráter cívico, diferindo na magnitude da entidade política involucrada, que em um caso é a cidade de Matias Cardoso e seu entorno regional e no outro é a cidade de Mariana, o estado de Minas e de certa forma também o Brasil.

A festa de casamento, como lugar de memória, permite-nos afirmar que a identidade matiense é baseada numa genealogia cujo personagem fundante é Mathias Cardoso de Almeida. E sua situação espacial e social de fronteira é propícia para a realização de encontros das mais diferentes gentes. Em seu território chegam pessoas pelo rio vindas do norte de Minas, da Bahia, de Pernambuco ou de outros estados nordestinos, também chegam pessoas vindas pelas estradas que cruzam o município ou municípios vizinhos do norte de Minas, de outras localidades de Minas Gerais, de estados do Centro-Oeste, do Sudeste, do Sul. Há também estrangeiros que vindos de seus países de origem acabam fixando-se nesta cidade. Apesar de não ter mapeado a rede de parentesco, posso considerar, a partir de categoria recorrente nativa, que a *sociedade matiense é uma grande família* que articula por meio do parentesco ou de alianças matrimoniais, todos os indivíduos que residem em cada uma das localidades que constituem o seu município, ao mesmo tempo em que a rede de parentesco, de alguma forma, articula as localidades entre si.

Como mostramos anteriormente a denominação local para estrangeiro: *chegante* informa a abertura estrutural da organização social matiense para os não nativos. Se aquele que chega ao município é sempre bem vindo, por outro lado, o nativo necessita sair do seio de sua sociedade local e *conquistar o mundo*, retornando com um prestígio sempre superior àquele de quando partiu. De uma outra forma, o nativo se faz um novo *chegante*, duplamente qualificado, é *chegante* e ao mesmo tempo um prestigiado conquistador do mundo. A posição simbólica do estrangeiro na estrutura social matiense é referendada pela categoria preferencial de uniões matrimoniais: o casamento entre nativos e chegantes. Fazendo o levantamento dos últimos casamentos registrados no cartório, apenas, em dez anos, de 1990 a 1999, foram celebrados 418 uniões, sendo 13,6% entre nativos, 38,5% entre chegantes e 47,9% entre nativos e chegantes, dados que reafirmam o casamento preferencial com o estrangeiro.

Há que considerar que na categoria casamento entre chegantes, é possível que um grande número replique o casamento preferencial, pois o que me indicou a distribuição dos registros entre as três categorias analíticas, foi o local de nascimento dos nubentes. Como muitos chegantes acabam se transformando com o passar do tempo em nativos, para os matienses, na categoria arbitrariamente construída por mim, podem ocorrer muitos casamentos que do ponto de vista nativo se enquadraria na categoria do casamento preferencial entre nativos e chegantes.

O poder simbólico conferido à aliança entre nativos e chegantes, articuladora da rede de parentesco que recobre as localidades existentes no município e unindo-as entre si, é que confere às festas de casamento a condição de festa localmente considerada mais importante. Matias Cardoso pode ser compreendida como uma coletividade organizada por solidariedade mecânica, muito mais que por solidariedade orgânica, para usar a terminologia durkheimiana. E a importância dada às festas de casamento decorre dos vínculos que eles propiciam estabelecer entre a coletividade familiar atual com a bandeira que funda a sociedade local e regional, ao mesmo tempo em que absorve o estrangeiro em seu seio por meio de uniões matrimoniais.

Como lugar de memória, as festas de casamento em Matias Cardoso só podem ser interpretadas em sua importância se se considerada a sua situação de sociedade em fronteira que conforma o estilo de vida e a cosmovisão coletiva. A organização simbólica matiense é uma comunidade imaginada (Benedict Anderson, 1989) na articulação de relações de parentesco e compadrio, como também sabem uns dos outros ao se fazer a referência ao nome familiar e à localidade residencial da pessoa, que virtualmente viaja pelas tramas da rede de parentesco unindo as pessoas em conversação. Como as tramas da rede social matiense transborda para outras sociedades locais, é possível interpretar que os municípios do território baiano são recobertos por redes de relações e solidariedades mais fortes que qualquer identidade politicamente englobante.

Na literatura histórico/memorialista regional essa rede de parentesco unindo várias cidades do norte de Minas tem sido constantemente mencionada, seja no trânsito de pessoas por diversas localidades, seja pela migração de unidades familiares em busca de melhores condições de vida – emprego, educação e saúde, principalmente – que possibilitam as suas fixações em cidades

onde parentes já se encontrem residindo⁷⁴. No livro de Hermes de Paula, *Montes Claros, sua História, sua Gente e seus Costumes* (1957), há uma seção dedicada à genealogia das principais famílias (brancas) montesclarenses onde é possível perceber a trama do parentesco unindo casais dessa cidade com parentes em outras localidades norte mineiras. A significação mais importante do casamento em Matias Cardoso, dessa forma, possibilita interpretar a comunidade regional norte mineira como uma unidade social que tem nas relações de parentesco, a base sobre a qual outros tipos de relações, ao longo dos tempos, principalmente pós anos 1960 com a modernização das relações produtivas regionais, foram sendo tecidas e entretecidas amarrando cada ponto por um tipo de solidariedade mecânica, no sentido durkheimiana. O floreamento da trama entretecida será dado por outros tipos de relações que se sobrepõem à relação fundante e básica, relações de produção, relações de classes, relações políticas e etc.

Há, finalmente, outra questão que nos remete diretamente à nação, enquanto organização simbólica de um grupo humano. É possível compreender a sociedade matiensense a par do conceito desenvolvido por Norbert Elias e Scotson (2000) de configuração social e que norteia esta tese. O conceito não pode ser visto apenas para entender as relações hierarquicamente estabelecidas entre dois grupos distintos no interior de uma dada totalidade, neste caso a mineira. É possível utilizar este conceito para compreender a ideia que a sociedade tem de si mesma, como em Matias Cardoso. Como discutimos no capítulo em que fizemos a interpretação etnográfica dessa cidade, procuramos mostrar que a realidade social aí instaurada, se organiza internamente por meio de solidariedades mecânicas, como discutido na sociologia durkheimiana, vinculando os membros da sociedade em relações sociais pautadas pelo parentesco, inclusive o compadrio, como reforço à união básica que conjuga as diversas famílias entre si.

Como o casamento preferencialmente se dá entre *nativos* e *chegantes*, pode-se compreender que a união dessas duas categorias estruturantes das relações sociais locais prefiguram uma configuração que ultrapassa os limites das relações propriamente ditas e podem, interpretativamente, serem vistas como sucedâneas da *abertura para o outro*, seja alguém ou coisa. Ou, de outra forma, é por meio de relações pensadas e estabelecidas, ou seja, de uma configuração social, que é possível compreender a ideia que a própria sociedade tem de si

⁷⁴ Remeto o leitor para as obras de Luís de Paula (2002), Cyro dos Anjos e Abdênago Lisboa (1992), dentre outras.

mesma e que concretiza tal idéia por meio do casamento preferencial entre *nativo* e *chegante*. Ao articular essas duas categorias sociais constitutivas da cosmovisão e estruturantes da sociedade, por meio de um ritual, a particularidade matienense torna-se aparente no concerto da nação.

Se compararmos os dois rituais analisados neste capítulo, é possível constatar que a comunidade de referência para os marianenses, é a comunidade mineira, enquanto a dos matienenses, é a comunidade local. Na festa do Dia de Minas, o imaginário marianense ritualiza a centralidade aglutinadora de Mariana na comunidade imaginada mineira, cujos laços próximos ou distantes, conhecidos ou desconhecidos vinculam imaginariamente a todos os mineiros no compartilhamento de sentimentos de solidariedade e fraternidade comuns, como quer Anderson(1989). Diferentemente, a festa de casamento em Matias Cardoso expressa uma comunidade imaginada, como constituída na vida cotidiana, e nos relacionamentos estabelecidos a partir de laços matrimoniais.

Correlacionadas as duas festas analisadas, em termos de lugar de memória, vemos que a festa do dia de Minas celebrada em Mariana e a festa de casamento, como pensada e vivida em Matias Cardoso, têm importância equivalente como eventos públicos que desempenham funções cívicas.

Os claros e os escuros dos “lugares de memória” na organização simbólica mineira

Vendo em cada um dos lugares de memória selecionados, a referência que trazem inerente a si mesmos, procurei também interpretar o seu segundo sentido, qual seja, o desvelar dos blocos massivos das representações e das mitologias identitárias, pois é a partir dessa sua segunda vocação que é possível aproximar sua significação simbólica do conteúdo da memória. Esse partilhar de uma mesma realidade social, ao vincular esses lugares um ao outro, permite apreender a manifestação de uma comunidade histórica e de uma organização social simbólica. Que elemento interno inerente a cada um dos lugares selecionados em Mariana, por um lado, e em Matias Cardoso por outro, possibilitam interpretá-los, enquanto objetos físicos e objetos simbólicos, como metáforas enunciativas das consciências identitárias?

A mineiridade quando passada pelo crivo dos lugares de memória selecionados nas duas cidades, manifesta a existência de uma comunidade histórica cindida nos processos de sua formação e, por outro lado, de uma nação – vista aqui como organização simbólica de um grupo humano – cuja construção deu centralidade a uma dessas formações históricas, aquela

vinculada ao ouro, tornando-a hegemônica. A agência construtora da “invenção de Minas”, conforme informa Nascimento (1990) em sua *mitologia da mineiridade*, foi fruto de diversos atores sociais, principalmente escritores memorialistas e políticos, sendo posteriormente secundados por músicos e imprensa que passaram a veicular em seus discursos a unicidade representacional de Minas, apesar de sua realidade diversa.

Mesmo com a eficácia dos aparelhos de estado que atuam na formação de uma consciência mineira, a partir da hegemonia da região aurífera, os norte mineiros, utilizando de estratégias de resistência, recusam-se a sucumbirem à essa dominação identitária, pois vêm-se a partir de uma identidade construída às margens da identidade hegemônica. Enquanto os lugares de memória marianenses abrem-se amplamente para darem substrato à categoria de entendimento, conformadora do olhar e ver, falar, pensar, analisar e interpretar a realidade de Minas Gerais, os lugares de memória matienses enunciam uma comunidade cuja trajetória histórica inscreve no norte de Minas uma organização simbólica, apreensível por uma outra categoria de entendimento, aquela vinculada a um pertencer local e regional.

O conteúdo eminentemente local da memória matiense a torna reveladora de si mesma e nada mais e a partir dela, é possível perceber a natureza univiversalizante da memória marianense e propor que esta última, sendo igualmente local, reifica-se ao estender-se para todo Minas Gerais e o Brasil. Disto resulta que a memória matiense desperta sentimentos nos sujeitos de sua referência, enquanto nem todos os sujeitos de referência da memória marianenses são sensibilizados sentimentalmente por ela. Os marianenses ao enunciarem sua cidade como a mais legítima representação da nação mineira, apoiam-se nos lugares de memória que constroem sua comunidade de sentido e de imaginação, pois o patrimônio memorial local permite pensar Mariana como tal, mas isto não funciona plenamente para outras comunidades de Minas Gerais que desenvolveram memórias próprias.

A história norte mineira contada por seus lugares de memória, distintos daqueles das minas gerais, alimenta subjetivações conformadoras da consciência de pertencimento a uma outra organização simbólica que não a hegemônica. Por meio de estratégias de resistência, os norte mineiros escapam da subordinação total à hegemonia da identidade e da nação mineiras, construindo pela subalternidade uma outra comunidade histórica, uma outra identidade, ainda que subsumida, e uma outra organização simbólica, enunciada pela existência de uma outra representação sobre a sua realidade. No capítulo seguinte, aprofundo a questão da perspectiva de processos de subjetivação vivenciados por norte mineiros que deslocando-se pelo território

mineiro ou para fora do estado descubrem que sua identidade regional e sua comunidade histórica encontram-se num “entre-lugar”, ao compreenderem a existência de um deslizamento do propriamente norte mineiro, para além no interior do signo *Minas Gerais*.

Sintetizando, sobressai a dinâmica ambígua da organização simbólica mineira no referente à vinculação do norte de Minas , ou seja, sua inclusão enquanto oposto negativo ou, simplesmente, sua exclusão. Como comentado em diversos capítulos precedentes, os baianos se sentem esquecidos, compreendendo por isso, discriminados e excluídos pela unidade política que os incorpora e impedidos de firmar sua diferença e de se resolver identitariamente. Vinculam a discriminação e a exclusão à ausência da paisagem regional nas descrições da montanhosa paisagem mineira, à desvalorização da cultura própria, e à estigmatização da “baianeiridade”. O conjunto dos lugares de memória interpretados informam que no processo de “invenção de Minas”, solidariamente ocorreu a “invenção do norte de Minas”. O cenário discursivo construtor dessas invenções, reforçou a centralidade da sociedade mineradora, jogando sobre ela todas as luzes, e assim iluminando-a pela valorização dos fatos ocorridos em seu passado e a desvalorização da sociedade pastoril.

CAPÍTULO V
HIERARQUIA, PODER E ENTRE-LUGAR
EM MINAS GERAIS

Neste capítulo procuro mostrar que com o conceito dumontiano de hierarquia é possível descrever o lugar ocupado pelo norte mineiro na totalidade de Minas Gerais e examinar a ideologia que faz da identidade sertaneja uma alteridade englobada na ideologia e na mitologia da mineiridade. Com o conceito de englobamento de Dumont (1992) descrevo a ideologia e a desvalorização do sertanejo para, em seguida, recorrer ao conceito de hierarquia de Elias e Scotson (2000), com o objetivo de buscar entender, no processo histórico, as relações de poder que estão representadas nessa ideologia. E, finalmente, recorro ao conceito de entre-lugar de Bhabha (1998) para realizar uma crítica cultural situada: a partir da posição do sujeito posto às margens da identidade hegemônica situo-me em um entre-lugar e, desde esse espaço que por definição nega as identidades, procuro desconstruir a ideologia que faz da identidade sertaneja uma alteridade englobada.

Mineiros e baianeiros: hierarquia enquanto englobamento do contrário.

A teoria da hierarquia apresentada em *Homo Hierarchicus* por Dumont alicerça-se na interpretação de que “a hierarquia não seja essencialmente uma cadeia de ordens superpostas, ou mesmo de seres de dignidade decrescente, nem um árvore taxonômica, mas uma relação a qual se pode chamar sucintamente de *englobamento do contrário* (1992: 370, grifos no original). Para melhor explicitar sua concepção dessa relação, abandona o universo hierarquizado indiano e recorre ao exemplo bíblico da gênese humana, por meio do qual afirma que

num primeiro nível, homem e mulher são idênticos; num segundo nível, a mulher é oposta ou o contrário do homem. Essas duas relações tomadas em conjunto caracterizam a relação hierárquica, que não pode ser mais bem simbolizada senão pelo englobamento da futura Eva no corpo do primeiro Adão. Essa relação hierárquica é muito geralmente aquela que existe entre um todo (ou um conjunto) e um elemento desse todo (ou desse conjunto); o elemento faz parte do conjunto, é-lhe nesse sentido consubstancial ou idêntico, e ao mesmo tempo dele se distingue ou se opõe a ele. É isso o que designo com a expressão *englobamento do contrário* (idem, ibidem, grifos do autor).

A oposição hierárquica inclui uma dimensão de valor e para explicitá-la, Dumont recorre ao estudo da oposição entre a direita e a esquerda desenvolvido por Robert Hertz (1980). Por serem vistas em relação do todo que as define, as mãos não podem ser iguais numa situação qualquer. O valor relativo que cada uma possui é determinado por sua relação ao todo e constitutivo de sua distinção. Para o teórico da hierarquia “o mesmo é válido para o dualismo em geral, por exemplo, o das organizações tribais em metades: a diferenciação quer dizer diferenciação de valores” (Dumont: 373). Posteriormente, em *a comunidade antropológica e a*

ideologia, esse autor amplia a possibilidade de compreensão da dimensão valorativa nas relações hierárquicas ao afirmar que

concretamente, na realidade, direita e esquerda *não estão na mesma relação com o todo do corpo*. Assim, são diferenciadas em valor e, ao mesmo tempo, em natureza. E logo que associações e funções diferentes lhe são vinculadas, essa diferença é hierárquica porque relacionada ao todo. A função da direita será mais importante em relação ao todo que a função da esquerda: mais essencial, mais representativa, etc. (1993: 230).

Em Minas Gerais, ao percorrermos o seu território no sentido centro-sul e centro-norte na perspectiva da *flanerie*, apresentado no primeiro capítulo, pudemos demonstrar a existência de duas formações sociais distintas, cada uma com sua temporalidade própria. Entretanto, as relações que articulam as Minas e os Gerais são relações hierárquicas no sentido dumontiano, ou seja, a primeira engloba a segunda e constrói um “nós” que abarca a ambas. Falar Minas Gerais é acionar um signo que informa apenas um dos processos constitutivos e fundantes da sociedade mineira. Aquele que se caracterizou pela “formação de arraiais de mineração, ambiente de riqueza, de fausto de vida social intensa ... (onde) criaram-se condições culturais próprias (...) *sob cuja influência se verifica o processo de vida regional*” (Manuel Diégues Júnior, 1960: 21, grifos meus). Ou seja, as minas gerais, ou se se quiser, as minas generalizadas. Enquanto o outro, que teve nos currais e depois nas fazendas de criação de gado o seu principal centro social, formadores de uma sociedade impar, foi incorporado para dentro, tornando-o o contrário e desvalorizando-o.

Assim, se olhados na existência dessas formações históricas e dessas temporalidades distintas, a sociedade e o território mineiros apresentam-se cindidos no imaginário social brasileiro, não pela diversidade de identidades culturais aí existentes, mas pela existência de dois signos ou duas regiões mentais opostas: *Minas Gerais* e *Sertão Mineiro*⁷⁵. Ao se falar *Minas Gerais*, entende-se uma realidade social civilizada, aquela vinculada à exploração do ouro no período colonial e vivida sob a égide da democratização das relações sociais pela aparecimento de diversas classes sociais se interrelacionando nas cidades. A imagem mental que qualquer brasileiro tem quando se menciona Minas Gerais, é conformada pelo signo *Minas Gerais*, que informa a identidade de todos aqueles que vivem em seu território, ou seja os mineiros, assim como sua paisagem. Esta evoca as montanhas e as cidades históricas nascidas da mineração. Por outro lado, é necessário recorrer a um outro signo para se abarcar o norte de Minas, o signo *Sertão Mineiro*. Seu

⁷⁵ A noção de regiões mentais é discutida por Vishvajit Pandya (1990) ao abordar a cartografia Adamense em seu movimento e espaço. E também por Mark Bassin (1991) ao trabalhar com as visões que os russos ocidentais, no início do século XIX, construíram sobre a Sibéria, inventando-a.

significante, distinto do primeiro, informa a realidade que é vinculada aos currais e às fazendas de criação de gado, em torno dos quais a vida social se organizou articulando fazendeiros e vaqueiros por meio de relações sociais assimétricas e assentadas na violência e pela ausência de estruturação dos organismos de Estado.

O englobamento mineiro propicia deslizar significados do sertão para a interioridade da ideologia e da mitologia e nos propicia pensar a hierarquia mineira como um modelo semelhante ao da nação brasileira. Tanto em Minas Gerais quanto no Brasil o englobado mantém fixo os significados a ele atribuído e nos dois casos ele é o sertão. Os sentidos atribuídos ao sertão nos dois casos enunciam, como em Euclides da Cunha (2000) uma região oposta à civilização onde o Estado não se encontra estruturado, mas ao mesmo tempo, ele é um espaço onde a alma nacional (Vidal e Souza, 1997) tem sua gênese, ou onde se encontra o cerne vigoroso da nação (Cunha, op. cit.). No caso do sertanejo, como personagem nacional, seus atributos estão vinculados à barbárie e à violência e, por isso mesmo, sofre o banimento para as margens da sociedade brasileira.

A partir deste entendimento posso afirmar que para se falar de Minas Gerais há que se recorrer aos dois signos que informam sua realidade social: *Minas Gerais e Sertão Mineiro*. É pelo embricamento entre os dois que se pode dar conta da totalidade do sistema social mineiro em suas representações. Cada um aponta para a presença de significantes e significados distintos e opostos.

Ao término da *flanerie* pude interpretar, ainda, que a articulação das duas paisagens mentais vinculadas a esses dois signos propiciam compreender *Minas Gerais* como o modelo, quiçá fundante para a nação brasileira. Talvez por isso, os viajantes europeus tenham dito que Minas Gerais é o coração do Brasil. Nesse sentido, vejo que a hierarquia do englobamento inventada pelos mineiros é formada por duas identidades, a mineira e a sertaneja e copiada no Brasil, como litorânea e sertaneja. A instituição da hierarquia, que é condição de sociedade no pensamento dumontiano, apresenta-se, na mineiridade e na nação brasileira, como uma questão poderosa para resolver o problema dos opostos em sociedade.

Como a sociedade mineira constitui-se como uma organização social hierarquizada pelo *englobamento do contrário*, as diferenças culturais identitárias aí existentes têm seu valor relativo no interior da hierarquia a partir de sua aproximação ou afastamento das duas formações e temporalidades históricas fundantes e constitutivas de Minas Gerais. Assim as diferenças culturais entre os mineiros encontram-se subsumidas na mineiridade – ideologia e mitologia

do *ethos* e do *eidos* mineiros – que constrói a todos como compartilhando um mesmo sentimento de pertencimento, de fraternidade e de identificação. A mineiridade, vista por mim como a ideologia construtora da *invenção de Minas*, consolida o deslizamento da formação histórica pastoril para as margens estaduais, produzindo e reforçando a valoração entre mineiros, hierarquizando-os a partir de suas relações com o ouro e a tudo que a ele se refere tomados como superior e o gado, tomado como inferior, obliterando sua participação na consolidação da sociedade mineira. Nesse movimento, realiza-se a produção da desvalorização, discriminação e estigmatização do norte de Minas⁷⁶. Perspectiva semelhante àquele estudada por Said (1990) sobre a invenção do orientalismo, por meio do qual os estudiosos ocidentalistas encontram-se determinados à inferiorização do oriente.

Nesse sentido, leio o artigo “Minas Gerais” de João Guimarães Rosa que apresenta por meio de visão paradigmática do imaginário social mineiro as diferentes regiões culturais existentes. Quais sejam, 1) “a Minas geratriz, a do ouro, que evoca e informa, e que lhe tinge o nome”; 2) “a *Mata* cismontana, molhada ainda de marinhos ventos, agrícola ou madeireira, espessamente fértil”; 3) “o *Sul*, cafeeiro, assentado na terra-roxa de declives ou em colinas que européias se arrumam, quem sabe uma das mais tranquilas jurisdições da felicidade neste mundo”; 4) “o *Triângulo*, saliente avançado, reforte, franco”; 5) “o *Oeste*, calado e curto nos modos, mas fazendeiro e político, abastado de habilidades”; 6) “o *Norte*, sertanejo, quente, pastoril, um tanto baiano em trechos, ora nordestino na intratabilidade das caatingas, e recebendo em si o Polígono das Secas”; 7) “o *Centro* corográfico, do vale do rio das Velhas, calcário, ameno, aberto à alegria de todas as vozes novas” e, finalmente, 8) “o *Noroeste*, dos chapadões, dos campos-gerais que se emendam com os de Goiás e da Bahia esquerda, e vão até ao Piauí e ao Maranhão ondeantes” (1978: 216 e passim, grifos no original).

O valor relativo de cada uma dessas regiões culturais é determinando por sua relação com as minas gerais, região elevada à significante da totalidade social mineira. Como parte da Minas Geratriz, cada uma das regiões culturais passa a ser compreendida em sua temporalidade e em sua formação como sucedânea da formação e temporalidade da região aurífera. Apesar de cada uma possuir temporalidade própria e surgir de frentes de expansão colonial ou de processos de migração que emergiram na sociedade mineira com o declínio da mineração aurífera em meados do século XVIII. Decorrentes das frentes de expansão colonial, temos a *Minas geratriz*

⁷⁶ Os norte mineiros informam o processo de inferiorização e discriminação da região por meio do termo “esquecimento”.

que se origina a partir da descoberta de ouro pelos bandeirantes paulistas em fins do século XVII, enquanto, o *Norte sertanejo* tem sua formação histórica vinculada ao bandeirismo preador de índios e exterminador de quilombos e à marcha progressiva das fazendas de gado pelo interior do país. Originariamente pertencente à Bahia, no período colonial foi o *Norte sertanejo* incorporado à Capitania de Minas Gerais. Sua formação e temporalidade histórica distintas, anterior mesmo ao surgimento do ouro, constitui-se um obstáculo a sua interiorização na ideologia e mitologia construídas, como oposição, o norte de Minas é deslizado para um outro signo com outros referentes, todos vinculados a campos semânticos diversos: cultura baiana, vegetação nordestina e sertão brasileiro.

Por sua vez, o *Triângulo* surgiu a partir das entradas e bandeiras oriundas de São Paulo percorrendo o sertão e em busca de novas áreas mineradoras, mas tendo sua ocupação sócio-econômica vinculada à criação de gado que se expandiu do norte sertanejo rumo ao sudoeste. O *Noroeste* teve sua ocupação vinculada aos bandeirantes paulistas e aos criadores de gado dos antigos currais da Bahia, ou o norte sertanejo. O *Centro* apresenta-se como o espaço territorial onde as duas formações históricas fundantes se encontraram, a exploração aurífera que se ampliou por toda a serra do Espinhaço que corta longitudinalmente Minas Gerais e a criação de gado que vinda do norte sertanejo, ajudou a suprir a região dedicada à mineração dos alimentos e animais de transportes necessários. A região da *Mata* e de, certa forma, e a região *Oeste*, apesar desta também ter sido ocupado por paulistas, constituíram-se em suas especificidades a partir da migração dos mineiros com a decadência do ouro.

Nessa caracterização de Guimarães Rosa (1978), podemos ver que não há evidência de englobamento das regiões que são definidas em termos econômicos, mas entre todas, somente uma não recebe tratamento econômico para caracterizá-la, o norte sertanejo. Isto é altamente significativo, pelo fato de que essa região não é apenas diferente, mas oposta. Dessa forma evidencia-se que não há oposição entre as diversas Minas e a Minas Geratriz e nem mesmo entre elas. Percebo aqui dois movimentos, por um lado a Minas Geratriz gerou todas as outras regiões, por meio de um processo de difusão das características do centro para as periferias, mas não as engloba. As diferentes regiões mineiras, exceto o norte sertanejo, fazem parte do Estado mas não são incorporadas na totalidade, num movimento em que a Minas Geratriz se irradia, incorporando as diferenças sem hierarquizá-las. Neste caso a Minas Geratriz gerou, mas não englobou, enquanto no outro movimento ela engloba o norte sertanejo, mas não o gera, realizando-se aí a desvalorização da região norte mineira relativa à totalidade ideológica.

Desejo destacar que Dumont considera a hierarquia uma condição indispensável da vida social, entendendo que a construção de ideologias que hierarquizam idéias, coisas e pessoas, é inerente ao modo humano de agir em sociedade. Assim, as ideologias que outorgam valor diferenciado se dão independentes das desigualdades sociais ou da distribuição de poderes, embora os dois fenômenos possam estar relacionados:

... sem dúvida, na maioria dos casos a hierarquia se identificará de alguma maneira com o poder, mas o caso indiano nos ensinará que não há nisso nenhuma necessidade” (1992 66).

O sistema de castas indianos, sugere a esse autor, que, no interior da hierarquia, as relações de poder apesar de serem atuantes na ordem social não são nem fundantes e nem efetivas, visto que o valor relativo que cada parte possui não existe *per si*, mas em sua referência ao todo. A partir desta conceitualização podemos descrever o englobamento dos sertanejos nortistas na mineiridade e sua conseqüente desvalorização e entendê-lo como expressão da hierarquização indispensável a toda vida social. Entretanto, o recorte próprio a essa conceitualização não permite responder a indagação de ordem histórico-etnográfica por que coube ao norte sertanejo, e não a qualquer outra região mineira ou a todas elas, se constituir no *contrário englobado*. Outro recorte conceptual é requerido para responder essa pergunta.

Até o momento o norte de Minas foi examinado como parte de uma ideologia hierárquica que o engloba, como diferente e desigual, dentro do “nós mineiros” e da qual todas as outras regiões estão excluídas, ou seja, não fazem parte do ordenamento hierárquico. Porém, paradoxalmente, o norte sertanejo também é excluído. Diferentemente de todas as outras regiões, ele se distingue por ter sido construído como lugar de fronteira e, por tanto, como “alteridade” ou, nos termos de Elias e Scotson (2000), como “quem está fora” em relação “a quem está estabelecido.”

Compreendidas a relação hierárquica englobadora, se faz necessário olhar para as relações de poder estabelecidas entre as partes. Retorno à Mariana e Matias Cardoso, num esforço de dupla hermenêutica, para interpretar as relações de poder que as vinculam. Outras possibilidades de vínculo podem ser operacionalizadas, mas, no meu entendimento, é na opção pelas localidades de onde se originaram as formações e temporalidades históricas que deram constituição à Minas Gerais que é possível explicar as relações de poder existentes entre as partes da hierarquia mineira.

Mineiros e baianos: hierarquia enquanto poder de criar carisma e de excluir

Uma das possibilidades de compreensão das relações de poder que hierarquizam as diferenças sociais ou culturais foi desenvolvida por Elias e Scotson (2000) em *os estabelecidos e os outsiders*. Num primeiro momento, recorrendo à perspectiva etnográfica, os dois autores desenvolvem estudos numa pequena comunidade industrial inglesa, Winston Parva, procurando apreender o conjunto dos pontos de vistas e de posições sociais que conforma uma figuração social. Buscam, também, “compreender a natureza dos laços de interdependência que unem, separam e hierarquizam indivíduos e grupos sociais” (2000: 9). A abordagem desses dois autores é de utilidade porque constróem, num segundo momento, uma teoria explicativa das relações sociais hierarquizadas, ao privilegiarem como foco de atenção o poder de atribuir superioridade a si próprio. Observando uma ordem social hierarquizada, os autores desenvolvem o conceito de *figuração hierárquica* para se referir a um grupo que atribui a si mesmo características humanas superiores, ao mesmo tempo que exclui um outro grupo, considerado inferior, com seus membros sendo categorizados com atributos negativos.

A busca de entendimento de configurações do tipo estabelecidos-outsiders, para os autores, requer a compreensão das características estruturais que os grupos relacionados têm em comum e que são determinantes do poder de imputar a si e aos outros uma hierarquização das diferenças. Essas características dizem respeito ao acesso a recursos de poder e ao arsenal de superioridade que cria alto grau de coesão interna do grupo, identificação coletiva e normas comuns indutoras de conformidade. Os diferenciais do grau de coesão interna e de controle comunitário desempenham papel decisivo na relação de forças entre os dois grupos porque é na coesão interna que se baseia a conformação do ideal de nós e o carisma coletivo.

Para os autores, os conceitos empregados para caracterizar o estigma conseguem ferir os membros do grupo ao qual se atribui inferioridade porque os nomes usados para referir-se a eles carregam significados compartilhados de desvalorização e de desonra. A caracterização do estigma, uma fantasia criada pelo grupo estabelecido que reflete e justifica a aversão ao grupo inferiorizado, passa a ser coisificada, propiciando o surgimento de sentimentos de medo entre os membros do grupo detentor de mais recursos de poder, e instaurando práticas de evitação para impedir a poluição de si mesmos. Para possibilitar melhor compreensão das características estruturais da configuração há ainda que focalizar a atenção na sociodinâmica da relação, que é

"determinada por sua forma de vinculação e não por qualquer característica que os grupos tenham, independentemente dela" (id., 32). Ao se observar como os grupos estão vinculados entre si, dependência mútua, pode-se apreender a força irresistível existente no próprio vínculo. Existem tensões e conflitos que podem manter-se latentes, quando os diferenciais de poder são muito grandes, ou aparecer abertamente, sob a forma de conflitos contínuo, quando a relação de poder se altera a favor dos estranhos.

Por fim, mas não menos importante, por mostrarem a estreita ligação entre os diferenciais de poder dos grupos, há que considerar o carisma grupal e o ideal do nós, formados em processos grupais, mas transmissíveis aos membros das coletividades relacionadas configuracionalmente. Para os autores, o estabelecimento de um estilo de vida e uma cosmovisão própria, permite aos grupos relacionados em configurações criar sentimento de *status* para cada um de seus membros e de inclusão em cada coletividade, muitas vezes ligados à vida e às tradições coletivas. A preservação do que julgam ter alto valor, requer que cada grupo cerre fileiras protegendo a identidade grupal e afirmando sua superioridade. Essa é uma situação que “mostra com muita clareza a complementaridade do valor humano superior – o carisma do grupo – atribuído a si mesmo pelo grupo (...) e as características ‘ruins’ – a desonra grupal – que atribui aos *outsiders*” (2000: 25). Essa complementaridade entre carisma grupal (do próprio grupo) e a desonra grupal (dos outros) é considerada um dos aspectos mais significativos de relações configuracionais hierarquizadas, propiciando apreender as relações de poder que vinculam os dois grupos, por se apoiarem em acesso diferencial a recursos de poder. Tanto o carisma grupal quanto a desonra grupal são confirmadas pelas imagens que se tem do grupos relacionados, enquanto a primeira informa superioridade, a segunda propicia evitação por medo de poluição.

Nesse caso, os nomes dados aos grupos inferiorizados, trazem em si implicações de sua inferiorização e da desonra para o conjunto, possuindo por outro lado, o poder de ferir os membros dos grupos categorizados como tais. Assim como os sinais considerados diacríticos que reforçam a inferiorização, sendo por isso mesmo, transformados em estigmas. Ao mesmo tempo em que os grupos desonrados e os seus membros, são nomeados com adjetivos pejorativos, que para os autores, constituem sintomas de evitação, pois propicia ao grupo com maiores diferenciais de poder, fixar o olhar em algo periférico e desviá-lo do que é central. Por outro lado, há a possibilidade de modificação no impacto da situação configuracional, se os membros dos grupos inferiorizados possuem uma tradição cultural própria.

Na pesquisa desenvolvida por mim, tanto na observação direta em Mariana e Matias Cardoso, quanto em toda a literatura manuseada mantive sob meu foco de atenção a apreensão das características que estruturam a relação configuracional entre mineiros e baiano. As questões que necessitavam serem compreendidas dizem respeito aos recursos de poder que possibilitam aos mineiros o arsenal de superioridade propício a imputarem aos norte mineiros uma hierarquização das diferenças. E como recursos de poder, estou considerando o monopólio das fontes de poder, a identificação coletiva e o carisma grupal de marianenses e matenses, como representantes de mineiros e baianos.

Ao longo da etnografia apresentada nesta tese, estivemos manuseando uma centena de informações que serão úteis para enfeixar aqui a explicação das posições hierárquicas na configuração mineiros e baianos. Não irei fazer um retorno exaustivo a cada uma das informações necessárias, mas recorrerei àquelas que julgo serem imprescindíveis para elucidar os diferenciais de poder existentes nesta configuração do orgulho e da obliteração em Minas Gerais.

Para compreender a sociodinâmica da configuração mineiros e baianos é necessário retornar aos primórdios das duas formações históricas relacionadas. Desde o início das bandeiras as duas regiões focalizadas foram conhecidas por nomes distintos, enquanto a região centro-sul era nomeada como sertão dos cataguás, a região norte tornou-se conhecida como sertão sanfranciscano. Por se situarem no sertão, nada as diferenciava em termos de diferenciais de poder. A ocupação com criação do gado em meados do século XVII propiciou nomear o sertão sanfranciscano de *currais da Bahia*, enquanto a descoberta de ouro em fins do mesmo século e a exploração aurífera, no início do século seguinte, daí decorrente foi passo fundamental para nomear a região, do entorno do pico do Itacolomi, de *minas gerais*. A partir da ocupação e explorações produtivas distintas, as duas regiões se articularam em determinado momento, por suas especificidades produtivas, a primeira voltada para o abastecimento do recôncavo baiano e a cidade de Salvador, a segunda dedicada a exploração aurífera. A dependência de alimento da região dedicada à mineração propiciou a vinculação entre essas duas regiões, possibilitando a estruturação permanente da atividade aurífera nas entranhas da serra do Espinhaço.

E assim, consolidando por meio dessa configuração mineradores-criadores de gado o que veio a ser conhecido posteriormente como a sociedade mineira. Os mineradores, entretanto, mais

interessados em se alimentar do que enviar ouro para Portugal propiciaram um fluxo intenso de comércio de gêneros alimentícios e de animais de transporte entre os currais da Bahia e as minas gerais. A administração colonial, ainda incipiente, considerou tal comércio como contrabando e dilapidador dos interesses da coroa⁷⁷. Com a entrada da metrópole portuguesa no seio da relação, os criadores de gado passaram de comerciantes de gêneros alimentícios e animais de transportes a contrabandistas do ouro, e os mineradores de rebeldes famintos a cidadãos de bens, dando gênese à assimetria da complementaridade, a partir da qual, os recursos de poder diferenciais foram construídos e permanecem em construção como explicitaremos a seguir.

Após a constituição da capitania de Minas Gerais pela administração colonial, ocorre a anexação dos *currais da Bahia* ao território mineiro em 1720 e, principalmente, após a conjuração sanfranciscana em 1736, cada uma das regiões relacionadas na configuração passam a deter recursos de poder diferenciados. Enquanto na região das minas gerais a exploração do ouro e a ampliação do escopo administrativo colonial propiciam estabelecer uma sociedade complexa, com diversificação das funções urbanas e a gênese de uma estratificação social, no norte sertanejo o chamado *isolamento* do sertão sanfranciscano torna propício a consolidação de uma sociedade distintamente hierarquizada, possibilitando a instauração de dinâmicas sociais específicas pela ausência da administração colonial, que aí se faz presente apenas em momentos de tensões sociais. Os signos identificatórios iniciais tornam explícitos os diferenciais de poder que cada região passa a deter em suas trajetórias históricas, enquanto na região das minas gerais, seus moradores tornam-se os *mineiros*, na região sanfranciscana, seus habitantes retrocedem à condição de sertanejos. Nomes que enunciam por um lado o sentimento de status superior para um grupo, vinculando aí o seu carisma grupal, e implicações de inferioridade e desonra para o outro grupo. Nesse rebaixamento, de criadores de gado a sertanejos, os norte mineiros foram lançados numa condição de inferioridade, que para Elias e Scotson (2000) gera desonra para o grupo estabelecido.

Se no âmbito da ideologia o norte sertanejo é englobado no conceito de mineiridade, no âmbito da configuração política e social do Estado é construído como fronteira da sociedade mineira, adquirindo aí a condição de alteridade, cuja importância é fundamental para entender

⁷⁷ Na historiografia jamais se questionou os termos com os quais a administração colonial nomeou os fatos sociais ocorridos nos *currais da Bahia*, mesmo que tenha procurado apreender as relações entre as zona aurífera e a zona

por que, se em um movimento, ele é englobado na totalidade hierárquica, em outro ele é excluído dos centros de poder e construído como fronteira. As fronteiras podem ser vistas como lugares imaginados, mas também como lugares concretos. Na primeira acepção, *Minas Gerais* cria um imaginário onde o norte sertanejo aparece como elemento para a construção da idéia de nação mineira e de reafirmação do *ethos* da mineiridade na medida em que serve ao propósito de criar uma alteridade, um outro não apenas diferente, mas também exemplar, pelas imperfeições que se lhe atribuem⁷⁸.

Enquanto lugar concreto, o norte de Minas se descrito nos termos usados por Suárez (2001) para definir as fronteiras, emerge para a história como um cenário de encontros, de miscigenação de experiências culturais e, principalmente, como uma ordem social largamente autóctone que, distanciada do poder metropolitano das minas gerais que a subordina, é relativamente acentrada, secularizada e resistente aos centros de poder.

A antinomia litoral x sertão, fundante do modo de pensar o Brasil, é uma replicação da antinomia entre as Minas e os Gerais. Na primeira, o adensamento populacional nas diversas vilas e na cidade de Mariana, assim como, a estratificação social, informam níveis de coesão entre os seus moradores, submetidos à administração colonial e à hierarquia da Igreja católica conformando-lhe um modo de vida e uma cosmovisão específica, distinta de quantas houveram no Brasil colônia. Diferentemente, a dispersão dos fazendeiros e das populações indígenas, quilombolas e camponesa pela amplidão das chapadas e campos gerais expressam a existência de outro tipo de coesão, conformador de um modo de vida e de uma cosmovisão bastante distante da civilidade dos mineiros.

Os mineradores e os criadores de gado instituíram ordens sociais dotadas de alta coesão social, mas os mecanismos de coesão existente em um e outro lugar são distintos e propícios à construção de carisma próprio. A Minas Geratriz consegue e tem poder de fazer e de se perceber superior e de fazer os baianos inferiores, mas isto não quer dizer que eles não tenham carisma. A coesão dos norte mineiros se expressa por mecanismos reivindicativos de fronteira, que lhe propicia a construção de carisma distinto e singular. Na visão etnocêntrica do mineiro, acostumado à vida urbana desde o século XVIII, aos baianos falta-lhes coesão social, havendo aí uma censura moral, a partir da qual constrói-se a inferiorização dos

pastoril (Anastasia, 1983), ou o abastecimento da capitania (Zemella, 1990), devido ao “bias” alicerçado pelo signo *Minas Gerais*.

sertanejos, esses sujeitos indisciplinados, desordeiros e inferiores, que não detêm nenhum acesso aos recursos diferenciais de poder. A falta de acesso a recursos de poder, é também compreendida como sinal da inferioridade humana dos grupos considerados inferiores e vistos como desonrados. Assim, os signos identitários explicitam a posse diferenciada de recursos de poder. Aos mineiros, por sua proximidade com a administração colonial, pela posição superior da sociedade aurífera no conjunto das sociedades regionais internas e pelo lugar de Minas Gerais no discurso nacional o máximo de recursos de poder. Enquanto o norte sertanejo, por sua dispersão territorial, seu distanciamento da administração colonial, pela posição inferior da sociedade pastoril frente a sociedade mineradora e com o seu deslizamento para uma situação de fronteira tanto estadual quanto nacional, escassos recursos de poder.

Se correlacionamos os signos identitários do marianense, enquanto mineiro, com o do matiense, enquanto norte mineiro, tornamos também explícito os diferenciais de poder que uma e outra região possui em Minas Gerais. O marianense enquanto mineiro, não é um mineiro qualquer, o adjetivo que nomeia sua condição, torna ainda mais positiva a sua situação, demonstrando sua centralidade no “nós mineiro” construído. Como vimos, o marianense é um *mineiro da gema*. No segundo capítulo dedicado à interpretação do modo de vida e da cosmovisão local em Mariana, analisei as diversas possibilidades do conteúdo semântico dessa representação e em toda elas tornou-se explícita a centralidade identitária dessa categoria de mineiro. Por sua vez, o norte mineiro, em sua própria nomeação requer uma adjetivação, que informa uma posição periférica na sua condição de mineiro. Mas, se nos reportamos ao signo identitário com que os mineiros nomeiam os norte mineiros, fica ainda mais claro a sua posição hierárquica inferior. Ser adjetivado como *baiano*, é enunciar a situação de fronteira do norte de Minas na realidade social mineira, pois se é portador de uma identidade hifenada, metade baiano e metade mineiro. Há que considerar que chamar o norte mineiro de baiano é uma ofensa e como tal, um atributo negativo da identidade baiana.

Identificar o norte mineiro como baiano, é expressar sintomas ideológicos de evitação, por meio dos quais os mineiros fixam o olhar em algo que é periférico para desviar o olhar do que é central na configuração mineiros e baianos. O signo identitário *baiano* informa não apenas a inferioridade dos norte mineiros, mas também sua condição discriminada, excluída e estigmatizada no interior da realidade social, cultural, política, econômica e representacional de

⁷⁸ Esta conceptualização da noção de “fronteira” foi desenvolvida no âmbito do grupo de pesquisa “Fronteiras: Espaços imaginados, lugares concretos”. Ver Suárez e outros (2001).

Minas Gerais. Sob esse signo identificatório é possível ler, ainda, em outra configuração, a que relaciona mineiros e baianos, que os mineiros se julgam superiores aos baianos, sentimento advindo do estado ser considerado o coração do Brasil.

Transcrevo alguns comentários de escritores, viajantes europeus e políticos que afirmam a centralidade de Minas Gerais. Nelson de Senna em *Terra Mineira* compreende-a como o coração do país, “onde se conserva, com mais vigor, o sentimento da nacionalidade” (1926: 23). João Guimarães Rosa por sua vez, informa que em seu território o estado “ajunta de tudo, os extremos, delimita, aproxima, propõe transição, une ou mistura: no clima, na flora, na fauna, nos costumes, na geografia, lá se dão encontro, concordemente, as diferentes partes do Brasil” (1978: 217). Para João Pinheiro, sua terra natal “resume, em seu próprio solo, as belas qualidades do solo pátrio, e em seu próprio povo as do povo brasileiro” (apud Andrade (1967: 151). Um dos viajantes europeus ao visitar o estado, informa que “observando Minas vê-se o Brasil por dentro. Minas Gerais oferece um resumo palpitante deste país” (Manuel Bernardez, sd: 60, V. 1). Mas essa condição lhe é dada pela articulação das minas gerais com os currais da Bahia e não apenas pela civilização aurífera como querem os mineiros, como demonstra os sintomas de evitação postos no signo identitário *baiano*. É também vinculado a este signo que se desvela o escondido medo do mineiro, pois expressa a recusa dos criadores de gado em fornecer-lhes alimentos em represália à atuação da administração colonial, colocando em risco a vida dos mineiros da gema.

Diferentemente, os mineiros das fronteiras com o Rio de Janeiro e com São Paulo, mesmo sendo considerados menos mineiros que os mineiros da gema, são valorados com alguma positividade. A nenhum outro mineiro vivendo nos limites estaduais é construído como um sujeito fronteiro e nem ocorre identificação hifenada, os outros não são carioqueiro, paulisteiro, goiano ou capixabeiro, eles continuam mineiros. Essa é uma condição particular dos baianos, que são considerados menos mineiros, enquanto para os mineiros do sul, da mata, do noroeste, do triângulo etc. não existe tal possibilidade, pois esses termos não têm nenhuma possibilidade de existência e isto não foi algo que tenha sido recolhido pela cultura mineira para ser considerado. Eles são mineiros e disso têm orgulho. A condição dos baianos é fator de diminuição do orgulho e do sentimento de superioridade do mineiro no conjunto das realidades estaduais brasileiras. As piadas sobre mineiros estão aí para demonstrar isto, ao mesmo tempo visto como banqueiro e como queijeiro, como um político de extrema habilidade e como um matuto obtuso. Mas, para os mineiros, como afirmado por milhares de

estudantes ouvidos na pesquisa coordenada por Amorim Filho (1999), procurando compreender que paisagens propiciavam emoções positivas e sentimentos de aversão entre os mineiros, o norte de Minas é um quisto a manchar a imagem da terra natal.

Para Elias e Scotson (2000), a imagem e o ideal do nós construído pelo grupo assimetricamente superior em configurações hierarquizadas, são atacadas em sua construção pela existência de grupos inferiores capazes de manchá-las. É produzida, a partir dessa percepção, a rejeição e estigmatização do grupo alterno, na tentativa de repelir aquilo que é vivenciado como ameaça à superioridade de poder e humana e a seu carisma coletivo. Nesse sentido, posso interpretar que a divisão representacional da realidade mineira em dois signos distintos, os signos *Minas Gerais* e *Sertão Mineiro*, constituiu-se em estratégia eficaz para colocar para além a alteridade ameaçadora do poder simbólico e do carisma coletivo mineiro. Mas o englobamento de seu oposto no “nós mineiro” é que possibilita a Minas ser tomada, pelo discurso nacional como modelo a ser seguido na construção do “nós brasileiro”.

Essa condição de quisto naquela unidade da federação considerada “o coração do país”, advém sobretudo da imagem do norte de Minas e dos norte mineiros, por seus vínculos com o nordeste brasileiro como parte do Polígono das Secas e por sua proximidade com a cultura baiana. Interessante notar que para os marianenses acima dos trinta anos, a posição de fronteira da região sanfranciscana se comparada com a posição de centralidade da região aurífera, fez do norte mineiro um sujeito pobre, social, econômica, cultural e politicamente destituído de qualquer atributo que tenha algum valor. Enquanto para os marianenses abaixo dos vinte anos, talvez pela difusão midiática da música baiana atual, a hibridez do baiano faz da população dessa região um povo com riqueza cultural, com riqueza política e econômica. Essa duplicidade de opiniões no coração de Minas, parece demonstrar que Minas vem aos poucos perdendo valor simbólico para os próprios mineiros.

Outra fonte de poder que é base para os recursos diferenciais de poder entre os marianenses e os matienses, enquanto representantes dos mineiros da gema e dos baianos, diz respeito à Mariana ser discursivamente enunciada como o local do nascimento de Minas, como o *berço da cultura e da civilização* mineira, como a *pedra fundamental* de Minas. Acrescido dos fatos que Mariana é considerada monumento nacional e o local onde se celebra em 16 de julho o Dia do Estado, pelo dia da cidade ser tomado como o momento da fundação de Minas Gerais. Enquanto Matias Cardoso é apenas uma *cidade esquecida*. A construção da inferiorização e do

apagamento das propriedades do outro possibilita o reforço da imagem e do ideal do nós, que se constituem em fonte de poder simbólico para o grupo considerado superior numa configuração hierárquica.

A disparidade de enunciações das duas cidades a partir de onde se estendeu a sociedade mineradora por um lado e a sociedade pastoril por outra, que juntas consolidaram a sociedade mineira em sua gênese e o seu lugar simbólico no discurso nacional explicita os diferenciais de poder entre a região das minas gerais, hoje região dos inconfidentes e a região dos currais da Bahia, hoje norte de Minas. Enquanto à primeira coube o lugar central no cenário mineiro que propicia superioridade e poder simbólico, conformando o modo de olhar a totalidade da realidade social do território mineiro, como discutido anteriormente, à segunda coube lugares nos bastidores do palco de atuação, obliterando sua contribuição fundante nos princípios da história mineira, construindo a sua inferiorização, signo denunciador de sua exclusão, de sua discriminação e de sua estigmatização no interior da hierarquia cultural e identitária mineira.

Vimos na sociodinâmica da configuração mineiros e baianos que os vínculos existentes desde os primeiros movimentos em direção ao atual território mineiro entre as duas regiões se deslocaram de uma simetria para uma assimetria de complementaridade. Enquanto no primeiro momento, como partes dos sertões e como partes articuladas para a consolidação da sociedade mineira em sua gênese, as duas regiões consolidaram referenciais de poder semelhante. A partir da atuação da metrópole portuguesa, por meio de sua administração colonial na zona aurífera, atuando com objetivos monopolistas, começa-se a produzir uma assimetria nas relações entre as duas regiões, dotando a cada uma de recursos de poder distinto, o que propiciou às minas gerais, por, centralidade, coesão grupal e identificação coletiva um carisma grupal tido como superior e aos currais da Bahia e, posteriormente, norte de Minas, o seu deslocamento para as fronteiras da sociedade mineira, *locus* de inferiorização e conseqüente estigmatização na interioridade de Minas Gerais.

Vendo-se desprestigiados em termos de recursos de poder, os baianos/norte mineiros têm, ao longo da sua história regional, procurado tornar-se um sujeito político autônomo capaz de dirigir os seus próprios destinos, não o conseguindo devido à força política que Minas Gerais detém no conjunto da nação. A enunciação política de que “Minas é una e indivisível” é sempre acionada pelos mais diferentes atores sociais mineiros e brasileiros em todos os processos emancipatórios dessa região discriminada, excluída e estigmatizada. A

impossibilidade de sua autonomia, por mais que tente realizá-la, torna explícita a força do vínculo que une os mineiros e os baianos num antinomia que se quebra será fator de emergência de uma outra realidade, em todos os níveis da vida social de uma nação e de um povo. Pois Minas Gerais não é o coração do Brasil sem o norte sertanejo, eis aí a força do vínculo que une mineiros e baianos. É essa condição de síntese da nação que torna plausível compreender o lugar simbólico do estado no conjunto das unidades da federação e rompê-la é transferir para o passado a existência da própria nação como pensada e enunciada no discurso nacional brasileiro. As minas sem os gerais será apenas um retrato na parede a mostrar a Minas Gerais seu passado de glórias e nada mais.

Antes de dar por encerrada essa seção em que discuto as relações de poder hierarquizadas, baseado na teoria explicativa construída por Elias e Scotson (2000), quero enfatizar a questão subjacente ao carisma coletivo. Para esses dois autores, o carisma grupal é maximizado a partir da construção da imagem e do ideal de nós, sendo entretanto passível de erosão pela existência de grupos considerados inferiores vinculados ao grupo superior. Condição que torna propícia a evitação pelo medo da poluição e a construção de categorizações que trazem em si implicações de inferioridade e desonra, na tentativa de banir para fora das semelhanças, as diferenças que ameaçam a superioridade e o carisma do grupo considerado superior.

Para aprofundar a questão da evitação que parece concernente na configuração mineiros baianos, recorro a Kristeva (1982) em seu ensaio sobre a abjeção, quando discute o poder do horror. Na construção de si, seja como ideal de si mesmo, seja como imagem, o sujeito, individual ou coletivo, ao mesmo tempo em que estabelece sua identidade, estabelece sua alteridade. Nessa construção, o sujeito produz sua alteridade, categorizando-a pelos atributos que considera inferiores, dela se distanciando, sem contudo ignorá-la, pois, pelo contrário, a teme. Nascendo daí a abjeção do sujeito em relação ao seu outro. Nesse sentido, creio ser possível interpretar o signo identitário com o qual os mineiros nomeiam os habitantes da porção norte do seu território, que desde a abjeção vêm-nos como poluidores da imagem e do ideal do “nós mineiro”. Para a autora, a idéia de abjeção serve para as narrativas emergidas das consciências das alteridades por existirem no lugar do vazio. Daí, a coisa abjeta só poder ser lida quando se trabalha com as subjetividades, ou como na visão de Spivak (1988), a consciência do sujeito sobre si mesmo. Esta é parte da questão que será tratada, a seguir, sob a perspectiva do entre-lugar em Minas Gerais.

Há também que considerar que os norte mineiros, conscientes de sua posição inferiorizada na interioridade de Minas Gerais, ao longo do tempo construíram para si mesmos um sentimento de regionalidade, afirmando por meio dele seu orgulho por serem “norte mineiros”, identidade que os qualifica, por meio de uma adjetivação diferenciada, como distintos dos mineiros. A consciência de ser distinto é também explicitada em eventos públicos coletivos. Na primeira quinzena de setembro de 2002, quando da realização do Carnamontes, evento carnavalesco realizado em Montes Claros nos moldes do carnaval baiano e fora do período momesco em Montes Claros, um músico da banda baiana Asas de Águia, tentando propiciar aos participantes do evento a enunciação do orgulho por sua terra, se viu numa saia justa. Conforme diversas pessoas narraram-me o acontecido, ele teria provocado os carnavalesco dizendo: “E aí mineirada, vamos cantar o orgulho que vocês têm por Minas Gerais, vamos lá, cantando [música de torcidas de futebol] ‘eu... sou mineiro, como muito orgul...’. O que está acontecendo? Vocês não gostam de sua terra?”. O que acontecera é que uma ínfima parte dos cento e cinquenta mil foliões presente fez coro ao cantor. Então, ele incitou os participantes: “Vamos lá, cantem o amor de vocês por sua terra, vamos lá, cantando”, e a multidão enunciou “eu sou... norte mineiro, com muito orgulho, com muit...”. E o cantor, “não estou entendendo nada!”. Num evento público que reúne jovens das mais variadas cidades da região baiana, ao serem incitados a enunciar o orgulho do seu pertencimento, os baianos foram colocados em um lugar de fala e puderam enunciar através do canto sua realidade, àqueles que informados e conformados pelo signo *Minas Gerais*, formador do imaginário nacional a respeito da sociedade mineira, só poderiam ficar desentendidos do dito.

As diversas tentativas de construção da autonomia política norte mineira têm servido para desvelar nas entranhas da identidade mineira suas contradições, seus antagonismos e paradoxos, propiciando dar lugar à voz da resistência dos baianos. Nessa perspectiva, Pedro Nava, um dos memorialistas mineiros partícipe da construção da ideologia da mineiridade, demonstra o conhecimento dessa resistência, expressando sua abjeção a ela por meio de sua irritação ao afirmar “e o norte já não pretendeu separar-se num estado que se chamaria Nova Filadélfia? Que se separasse, tudo o que quiserem, porque a terra em que andamos puxados pelos pés é a das serras, serras, serras, picos” (1983: 129). Em seu discurso de rejeição aciona a paisagem conformadora da imagem mineira, banindo para além a paisagem transgressora das chapadas e campos gerais, ao assim fazê-lo, bane para as margens de Minas as particularidades da sociedade norte mineira, subsumida política e simbolicamente à identidade englobadora.

Essa consciência da regionalidade, sempre que enunciada, individual ou coletivamente, é causa de espantos para quem as ouve, reagindo, muitas vezes por agressão verbal ao enunciador, ou, ainda, categorizando-o como arrogante. É difícil compreender como um povo, cujos recursos de poder simbólicos ou não foram obliterados na interioridade de *Minas Gerais* e visto como pobre, ignorante, bárbaro, pode ter orgulho de si mesmo. E esse orgulho enunciado – um dos mecanismos de resistência baiana -, também é base para a construção da abjeção dos mineiros em suas relações com os norte mineiros.

Mas a questão da abjeção e o poder do horror que dela advém não se limita à questão da poluição da imagem paisagística. Como já afirmado, a construção de signos distintos constitutivos do imaginário social brasileiro para acionar a totalidade da realidade mineira, apresenta-se como estratégia eficaz de desterrar para as fronteiras, a alteridade ameaçadora. Vista como parte do sertão, o referencial contido nesta representação regional, aponta para aquela perspectiva em que os sertões e os sertanejos aparecem na historiografia e na literatura como elementos constitutivos do pensamento social que constrói a idéia de nação brasileira. Nela litoral e sertão replicam antinomias que vinculam o primeiro espaço nacional à civilização, à cultura e à presença do Estado, posicionando-a de forma superior ao sertão, espaço nacional da natureza, da barbárie e selvageria e da não-estruturação do Estado. Nessa antinomia o sertão é posicionado no pólo inferior em sua relação com o litoral, o pólo superior, para que a civilização sobre ele se situe. Parafraseando Elias (1994), o litoral é a consciência que o Brasil tem de ser superior, projetando sobre o sertão a transformação de seu vazio, *pari passu* à domesticação dos sertanejos.

As minas gerais iluminadas por sua centralidade na emergência da brasilidade⁷⁹ e pela emergência da urbanidade no interior da colônia, com a democratização das relações sociais e a miscigenação das raças prefigura a nação construída pelo pensamento social. As luzes que brilham sobre o sertão norte mineiro são de outra qualidade. A ostensiva agência norte mineira para reduzir os diferenciais de poder responsáveis por sua inferiorização, é compreendida pelos mineiros como um mecanismo dilapidador do carisma coletivo dessa nação estadual. O valor dado à cultura norte mineira pelos meios musicais brasileiros e internacionais⁸⁰, o orgulho que

⁷⁹ Vide, por exemplo, o texto *Aleijadinho* de Mário de Andrade (1984), onde afirma que características propriamente brasileiras surgem com os mulatos construtores da arquitetura barroca mineira. Ou Roger Bastide (1969) que afirma a pátria Brasil como uma realidade sucedânea da Arcadia mineira.

⁸⁰ Interessante é que a cultura regional sempre foi classificada como popular, anônima, tradicional. Tal adjetivo torna explícita a hierarquização das culturas e o poder baseado no saber.

os norte mineiros demonstram por sua região e por sua cultura, assim como por sua comida, baseada na carne de sol e no pequi, distinta da reconhecida culinária mineira, além do sotaque diferenciado dos norte mineiros, parecem atacar a imagem e o ideal de nós construídos pelos mineiros.

Para Elias e Scotson (2000) o ataque à imagem e ao ideal de nós numa configuração hierárquica por parte dos discriminados, excluídos e estigmatizados, pode ocorrer de forma tríplice, contra o monopólio das fontes de poder, contra o carisma coletivo e contra as normas grupais. Se olharmos para as formas de resistência, temos a possibilidade de compreender esse tríplice ataque contra o monopólio das fontes do poder do pólo superior na configuração que correlaciona mineiros e baianos, porque elas permitem apreender a voz baiana expressando sua subalternidade⁸¹.

O grupo *subaltern studies* advoga que as práticas de resistência constituem-se meios tácitos, às vezes imperceptíveis, sutilmente efetivos de reagir à reinvenção do mundo social feita pelo colonizador. Para os autores vinculados a esse grupo, os modos de resistência evidenciam a tenacidade e a criatividade de culturas face a forças externas que por meio de suas formas de dominação possibilitam estruturar formas de resistência devido à existência de contradição entre as afirmações ideológicas dominantes e o real estado de vida em qualquer sociedade, como postulado por J. Scott (1986). De outra forma, R. Guha (1986) compreende que, subjacente a cada ideologia que legitima a dominação ocorre um subtexto, visto por ele como uma ideologia legitimando a resistência, que pressupõe uma consciência da situação de dominação e práticas que visam desde a denúncia até a transformação do vínculo entre dominantes e dominados.

As formas de resistência dispõem-se num *continuum* entre a confrontação e a evitação, como postulado por M. Adas (1981), para quem o desafio à legitimidade dos dominantes pode se dar de forma direta ou indireta. Para os autores dedicados à compreensão da resistência camponesa, numa configuração hierarquizada há espaço de dribles, de abertura de caminhos para se fazer leituras alternativas de uma mesma situação e, quiçá, imprimir aos símbolos superiores novos significados criados pelos inferiorizados, pois as práticas de resistência subvertem a dominação de modo sutil e multifacetado. As resistências podem levar ou não a

⁸¹ A subalternidade é distinta da subordinação. Nela há a consciência das contradições inerentes à situação de dominação, derivando daí práticas políticas reativas transformadoras dessa mesma situação.

rebeliões, mas se vivida cotidianamente, ela permanece velada, mais performativa que articulada, tanto mais implícita que consciente e, por isso, permeiam os detalhes da vida cotidiana.

Afirmar-se como norte mineiro, não significa lingüística e identitariamente dizer-se mineiro, mas lançar-se ciclicamente à busca de sua autonomia política, experienciar orgulhosamente sua cultura popular, manter uma forma de falar mais próxima aos baianos que aos mineiros, possuir uma culinária específica, construir-se como um sujeito aberto e comunicativo, ser apaixonado pelas coisas regionais, possuir uma história e temporalidade distinta da história e temporalidade mineira e dela ter conhecimento ainda que não inscritas em discurso. Dentre outras coisas constituem-se, de forma explícita ou implícita, em ataques contra o monopólio das fontes de poder dos mineiros, mesmo que simbolicamente estes se coloquem em posição superior no conjunto da nação brasileira ao obliterar os vínculos que os unem aos sertanejos. As práticas de resistência dos norte mineiros parecem assim posicionar-se em diversos lugares do *continuum*, que vai da confrontação (a busca de autonomia política) até à proximidade da evitação total (a migração preferencial da maioria dos norte mineiros para fora do território mineiro).

Finalmente podemos interpretar que, aquilo que é considerado base da desonra do carisma mineiro, é para os baianos elemento construtor de seu carisma próprio. Em seu conjunto, são base para a atualização do sentimento de regionalidade, construído desde os primórdios de sua formação histórica e de sua temporalidade própria. Como vimos na prática escolar do ensino de história e no manuseio do livro de história, tratados no capítulo sobre os lugares de memória, os professores matienses têm encontrado espaços para dribles e possibilitam aos estudantes e à comunidade construírem sua consciência identitária de forma distinta da consciência identitária mineira. Além das construções antigas que atestam *per si* a anterioridade temporal de diversas localidades existente no território norte mineiro, muitas delas fundadas antes da descoberta do ouro nas margens do ribeirão de Nossa Senhora do Carmo no entorno do pico Itacolomi.

Se os mineiros possuem seu carisma coletivo, cujo caráter auto-engrandecedor é base para diferencial maior de poder que lisonjeia o amor-próprio coletivo, os baianos, acionam elementos de sua realidade regional para enunciar-se como detentores de um carisma coletivo distinto, apesar do apagamento de suas propriedades específicas na construção do

esquecimento que possibilita o reforço da imagem e do ideal do “nós mineiro”. Ser chamado baiano, se no primeiro momento parece conduzir o sujeito norte mineiro a processos de inferiorização, no segundo momento constitui-se, apesar da estigmatização que o signo identitário contém, na enunciação de sua singularidade social, cultural e representacional, erodindo as bases da discriminação, da exclusão e da estigmatização que tal signo aciona.

Para ampliar ainda mais a possibilidade de compreensão da interpretação que o sujeito baiano faz de si como uma alteridade, apresento a seguir um poema da safra de Walter Cruz, coletado por mim numa tarde de domingo em Montes Claros, quando de uma manifestação popular a favor da paz e contra a violência. Sabendo-se alteridade primordial, o poeta coloca-se naquele lugar enunciatório para ver a interioridade do *mundus* a partir de fora, sabe-se capaz de criar confusão no campo semântico do signo *Minas Gerais* ou da identidade mineira.

“Abram alas para minha lira/ preparem-se,/ ouçam meu brado.

Eu sou do norte de Minas,/ por isso é bom ter cuidado.

Não trago em minha bagagem/ bobagem nem enganação.

Trago um quinhão de verdade,/ prá tocar teu coração.

Falar da vida dos fracos,/ dos fortes não tenho inveja,

nem dos mineiros, nem de Minas./ Porque sou do meu sertão”.

Ao enunciar a consciência de ser alteridade, o poeta define o espaço social baiano, marginalizado, onde emerge sua identidade diferenciada, ao mesmo tempo em que focaliza seu espaço como vivido em fronteira. A partir de sua experiência de liminaridade ele se faz capaz de colocar politicamente em foco o significado das fronteiras histórica e discursivas da subordinação regional. Sua voz subalterna parece enunciar que “a fronteira se torna o lugar a partir do qual algo começa a se fazer presente em um movimento não dissimilar ao da articulação ambulante” (Bhabha, 1998: 24), por isso não traz em sua *bagagem, bobagem nem enganação*, mas sim *um quinhão de verdade*. Qual seja, a de compartilhar no norte de Minas com milhares de pessoas a condição de ser outro, que aberto para o que vem é capaz de ver legitimidade em sua posição, ainda que inferiorizada por seu alterno. Interessante notar, para ampliar um pouco mais a discussão feita sobre carisma e desonra coletivos realizada anteriormente, que o poeta enuncia desde a condição de inferioridade da configuração que articula mineiros e baianos não ter inveja dos superiores, sejam eles fortes, Minas ou mineiros. Sabe-se compartilhando com milhares de outros como ele uma realidade social, rica

em suas próprias tradições, com sua própria historicidade e temporalidade, o que lhe permite enunciar-se frente aos fortes, a Minas e aos mineiros.

Sua condição de subalternidade, por outro lado, é informada quando se posiciona politicamente para falar da vida dos fracos. Nesse ato político enunciatório, o poeta revela a estrutura de subordinação e se recusa a utilizar sua voz para falar das coisas sociais, políticas, culturais e representacionais do pólo dominante, pois são bobagens e enganação. Elas enganam quando obliteram a participação do sertão no lugar simbólico que Minas Gerais detém no discurso nacional. Ele, também, afirma-se às margens espaciais e sociais da nação, ao remeter-se ao signo *sertão*, assim deslocando seu lugar social de Minas Gerais para o Brasil. Nesse espaço intersticial vê que são negadas as especificidades regionais, situando sua terra natal às margens estadual e nacional, o poeta coloca-se num lugar de fala e enuncia o projeto do estar além de si “para poder retornar, com um espírito de revisão e reconstrução, às *condições* políticas do presente” (Bhabha, 1998: 22, grifos do autor).

De certa forma, o poeta Walter Cruz, como um agente discursivo coletivo, parece posicionar-se naquele momento em que Franz Fanon situa uma instância de aquisição de poder, a partir da atividade negadora: “no momento em que *desejo*... batalho pela criação de um mundo humano – que é um mundo de reconhecimentos recíprocos” (1973: 231, grifos no original). Não mais de exclusões, discriminações e estigmatizações, onde mineiros e baianos possam se olhar frente a frente com respeito mútuo, porque se compreendem compartilhando de uma mesma realidade social e humana. Porque sabem que os vínculos que os unem e que propiciaram representar Minas Gerais como o coração do Brasil quando compreendidos em toda a sua riqueza os fazem detentores de diferenciais de poder no concerto da nação. A ruptura do vínculo apresenta-se mais prejudicial às minas gerais que ao sertão, como parece demonstrar a imensa produção literária que o tem como foco de atenção. Nessa análise de seu discurso, já introduzi a perspectiva teórica que desenvolvo na seção a seguir.

A ruptura da hierarquia: nem englobados nem excluídos, mas situados num entre-lugar

Como terceiro movimento passo a manusear a teoria desconstrutivista desenvolvida por Bhabha (1998), para quem, no instante em que identidades relacionadas por duplo vínculo são construídas, elas erodem uma a outra. E essa erosão é apreensível quando se tem consciência da existência de uma ponte por meio da qual desejos, medos e consciência da presença inexorável do outro em si próprio se fazem presentes em processos de subjetivação. Esta é uma explicação de outra ordem, existencial e psicológica, que requer focalizar momentos ou processos cruciais, os entre-lugares, que lançam os sujeitos além das consciências originárias e iniciais, abrindo espaço para novos signos de identidade.

Tomo a consciência da posição do sujeito baiano para nela focalizar o processo produzido na articulação de diferenças culturais entre mineiros e baianos. Para Bhabha, viver em fronteira é situar-se num entre-lugar, espaço intersticial entre duas partes vinculadas solidariamente entre si que fornece “o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dá início a novos signos de identidade” (1998: 20). Nessa liminaridade, os sujeitos que a vivenciam por terem-se deslocado em movimentos – físicos e elucidativos - para o exterior, processam a geração e a emergência de estratégias de subjetivação que surgem da atividade negadora. Esse momento de negação propicia estabelecer uma fronteira, a partir do qual emergem o significado das fronteiras históricas e discursivas da subordinação. Dessa forma, a emergência do lugar de fronteira engendra um momento de estranhamento das realidades psíquicas, sociais e culturais em que o sujeito se encontra inserido.

Há a geração de uma inversão dos pólos da estrutura simbólica, que traz à tona o que até então fora mantido oculto, propiciando ao sujeito colocar-se além e ver o “processo de significação através do qual afirmações *da* cultura ou *sobre* a cultura diferenciam, discriminam e autorizam a produção de campos de força, referência, aplicabilidade e capacidade” (idem: 63, grifos no original). O autor recorre à entrevista de uma artista afro-americana para mostrar sua reflexão “sobre a necessidade de compreender a diferença cultural como produção de identidades minoritárias que se ‘fendem’ no ato de se articular em um corpo coletivo” (idem: 22). Para o autor a reflexão da artista abre-lhe um espaço interrogatório entre o ato da representação e a própria presença da comunidade, ao transformar o lugar de sua intervenção criativa, *Sites of Genealogy*, numa metáfora de configurações hierárquicas binárias. Para Bhabha, Renée Green realizou sua intervenção artística na própria arquitetura do Institute of Contemporary Art, Long Island, no estado de Nova York, quando utilizou “o sótão, o compartimento da

caldeira e o poço da escada para fazer associações entre certas divisões binárias como superior e inferior, céu e inferno” (apud Bhabha, 1998: 22). A escada para a artista constituiu-se em espaço liminar entre as áreas superior e inferior, que receberam placas referentes ao branco e ao negro, respetivamente e colocando-se como metáfora de um entre-lugar.

Para Bhabha, o poço da escada, enquanto espaço liminar por estar situado no meio das designações de identidade, enuncia “o processo de interação simbólica, o tecido de ligação que constrói a diferença entre superior e inferior, negro e branco... Essa passagem intersticial entre identificações fixas abre a possibilidade de um hibridismo cultural que acolhe a diferença sem uma hierarquia suposta ou imposta” (id., 22). Nesse lugar intersticial, ou entre-lugar, o sujeito em processos de subjetivação compreende a existência de um duplo vínculo, ou uma ponte de mão dupla, entre as polaridades opostas binariamente, através do qual o pólo inferior percorre desejando ser o pólo superior, e este, com todo seu medo e empatia se identifica com o sujeito que supostamente ele não é. Assim, ao nível psíquico, Bhabha demonstra a inexistência dessas alteridades duais que se colocam em oposição.

Ao recorrer à obra de Frantz Fanon, o autor indiano informa que “no momento em que *desejo...* sou a favor de um outro lugar e de outra coisa. Exijo que se leve em conta minha *atividade negadora*, na medida em que persigo algo mais que a vida, na medida em que batalho pela criação de um mundo humano – que é um mundo de reconhecimentos recíprocos” (apud Bhabha, 1998: 29, grifos no original). Aqui a identidade é encenada como iteração, re-criando o eu no mundo, re-estabelecendo a comunidade fronteiriça da migração, ao ir para o além. Por meio da atividade negadora, o pólo inferior, numa posição política de fala, enuncia o não ser das identidades não por serem negadas, mas pela impossibilidade total de se ter uma identidade. Se em Fanon “o negro não é, o branco tampouco o é” (1973: 192). Ou de outra forma, a relação colonizador x colonizado, ligados por relação de oposição e de identidades que se negam mutuamente, mas que não podem existir sem a ligação que os vinculam inexoravelmente. A existência de um requer, impreterivelmente a existência do outro. Mas a atividade negadora torna explícito que, se um não existe o outro também não existe, existindo a negação de uma identidade perante a outra.

Quero frisar que, para esse autor, as diferenças culturais que emergem pelo desvelamento do oculto, não estavam dadas à experiência através da tradição cultural autenticada. As diferenças culturais emergem a partir de processos de deslocamentos e disjunção que não totalizam a

experiência e que podem ser compreendidas a partir de histórias de migração, de narrativas de diásporas e de deslocamentos sociais de lavradores e aborígenes. Situada nesse espaço vivido em fronteira, a articulação social da diferença é uma negociação complexa, sempre em processo, em que as minorias, isoladas por imposição dos centros de poder e sem privilégios, buscam o direito de se expressar. E, em seus processos de subjetivação totalizam a experiência no entre-lugar vivenciando a consciência de não ser.

A noção do *entre-lugar*, como espaço social vivido em situação de fronteira, permite operacionalizar a minha discussão da configuração mineiros e baianeiros. Iluminado por essa noção, trato primeiramente das representações construídas por escritores norte mineiros partícipes da geração construtora da ideologia da mineiridade. Em suas narrativas, vivenciam uma situação paradoxal, afirmam sua identidade mineira mas, ao referirem-se à região natal, explicitam-na em suas singularidades e ajudam a construir o seu banimento para as fronteiras identitárias de Minas Gerais. Interessante é que todos os autores manuseados, nesse primeiro momento, situam-se nas camadas superiores da sociedade regional, mas ao se colocarem no espaço intersticial entre a representação construída e a realidade social vivida explicitam a existência do mineiro no baiano e do baiano no mineiro.

Para os baianeiros a compreensão dessa situação paradoxal é enunciada em referência, principalmente à paisagem regional ausente da paisagem enunciada como imagem de *Minas Gerais*, pois como vimos, acionar esse signo é falar de montanhas e do ouro com suas cidades surgidas no alvorecer do século XVIII. A experiência se dá contrastivamente quando migram para a capital ou outra região mineira ou mesmo para fora de Minas Gerais por motivos de estudos ou de transferência de residência. Cyro dos Anjos um escritor nascido numa cidade baiana, mas residente no Rio de Janeiro, descreve em suas memórias um périplo que fez por sua região natal, momento em que se coloca no espaço intersticial e expõe a contradição vivida. Para ele, “quando o caminho apanha a crista da chapada, amplas perspectivas se rasgam, escalonadas em ondulações que vão cambiando do verde para o azul, até se diluírem na fimbria. Tem-se a impressão do mar (...) nada me recorda a minha Minas, o meu país mineiro” (1963: 215 e passim).

Darcy Ribeiro, que escreve *Migô*⁸², livro em que se afirma mineiro, ao fazer sua narrativa da história estadual informa que: “antes de existir Minas já era dele (Antônio Guedes de Brito)...

Ficamos sendo Minas Gerais quando deveríamos ter por nome Gadaria ou Currais São-franciscanos ou talvez até, melhor, País do Rio das Velhas” (1988: 58). Ao comparar mineiros e baianeiros afirma: “meu povo mineiro, do lado do Mangueiral [Montes Claros], é uma baianada sofrida, querendo alegrias sem alcançar, o daqui das serras é um povo indiano, cismado, caturra, rezando resignado” (id.: 110). Entretanto, mesmo reconhecendo as especificidades regionais, solidário com a geração de intelectuais construtores da ideologia da mineiridade, posiciona-se afirmando que “meu país, minha patriazinha, prá valer, é Minas. Essa Minas de pedra e de ferro, ataraxada no meio do Brasil” (id.: 148). Como se vê, apesar de colocarem-se no espaço intersticial que lhes possibilitam posicionar-se além de qualquer posição monolítica, perpetuam as dissimulações da articulação ambivalente, transformam sua posição de passagem numa direção de mão única e solidários aos colegas geracionais, subordinam-se à ideologia do pólo superior, obscurecendo a presença singular de sua comunidade, que assombra suas consciências permanentemente.

Por sua vez, Antônio Teixeira que estudou por muito tempo em Ouro Preto, quando ainda capital do estado, apesar de não tomar nenhuma posição afirmando uma ou outra identidade, situa-as como duas realidades distintas. Para ele, “esta Minas acidentada, das montanhas escarpadas e vales férteis e profundos, de ínvios caminhos. Esta Minas de homens soturnos, fechados, silenciosos, é diferente da nossa Minas baiana de homens palradores, comunicativos. Minas das chapadas estéreis a perder de vista, amplos horizontes, onde o homem corre e o pensamento voa” (1975: 85). No mesmo sentido, Simeão Ribeiro Pires, intelectual nativo que estudou na capital mineira, ao discorrer sobre a *gênese dos povoados no sertão* mineiro, informa que “Nas *minas*, as igrejas e os povoados se erguem nas montanhas e colinas. Nos *currais de gado*, nas planícies ou terrenos levemente ondulados. Nas *montanhas*, junto às *catas* das minas. Na planície, junto às terras sem fim, do pastoreio” (1978, 266, grifos no original). Os discursos desses dois escritores opõem na interioridade de Minas Gerais, as minas e os gerais, com suas paisagens e modos de vida distintos. Entretanto, não se posicionam frente a nenhum dos dois pólos da configuração que na gênese da sociedade mineira torna plausível a sua consolidação. Apenas constata as diferenças culturais e paisagísticas e diferentemente dos outros dois escritores que se inscrevem como partícipes da geração dos construtores da ideologia da mineiridade, sendo-

⁸² O livro *Migo* é um romance, uma das formas literárias recorrentemente utilizadas por Darcy Ribeiro para posicionar-se frente a realidade nacional, situa neste romance a ação ficcional em Minas Gerais.

lhes solidários, fixam-se na duplicidade das narrativas de subjetividades originárias e iniciais, reconhecendo, apenas, que a tradição outorga uma forma parcial de identificação.

Posicionar-se no entre-lugar torna possível o direito de se expressar a partir da periferia do poder e do privilégio autorizado, sendo os termos do embate cultural produzidos performativamente. Nesse sentido a noção de “esquecimento” sempre recorrente nas narrativas midiáticas, nos discursos políticos e nos relatos pessoais dos baianos quando falam de sua região ou de suas cidades aponta para aquilo que Bhabha chama de a “língua da sobreposição e do deslocamento de domínios da diferença, onde as experiências intersubjetivas e coletivas de *nação (nationess)*⁸³, o interesse comunitário ou o valor cultural são negociados” (1998: 20, grifos do autor). Para os baianos, o conceito de “esquecimento” – termo forjado nas fronteiras da discriminação cultural e exclusão social, política, cultural e representacional – é ao mesmo tempo o signo que enuncia sua diferença e o sintoma da marginalização a que a região foi lançada desde inícios do século XVIII e que continua ainda recorrente.

Na campanha para a eleição do governador mineiro em 2002, todos os candidatos se posicionaram contrários à atual tentativa de separação do norte para a criação de um estado autônomo. Cada um afirmou, nos debates televisivos, a necessidade de quebrar o isolamento regional para dar cabo de sua pobreza, propugnando para os norte mineiros a mesma condição de vida já alcançada em outras regiões do estado. O sentimento enunciado para a tomada de tal posição é de compaixão, enquanto os norte mineiros exigem respeito por sua especificidade histórica e cultural na construção do discurso nacional. Mas o que se diz em campanhas políticas no Brasil nunca se efetivam em concretizações práticas. Os baianos desesperançados de toda e qualquer promessa de inclusão lançam-se mais uma vez na busca para conduzir as rédeas de seu destino coletivo.

Fazendo um movimento de deslocamento na voz baiana, da elite para as camadas inferiores, procurando compreender essa identidade frente a identidade mineira, focalizo outra possibilidade para ver momentos e processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais. Nos entre-lugares que fornecem “o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade” (Bhabha, 1998: 20), recorro a um depoimento de um lavrador. Esses momentos ou processos podem ser

⁸³ O termo *nationess* expressa melhor a pertença à nação e não nacionalidade.

lidos em todas as entrevistas feitas por mim em Matias Cardoso, mas recorro à desse lavrador porque ele sintetiza o pensamento de todos os outros, além de outras possibilidades de leituras. Ao migrar sazonalmente de sua propriedade para outras regiões agrícolas do país, ele busca, com os recursos financeiros arrecadados, viabilizar a reprodução social de sua família, enquanto uma unidade de tipo camponesa. Num de seus movimentos sazonais ocorreu um processo de deslocamento e disjunção em sua consciência sobre a identidade englobadora, a mineira, que acreditava ser aquela que lhe dava o sentido de pertencimento e de solidariedade coletivos. Ao ser contrastivamente informado de sua identidade dessemelhante, ele se viu num entre-lugar, lançado-se em um exercício de estranhamento a partir da sociabilização com outros sujeitos cujas identidades pensava compartilhar ou não, esse lavrador viu emergir em sua consciência um novo signo de identidade. E, como poderemos ler no depoimento abaixo transcrito integralmente, compreendeu-se como um outro, uma alteridade vivendo às margens do sistema identitário e do sistema social em que se encontra inserido. É, por meio de uma lógica binária que a diferença identitária emerge em sua consciência: mineiro/baiano; baiano cansado/mineiro cansado e, finalmente, sintetizou-se num novo signo de identidade: baiano, “essa espécie diferente de gente”, para então lançar-se num segundo movimento de subjetivação, o da atividade negadora.

Quando perguntado se já fora chamado de baiano, baiano cansado ou baiano, José Lima, matiense, lavrador e migrante sazonal rural, desvela seus processos de subjetivação, produtores de outros estados de consciência:

Na verdade, quando falaram que eu era baiano eu disse que não, porque eu na verdade não sou. Eu disse que sou norte mineiro. Nasci num lugar chamado Gado Bravo, aí dentro onde tinha uma mata grande e o gado andava solto nas terras comuns. Era tudo bravo. Então eu disse, por isso, que eu nasci em Minas Gerais, no norte, quase na linha da divisa com a Bahia. Mas, então, eles falaram que eu era baiano. Virgem Santa, achar que eu sou meio gente? Que nem sou mineiro e que nem sou baiano? Senti como se tivesse recebido um tiro na boca do estômago. Minhas vistas se anuviaram de raiva. Aí eu disse, gente, eu sou norte mineiro!

E depois, o que aconteceu?

Eles começaram a rir de mim e um falou: ‘tá bom você é mesmo é baiano!’. Eu só não parti para cima deles porque o capataz chegou dizendo para a gente ir colher café. Eu

fiquei a tarde inteirinhazinha, todinha, remoendo aquele desaforo. Vê só, dizer que não sou gente inteira. Eu sou é muito homem.

E depois, o que o senhor fez quando voltou a encontrar essas pessoas?

Nada, não fiz nada. É que eu me lembrei que na Bahia, quando fui para o serviço de eucalipto lá em Cocos, os baianos me chamaram de mineiro cansado. Aí eu fiquei bestuntando nas minhas idéias. Se os baianos falam que nós somos mineiros cansados porque não conseguimos ir para São Paulo, não é? E os mineiros dizem que a gente é baiano e quando eu falei que era norte mineiro, eles me chamaram de baiano. *Deve ser porque eu não sou nem uma coisa nem outra*, não é? A gente cá desse sofrido norte deve ser uma espécie diferente de gente, não é? Eu fiquei bestuntando nas minhas idéias a tarde inteirinhazinha, depois que passou a raiva colhendo café.

E que espécie de gente diferente o senhor é?

Eu sozinho não, esse mundão de gente que vive neste norte seco e sofrido. Mas só para os fracos, não é, que os fortes esses fazem o que querem. Mas eles também, nós todos formamos uma nação diferente de gente, essa nação de baianos. Deve ser por isso que nós somos mais pobres que os pobres de Minas e da Bahia, não é?

O senhor já trocou essa idéia com alguém?

Falaram que eu estava ficando mole da idéia. Um falou ‘está louco Zé, deixa de ser besta, nós somos é da nação dos mineiros’. Mas depois uns falaram ‘não é que você tem algum fio de razão’. Me deu um refrigério pensar que eu não estava ficando mole da idéia. Porque idéia de um homem se não for igual idéia de outros homens, deve ser porque ele está ficando é mole, querendo ficar nos cantos abestalhado. Virgem Santa! Meu Bom Jesus me proteja disso! Mas que nós somos uma espécie de gente diferente, isso nós somos. É essa gente toda desse norte de Deus, que agora está cheio de cancela, somos todos uma nação de baianos. *Uma gente nem baiana e nem mineira*, não é? *Mesmo que a gente diga que nós somos mineiros*. Vá entender, Deus, essas loucuras (grifos meus).

Nessa narrativa do seu processo de subjetivação formador de uma nova consciência, quando em confronto com outras pessoas, lavradores como ele, primeiramente o baiano José Lima expõe sua enorme dúvida, afinal quem sou eu? De qual “nós” identitário faço parte? O “nós mineiro”? Percebe, então, que há instâncias em que se encontra englobado, ao mesmo tempo em que há instâncias em que se encontra excluído. Seu englobamento é sobretudo geopolítico, vive no estado de Minas Gerais, onde apesar de pagar tributos vê-se excluído dos benefícios coletivos gerenciados pelos organismos de estado. Vê-se, ainda, nessa instância geopolítica

como subsumido na hierarquia dos lugares estabelecidos. E, por fim, vê-se que como qualquer outro residente no amplo território mineiro faz parte de Minas Gerais. Mas, percebe sua condição de marginalidade social, política, cultural e representacional, pois ideologicamente compreende-se excluído desse mesmo “nós”. Quase afirma literalmente, “eu sou outro”. Nas entrelinhas de seu discurso, afirma sua identidade regional como a negação do “nós mineiro” e enuncia sua condição de, enquanto baiano, viver às margens do sistema social que pretende englobá-lo.

Vendo-se a si mesmo como uma alteridade, a partir do outro, o lavrador baiano informa que nesta condição não é permitido o englobamento. De outra forma, podemos ver na enunciação da consciência identitária de José Lima, a afirmação de que sendo uma alteridade, assim permanece, embora esteja incluído geopoliticamente no “nós mineiro”. A consciência de sua alteridade também lhe permite compreender-se como uma “outridade” (*otherness*), ou seja, a identidade mineira é apenas um pedaço de si, tornando-o um ser fragmentado apesar de não se querer meio-gente, mas homem inteiro.

Ao se ver assim fala, ainda, de sua subordinação na estrutura social regional. Sua condição do tipo camponesa, entretanto, não lhe impede de compreender a vivência de um compartilhar de identidade, pois apesar da existência de fracos e de fortes, os baianos encontram-se marginalizados, como um outro, frente ao “nós mineiro” e baiano. Nessa compreensão encontra-se anunciada a existência de um sentimento de pertencimento e de solidariedade regional distintos do sentimento de pertencimento e de solidariedade mineiros. Ao mesmo tempo, o lavrador baiano aponta para a existência de uma territorialidade diversa àquela da lógica dominante e, nas entrelinhas, informa os conflitos decorrentes da imposição de uma estrutura agrária instituída sobre a propriedade privada, oposta ao uso comum e não compartimentado que se verificava no território regional e hoje recorrente apenas entre as comunidades remanescentes de quilombos, da comunidade indígena situada na região e das comunidades de geraizeiros.

Assim, José Lima, como qualquer outro baiano que tenha experienciado confrontos identitários em suas migrações sazonais, diásporas e deslocamentos sociais, vive um momento que Bhabha (1998) conceitua como entre-lugar e a partir daí, em estratégias de subjetivação dão início a um novo signo de identidade e se vê cindido, nem mineiro e nem baiano. Um sujeito que se quer inteiro, mas que não se realiza como tal coletivamente. A consciência do

duplo vínculo entre mineiros e baianos pode ser exposta por se colocar nesse lugar intersticial. Entretanto, ao afirmar-se baiano, José Lima por colocar-se no entre-lugar, pode realizar a atividade negadora e afirmar a negação de ambas as identidades que lhe dão sentido de estar no mundo, pois afinal “*eu não sou nem uma coisa nem outra*”. Ao estabelecer a ponte entre os dois pólos identitários, o lavrador, migrante sazonal, explicita que os vínculos que unem mineiros e baianos os ligam numa relação de oposição, de identidades que se negam mutuamente. Mas que não podem existir sem a ligação, pois o que existe é a negação de uma identidade frente a outra. Ao colocar-se no espaço intersticial, o baiano José Lima, como qualquer outro que tenha passado por subjetivações semelhantes, descobre que o mineiro não é, e se o mineiro não é, ele também, enquanto baiano, também não é.

É uma crítica poderosa enunciar a inexistência do mineiro como construído pela mineiridade. A possibilidade de sua expressão permite compreender que o mineiro não existe porque nele existe o baiano e vice e versa. Mineiros e baianos emergem um frente ao outro como assombrações, que constantemente assombram um ao outro por sua existência. E a crítica cultural é pertinente se considerarmos que no espaço liminar, situado entre as designações de identidade, escancara-se o tecido de ligação que constrói a diferença entre os dois pólos das divisões binárias associadas. Posicionado aí, percebe-se que os vínculos, duplos, que unem os dois pólos são inquebrantáveis, pois se rompidos, como explicitado pela atividade negadora, o um fenece sem o outro e vice versa. O inferior deseja ser superior, este, com todo o seu medo, se identifica com o sujeito que supostamente ele não é, nascendo daí a empatia que os vinculam entre si. São como a dupla face de uma mesma coisa, separá-las é extinguir qualquer possibilidade de existência. A não ser a criação de novos signos identitários.

BIBLIOGRAFIA

- ABREU, Capistrano – *Capítulos da História Colonial (1500-1800)*. 7 ed. São Paulo: Publifolha, 2000. Grandes Nomes do Pensamento Brasileiro.
- ABREU, Luiz Eduardo de Lacerda – *Os Labirintos do Minotauro: política, troca e linguagem*. Brasília: Departamento de Antropologia/UnB, 1999. Tese de doutoramento.
- ADAS, M. – “From Avoidance to Confrontation: Peasant Protest in Precolonial and Colonial South East Asia”. In *Comparative Studies and Society and History*, 23(2), 1981.
- ALBERGARIA, Consuelo – “Espaço e Transgressão”. In Carelli, M. (org.) *Crônica da Casa Assassinada/ Lúcio Cardoso. Edição Crítica*. Paris: ALLCA XX; Madrid: Scipione Cultural, 1997, pp. 681-688.
- ALTHUSSER, Louis – *Aparelhos Ideológicos de Estado*. 6 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- AMORIM FILHO, Oswaldo Bueno – “Topofilia, Topofobia e Topocídio em MG”. In RIO, V. del e OLIVEIRA, L. de (orgs.) *Percepção Ambiental. A experiência brasileira*. 12 ed. São Paulo: Stúdio Nobel, 1999, pp. 139-152.
- 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: UFMG, 1983. Dissertação de Mestrado.
- ANDERSON, Benedict – *Nação e Consciência Nacional*. São Paulo: Ática, 1989.
- ANDRADE, Carlos Drummond (org.) – *Brasil, Terra & alma: Minas Gerais*. Rio de Janeiro: Editora do Autor, 1967.
- ANDRADE, Carlos Drummond – “Confissões de Minas”. In *Poesia Completa & Prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1977, pp. 777-780.
- “Prece de Mineiro no Rio”. In *Poesia Completa & Prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1977, pp. 304.
- “A palavra Minas”. In *As Impurezas do Branco*. 10 ed. Rio de Janeiro: Record, 2002, p. 113.
- ANDRADE, Francisco Eduardo – “Poder Local e Herança Colonial em Mariana: Faces da revolta do ‘Ano da Fumaça’ (1833). In *Termo de Mariana: História e Documentação*. Mariana: Imprensa Universitária da UFOP, 1998, pp.127-138.
- *A Invenção das Minas Gerais: empresas, descobrimentos e entradas nos sertões do ouro (1680-1822)*. São Paulo: FFLCH/Departamento de História, 2003. Tese de Doutorado.

- ANDRADE, Mário – “Aleijadinho”. In *Aspectos das Artes Plásticas no Brasil*. 3 ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1984.
- ANJOS, Cyro dos – “Viagem à Jaíba”. In *Explorações no Tempo: Memórias*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1963, pp. 212-218.
- ANTONIL, André João – *Cultura e Opulência do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1997.
- APPEL, Karl-Otto – “La Comunidad de Comunicación como Presupuesto Transcendental de las Ciencias Sociales”. In *La Transformación de la Filosofía: El a priori de la Comunidad de Comunicación*. Tomo II. Madrid: Tauros, 1985, pp. 209-249.
- ARAGÃO, Luiz Tarlei de – “A Oeste de Tordesilhas. In *Mais*, 17 set 2000, Folha de São Paulo, pp. 30-31.
- ARRUDA, Maria Arminda do Nascimento - *Mitologia da Mineiridade. O Imaginário Mineiro na Vida Política e Social do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- AUGÉ, Marc – *O Sentido dos Outros. A atualidade da Antropologia.*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- AUSTIN, J. L. – *How to do Things with Words*. 15 ed. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- BACZKO, Bronislaw – *Les imaginaires sociaux. Memoirs et espoirs collectifs*. Paris: Payot, 1984.
- BAETA, Alenice Motta – “Aspectos sobre o processo de contato entre colonizadores e grupos indígenas no Norte de Minas Gerais – Região do rio Peruaçu”. In *Carste* 12 (1), 2000.
- BALAIIO, João – *Você sabe o que aconteceu em Montes Claros dia 13 de agosto do ano passado?*. São Paulo: Símbolo, 1978.
- BANDEIRA, Manuel – *Guia de Ouro Preto*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, 1938. Publicações do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2. Ilustrações de Luís Jardim.
- BASSIN, Mark – “Inventing Siberia: Visions of the Russian East in the Early Nineteenth Century”. In *The American Historical Review*, 96: 3, 1991.
- BASTIDE, Roger – *Brasil: Terra de Constrastes*. 3 ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1969. Corpo e Alma do Brasil.
- *Religiões Africanas no Brasil. Contribuição a uma Sociologia das Interpenetrações de Civilizações*. São Paulo: Pioneira, 1989.
- BENJAMIM, Walter – - “Charles Baudelaire. Um Lírico no Auge do Capitalismo”. In *Obras Escolhidas III*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

- BENTO, Maria Aparecida Silva – *Branqueamento e Branquitude no Brasil*. In Carone, I. e Bento, M.A.S. (Orgs.) *Psicologia Social do Racismo: Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2002, pp. 25-57.
- BERNARDEZ, Manuel – *O Gigante Deitado. Notas e Actos de doze annos de vida no Brasil*. Rio de Janeiro: Leite Ribeiro: s/d, 2 volumes.
- BHABHA, Homi K. – *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.
- BOSCHI, Caio César – *Os Leigos e o Poder: Irmandades Leigas e Política Colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Ática, 1986.
- BOURDIEU, Pierre - *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
– *Les Sens Pratique*. Paris: Les Editions de Minuit, 1982.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues – *Memória do Sagrado. Estudos de religião e ritual*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BRAZ, Brasiliano – *São Francisco nos Caminhos da História*. São Francisco: Lemi, 1977.
- BREINER, Cristovam – *Obra Poética de Cristovam Breiner*. Mariana: Unigraf, 1996 (seleção de Zulmira Queiroz Breiner).
- BURTON, Richard – *Viagem de Canoa de Sabará ao Oceano*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1977. *Reconquista do Brasil*, 37.
- CAMÊLLO, Roque José de Oliveira – *16 de Julho. O Dia de Minas. Discursos pronunciamentos, ensaios, crônicas e poemas sobre a data constitucional mineira*. Belo Horizonte: Lemi, 1991.
- CANCLINI, Nestor García – *Culturas Híbridas. Estratégias para entrar e sair da Modernidade*. São Paulo: EDUSP, 1997.
- 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, 1964. Coleção Documentos Brasileiros, 118.
- CARNEIRO, Geralda Vânia N.F.B. e outros - *Ecosistema Grande Sertão: Veredas. As Transformações Culturais e Destruição Ambiental no Norte de Minas*. Montes Claros: Grupo de Estudo e Ação Ambiental, 1992 (mimeo).
- CARONE, Iray – “ Breve Histórico de uma pesquisa psicossocial sobre a questão racial brasileira”. In Carone, I. e Bento, M.A.S. (Orgs.) *Psicologia Social do Racismo: Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2002, pp. 13-23.
- CARVALHO FRANCO, Francisco de Assis – *Bandeiras e Bandeirantes de São Paulo*. São Paulo: Editora Nacional, 1940. *Brasiliana*, Vol. 181.

- CARVALHO, José Murilo de – *A Formação das Almas: O Imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- CAVALCANTI, Sílvio Roberto Dias – *Guia Turístico de Mariana*. 3 ed. Mariana: Dom Viçoso, 2000.
- CHAVES, Christine de Alencar – *Festas, Política e Modernidade no Sertão (Buritis-MG)*. Brasília: DAN/UnB, 1993. Dissertação de Mestrado.
- CLASTRES, Pierre – *A Sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.
- CLIFFORD, James – “Introduction: Partial Truths”. In Clifford, J. e Marcus, G. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Los Angeles: University of California Press, 1986, pp. 1-26,
 - *A Experiência Etnográfica. Antropologia e Literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998. Organização José Reinaldo Santos Gonçalves.
- COSTA, João Batista de Almeida – *Do Tempo da Fartura dos Crioulos ao Tempo de Penúria dos Morenos. Identidade através de Rito em Brejo dos Crioulos (MG)*. Brasília: Departamento de Antropologia/UnB, 1999. Dissertação de Mestrado.
 - “Brejo dos Crioulos e a Sociedade Negra da Jaíba: Novas Categorias Sociais e a Visibilização do Invisível na Sociedade Brasileira”. In *Pós: Revista Brasileirise de Pós-Graduação em Ciências Sociais*. Ano V, 2001, pp. 99-122.
- COSTA SILVA, René Marc – *Por onde o Povo Anda... A Construção da Identidade Quilombola dos Negros de Rio das Rãs*. Brasília: Departamento de História, 1998. Tese de Doutorado.
- CRAPANZANO, Vincent – “Diálogo”. In *Anuário Antropológico 88*. Brasília: Editora da UnB; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991, pp. 59-80.
- CRUZ PIRES, Maria Idalina da – *A Guerra dos Bárbaros. Resistência e Conflitos no Nordeste Colonial*. Recife: UFPE, 2002.
- CUNHA, Euclides da – *Os Sertões. Campanha de Canudos*. 39 ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves; São Paulo: Publifolha, 2000. Grandes Nomes do Pensamento Brasileiro.
- DA MATTA, Roberto - "O carnaval como um rito de passagem". In *Ensaio de Antropologia Estrutural*. Petrópolis: Vozes, 1973, pp. 121-168.
 - *Relativizando: Uma Introdução à Antropologia Social*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- DAVIS, Allison e outros – *Deep South. A Social Anthropological Study of Caste and Class*. Chicago: Phoenix Books, 1969.

- DAYRELL, Carlos Alberto – *Geraizeiros y Biodiversidad en el Norte de Minas Gerais: La contribución de la agroecología y de la etnoecología en los estudios de los agroecosistemas*. Huelva: Universidad Internacional de Andalucía, 1998. Dissertação de Mestrado.
- “Os geraizeiros descem a serra ou a agricultura de quem não aparece nos relatórios dos agrobusiness. In LUZ, Cláudia e DAYRELL, Carlos (orgs.) *Cerrado e Desenvolvimento: Tradição e Atualidade*. Montes Claros: CAANM; Goiânia: Agência Ambiental de Goiás, 2000.
- DAYRELL, Juarez Tarcísio e Outros – *Pelos Caminhos de Minas*. Belo Horizonte: O Lutador, 1993. Novos Caminhos, Estudos Sociais, 3ª Série.
- DELEUZE, Gilles e GUATARI, Felix – “Tratado de Nomadología: Lá Máquina de Guerra”. In *Mil Mesetas*. Valência: Pre-Textos, 1988.
- DIAS, Fernando Correia - *A Imagem de Minas. Ensaios de Sociologia Regional*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1971.
- DIEGUES JÚNIOR, Manuel – *Regiões Culturais do Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais; Ministério da Educação e Cultura, 1960.
- DULCI, Otávio Soares – “As Elites Mineiras e a Conciliação: a Mineiridade como Ideologia”. *Ciências Sociais Hoje*. São Paulo: Cortez, 1984.
- 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, 1993.
- DURKHEIM, Emile – *As Formas Elementares da Vida Religiosa. O Sistema Totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- ELIADE, Mircea – *O Mito do Eterno Retorno*. Lisboa: Edições 70. 1988. Perspectiva do Homem.
- ELIAS, Norbert – *O Processo Civilizador: Uma História dos Costumes*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994. 2 volumes.
- ELIAS, Norbert e SCOTSON, John L. - *Os Estabelecidos e os Outsiders. Sociologia das Relações de Poder a partir de uma Pequena Comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. – *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- *Os Nuer*. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 1993.
- FAGUNDES, G. e MARTINS, N. - *Capítulos Sertanejos*. Belo Horizonte: Formato, 2002.

- FANON, Frantz – *Piel Negra, Mascaras Blancas*. Buenos Aires: Editorial Abraxas, 1973.
- FEATHERSTONE, Mike – “O *Flâneur*, a cidade e a vida pública virtual”. In ARANTES, A. A. (org) – *O Espaço da Diferença*. Campinas: Papirus, 2000, pp. 186-207.
- FERREIRA, José Sebastião – “Tronco mal-assombrado”. In *Bateia Lírica (Temas Marianenses)*. Ouro Preto: Gráfica Ouro Preto, 1996.
- FERREIRA, Luís de Paula - *Aspectos do Desenvolvimento de Montes Claros*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1975.
- *Na Venda de meu Pai*. Belo Horizonte: Armazém de Idéias, 2001.
- FISCHER, Mônica – *Mariana: os Dilemas da Preservação Histórica num Contexto Social Adverso*. Belo Horizonte: Departamento de Sociologia e Antropologia/ UFMG, 1993. Dissertação de Mestrado.
- FISCHER, Michael – “Da Antropologia Interpretativa à Antropologia Crítica”. In *Anuário Antropológico 83*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Fortaleza: Edições UFC, 1985, pp. 55-72.
- FONSECA, Cláudia Damasceno – “O espaço urbano de Mariana: Sua formação e suas representações”. In *Termo de Mariana: História e Documentação*. Mariana: Imprensa Universitária da UFOP, 1998, pp. 27-66.
- FOUCAULT, Michel – *Microfísica do Poder*. 12.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1996.
- FRAZER, James – *O Ramo Dourado Ilustrado*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982.
- FREITAG, Bárbara, COSTA, W. F. da e MOTTA, V. R. *O Livro Didático em Questão*. São Paulo: Cortez, 1989. Educação Contemporânea.
- GEERTZ, Clifford – *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.
- *O Saber Local. Novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- GLUCKMAN, Max – *Order and Rebellion in Tribal Africa*. Londres: Cohen & West, 1963.
- GOFFMAN, Erving – *A Representação do Eu na Vida Cotidiana*. 6 ed. Petrópolis: Vozes, 1995.
- GOLGHER, Isaías – *Guerra dos Emboabas: A Primeira Guerra Civil das Américas*. 2 ed. Belo Horizonte: Conselho Estadual de Cultura de Minas Gerais, 1982
- 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 Pereira de Magalhães e PEREIRA, Edimilson de Almeida – *Negras Raízes Mineiras: Os Arturos*. Brasília: Ministério da Cultura; Juiz de Fora: EDUFJF, 1988.
- GUGHA, Ramachandra – *The Unquiet Wood. Ecological Change and Peasant Resistance in the Himalya*. Berkeley: University of California Press, 1989.
- GUIMARÃES, C. M. e MENDONÇA, C. P. – *Levantamento (preliminar) das Comunidades Afro-Brasileiras no Estado de Minas Gerais*. Belo Horizonte: Departamento de Sociologia e Antropologia/UFMG, 1997 (mimeo).
- GUIMARÃES ROSA, João - “Minas Gerais”. In *Ave, Palavra*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1978, pp. 245-250.
- “Uma Estória de Amor (Festa de Manoelzão). In *Manoelzão e Miguilim (Corpo de Baile)*. 9 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- *Grande Sertão: Veredas*. 36 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- HALBWACHS, Maurice – *Les Cadres de la Memóire*. Paris: Mouton, 1976.
- HERTZ, Robert – “A proeminência da mão direita: um estudo sobre a polaridade religiosa”. In *Religião e Sociedade*, 6, 1980, separata 8.
- HIRSCH, Eric – “Introduction. Landscape: Between Place and Space”. In Hirsch, E. e O’Hanlon, M. (eds.) *The Anthropology of Landscape: Perspective on Place and Space*. Oxford: Oxford University Press, 1995, pp. 1-30.
- HOBBSAWN, Eric, RANGER, Terence (orgs.) – *A Invenção das Tradições*. 3 ed. São Paulo: Paz e Terra, 1997.
- HOLANDA, Sérgio Buarque – *História Geral da Civilização Brasileira*. 5 ed. São Paulo: Difel, 1976. 2 Volumes.
- *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia da Letras, 1997.
- HOORNAERT, Eduardo – *Formação do Catolicismo Brasileiro 1550-1800. Ensaio de Intepretação a partir dos oprimidos*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1978
- IANNI, Octávio – *Raças e Classes Sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.
- JEHLEN, Myra – “History before the Fact: or, Captain John Smith’s Unfinished Symphony”. In *Critical Inquiry* 19(4), 1993, 677-192.
- KRISTEVA, Julia - *Powers of Horror. An Essay on Abjection*. New York: Columbia University Press, 1982.
- LAMBERT, Jacques – *Os Dois Brasis*. São Paulo: Editora Nacional, 1972, Brasiliana 335.

- LEAL, Victor Nunes – *Coronelismo, enxada e voto*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1976.
- LEME, Pedro Taques de Almeida Paes – *Nobiliarquia Paulistana, História e Genealógica*. 5 ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1980, 2 volumes.
- LÉVI-STRAUSS, Claude - “Introdução: História e Etnologia”. In *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: 1996. (Tempo Universitário), pp. 13-44.
- LIMA, Alceu de Amoroso – *Voz de Minas. Ensaio de Sociologia Regional Brasileira*. Rio de Janeiro: Agir, 1945.
- LIMA, Roberto Alves Cunha – *Um Rio são Muitos*. Brasília: Departamento de Antropologia, 2002. Tese de Doutorado.
- LISBOA, Abdênago e LISBOA, Apolo H. – *Octaciliada. Uma Odisséia no norte de Minas*. Belo Horizonte: Canaã, 1992.
- LOPES, Eliane Marta Santos Teixeira – *Colonizador-Colonizado. Uma Relação Educativa no Movimento da História*. Belo Horizonte: EdUFMG, 1985.
- LORENZ, Günter – “Diálogo com Guimarães Rosa”. In COUTINHO, Eduardo F. (Org.) – *Guimarães Rosa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Brasília: INL, 1983, pp. 62-97.
- LUCAS, Fábio – *Mineirações*. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1991.
- LUCCI, Elian Alabi – *Viver e Aprender. História e Geografia*. São Paulo: Scipione, 2000.
- MAGGIE, Ivone – *Medo do Feitiço: Relações entre Magia e Poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.
- 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.
- *Magia, Ciência e Religião*. Lisboa: Edições 70, 1984. Perspectivas do Homem.
- MALTA, Waldemar – *Zé Pereira da Chácara*. Mariana: Monumento, s/d.
- 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, 34, 1991. pp. 197-221.
- MARCUS, George e FISCHER, Michael – *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

- MARTINS, José de Souza – “O Tempo da Fronteira. Retorno à controvérsia sobre o tempo histórico da frente de expansão e da frente pioneira”. In *Tempo Social, Revista de Sociologia da USP*, 8 (1), Maio de 1996, pp. 25-70.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo – *Padres, Pajés, Santos e Festas. Catolicismo Popular e Controle Eclesiástico*. Belém: Cejup, 1995.
- 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).
- “Esboço de uma Teoria Geral da Magia”. In *Sociologia e Antropologia*. Vol I, São Paulo: EPU; EDUSP, 1974.
- MAXWELL, Kenneth – *A Devassa da Devassa. A Inconfidência Mineira: Brasil – Portugal (1750-1808)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- MEIRELES, Cecília - *Romanceiro da Inconfidência*. 5 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.
- MELLO E SOUZA, Laura de – *Os Desclassificados do Ouro: A Pobreza Mineira no Século XVIII*. Rio de Janeiro: Graal, 1982.
- NAVA, Pedro – *Baú dos Ossos*. 2 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1983.
- NEME, Cássio Brigolini – “16 de Julho de 1990, 294 anos de Mariana”. In CAMÊLLO, Roque José, *16 de Julho. Dia de Minas*. Belo Horizonte: Lemi; Mariana: Casa de Cultura e Academia Marianense de Letras, 1991, pp. 48-55.
- NEMI, Ana Lúcia e MARTINS, João Carlos – *História e Geografia. Ensino Fundamental 3ª Série*. São Paulo: Scipione, 1999 (Coleção Novo Tempo).
- NORA, Pierre (org) – *Les Lieux de Mémoire*. Paris: Gallimard, 1997. 3 volumes.
- OLIVEIRA, Marcos Fábio de e RODRIGUES, Luciene (orgs.) *Formação Social e Econômica do Norte de Minas*. Montes Claros: Editora Unimontes, 2000.
- OLIVEIRA, Lúcia Lippi – *A Questão Nacional na Primeira República*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- OLIVEIRA, Pedro A. Rodrigues de Oliveira – “Coexistência das religiões no Brasil”. *Revista de Cultura Vozes*, 71 (7): 555-562, 1977.
- PALMEIRA, Moacir G. Soares – “Voto: Racionalidade ou Significado?”. In *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 20: 26-30.
- PANDAYA, Vishvajit – “Movement and Space: Andamanese Cartography”. In *American Ethnologist*, 17: 4, novembro 1990.

- PAULA, Hermes de – *Montes Claros, sua história, sua gente e seus costumes*. Rio de Janeiro: IBGE, 1957.
- PEIRANO, Mariza (Org.) – *O Dito e o Feito. Ensaios de Antropologia dos Rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política, 2002.
- PEREIRA DE QUEIRÓZ, Maria Isaura – *O campesinato brasileiro. Ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1976.
- PIERCE, Charles – *Semiótica*. 3 ed. São Paulo, Editora Perspectiva, Coleção Estudos, 1995.
- PIERSON, Donald – *O Homem do Vale do São Francisco*. Rio de Janeiro: Minter/SUVALE, 1972, 3 volumes.
- 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 - “Gênese dos Povoados no Sertão”. In *Antologia da Academia Montesclarensense de Letras*. Montes Claros: Comunicação, 1978.
 – *Raízes de Minas*. Montes Claros: Minas Gráfica, 1979.
- PORTO, Liliana – *A Festa de Nossa Senhora do Rosário em Chapada do Norte (MG). A invenção da tradição*. Brasília: Departamento de Antropologia/UnB, 1997 (Dissertação de Mestrado).
 – *Feitiçaria, Negritude e Relação com o Outro – Crenças Mágicas em uma Cidade do Vale do Jequitinhonha (MG)*. Brasília: Departamento de Antropologia, 2002. Tese de Doutorado.
- PREFEITURA MUNICIPAL DE MANGA – *Histórico de Manga*. Manga: s/e, s/d.
- PREFEITURA MUNICIPAL DE MARIANA – *Roteiro Turístico, Histórico e Cultural*. Mariana: Dom Viçoso, 2000.
- PUNTONI, Pedro – *A Guerra dos Bárbaros. Povos Indígenas e Colonização no Sertão*. São Paulo: Hucitec, 2002.
- RIBEIRO, Darcy – *Migo*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988.
 - *O Povo Brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- RICARDO, Cassiano – *Pequeno Ensaio de Bandeirologia*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1956, Serviço de Documentação do Ministério da Educação e Cultura
- RICOEUR, Paul – “Introducción”. In UNESCO, *Las Culturas y El Tiempo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1979.
 – *Tempo e Narrativa*. São Paulo: Papyrus, 1997. 3 volumes.

- ROSALDO, Michelle Z. – “Toward an anthropology of self and feeling”. In Shweder, R.A. e LeVine, R. A. – *Culture Theory. Essays on Mind, Self and Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, pp. 137-157.
- SAID, Edward W. – *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- SAINTE-HILAIRE, Auguste – *Viagem pelas Províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1975.
- SALLES, Fritz Teixeira – *As Associações Religiosas no Ciclo do Ouro*. Belo Horizonte: UFMG/Centro de Estudos Mineiros, 1963.
- SANTOS, Gilmar Ribeiro dos – *Trabalho, Cultura e Sociedade no Norte/Nordeste de Minas. Considerações a partir das Ciências Sociais*. Montes Claros: Best Comunicação e Marketing, 1997.
- SANTOS, Milton – *A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção*. 2 ed. São Paulo: Hucitec, 1997.
- SANTOS, Sônia Nicolau dos – *À procura da terra perdida. Para uma reconstituição do conflito de Cachoeirinha*. Belo Horizonte: s/d (mimeo).
- SANTOS, Waldemar de Moura – *Lendas Marianenses*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1970.
- SCHAMA, Simon – *Paisagem e Memória*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- SCHETTINO, Marco Paulo Fróes – *Espaços do Sertão*. Brasília: Departamento de Antropologia/UnB, 1995. Dissertação de Mestrado.
- SCOTT, J. C. – *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press, 1986.
- SECRETÁRIA DE AGRICULTURA DE MINAS GERAIS – *Zoneamento Agroclimático do Estado de Minas Gerais*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1980.
- SENA, Custódia Selma – *Os Dois Brasis: Um Estudo do Dualismo nas Intepretações do Brasil*. Brasília: Departamento de Antropologia, 2000. Tese de Doutorado.
- SENNA, Nelson de – *A Terra Mineira. Chorografia do Estado de Minas Gerais*. 2 Ed. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1926. 2 Volumes.
- SIMMEL, Georg – *On Individuality and Social Forms*. Chicago: Chicago University Press, 1971.
- “O Estrangeiro”. In MORAES FILHO, E. de, *George Simmel: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983, pp. 182-188, Coleção Grandes Cientistas Sociais.

- SOARES, Magda Becker – “Um Olhar sobre o Livro Didático”. In *Presença Pedagógica* 2 (12), nov/dez 1996, pp. 53-63.
- SOLÁ, Maria Elisa Castellanos – *A História do Norte Mineiro e as Ruínas de Mocambinho/MG*. Belo Horizonte: Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais, s/d (mimeo).
- SOUZA, José Moreira de - *Cidade: Momentos e Processos. Serro e Diamantina na formação do Norte Mineiro no século XIX*. São Paulo: Marco Zero/ANPOCS, 1993.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty – *Other Worlds. Essays in Cultural Politics*. New York; London: Routledge, 1988.
- SPIX, J. B. von e MARTIUS, C. F. P. von – *Viagem pelo Brasil. 1817-1820*. 3 ed. São Paulo: Melhoramentos; Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1976. 3 volumes.
- STARLING, Heloisa Maria Murgel – *Lembranças do Brasil. Teoria, Política, História e Ficção em Grande Sertão Veredas*. Rio de Janeiro: Revan: UCAM, IUPERJ, 1999.
- STEIL, Carlos Alberto – *O Sertão das Romarias. Um estudo antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- SUÁREZ, Mireya – “Outrora e à Margem Daqui: O Discurso Civilizador”. In *Fronteiras: Espaços Imaginados, Lugares Concretos*. Brasília: CEPPAC/UnB, 2001. Projeto de Pesquisa
– “Sertanejo: Um Personagem Mítico”. In *Sociedade e Cultura*, 1(1): 29-39, jan/jun, 1998.
- SUÁREZ, Mireya e outros - *Fronteiras: Espaços Imaginados, Lugares Concretos*. Brasília: CEPPAC/UnB, 2001. Projeto de Pesquisa
- TAMBIAH, Stanely J. – *Culture, Thought and Social Action: An Anthropological Perspective*. Massachusetts: Harvard University Press. 1985.
- *Magie, Science and Religion, and the Scope of Rationality*. New York: Cambridge University Press, 1990.
- TAUNAY, Affonso de Escragnole – *História Geral das Bandeiras Paulistas*. São Paulo: Imprensa Oficial, 1948, 11 volumes.
- TIBIRIÇÁ, Luís Caldas – *Dicionário Tupi-português: com Esboço de Gramática Tupi*. São Paulo: Traço, 1984.
- TEDLOCK, Dennis – “A Tradição Analógica e o Surgimento de uma Antropologia Dialógica”. In *Anuário Antropológico* 85. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986, pp. 183-202.
- TEIXEIRA, Antônio Augusto – *Um Caso antes dos Noventa*. Belo Horizonte: O Lutador, 1975.

- TODOROV, Tzvetan – *La Conquête de l’Amérique. La question de l’autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1982.
- TORRES, João Camillo de Oliveira – *O Homem e a Montanha. Introdução ao estudo das influências da situação geográfica para a formação do espírito mineiro*. Belo Horizonte: Cultura Brasileira, 1944. Série Pensamento da Província. Prêmio Diogo de Vasconcelos de 1943.
- TRINDADE, Raymundo – *Arquidiocese de Mariana. Subsídios para a sua história*. 2 ed. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1955, 2 Vol.
- TURNER, Victor – *O Processo Ritual. Estrutura e Anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- VAN GENNEP, Arnold – *Ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- VASCONCELLOS, Salomão - *Bandeirismo*. Belo Horizonte: Biblioteca Mineira de Cultura, 1944, Volume XV.
 – *Breviário Histórico e Turístico da Cidade de Mariana*. S.l.:s.n, 1947 (Biblioteca Mineira de Cultura, 17).
- VASCONCELLOS, Sylvio – *Mineiridade. Ensaio de Caracterização*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1968.
- VASCONCELOS, Diogo Pereira Ribeiro de – *História Antiga de Minas Gerais*. Belo Horizonte: s/e, 1900.
 - *História Média de Minas Gerais*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1918.
- VEIGA, José Pedro Xavier da – *Ephemerides Mineiras (1664-1897)*. Ouro Preto: Imprensa Oficial, 1897. 3Volumes.
- VELHO, Gilberto – *Desvio e Divergência: Uma crítica da Patologia Social*. 3 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- VIANA, Urbino – *Bandeiras e Sertanistas Baianos*. São Paulo: Nacional, 1935. Brasiliana, Vol. 48.
- VIDAL E SOUZA – *A Pátria Geográfica. Sertão e Litoral no Pensamento Social Brasileiro*. Goiania: Ed.UFG, 1997.
- VILLALTA, Luiz Carlos – “O Cenário Urbano de Mariana: sua formação e suas representações. In *Termo de Mariana: História e Documentação*. Ouro Preto: Imprensa Universitária da UFOP, 1998, pp. 67-86.
- WEBER, Max – “Conceitos Sociológicos”. In *Economia e Sociedade. Fundamentos da Sociologia Compreensiva*. 3 ed. Brasília: EdUnB, 1994, 2 Vol.
 - *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. 11.ed. São Paulo: Pioneira, 1996.

WOORTMANN, Ellen F. – *Herdeiros, Parentes e Compadres*. São Paulo: Hucitec; Brasília: Ed. UnB, 1995.

ZALUAR, Alba Maria – *Os Homens de Deus*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

ZEMELLA, Mafalda P. *O Abastecimento da Capitania das Minas Gerais no Século XVIII* São Paulo: Hucitec; EDUSP, 1990. Estudos Históricos.

ANEXOS

ANEXO I

CRONOLOGIA DE MATHIAS CARDOSO DE ALMEIDA

A construção cronológica da vida de Mathias Cardoso de Almeida foi realizada a partir das informações apresentadas por Affonso de Escagnolle Taunay em sua obra de onze volumes, *História Geral das Bandeiras Paulistas*, publicada em São Paulo pela Imprensa Oficial em 1948. A partir das referências que este autor fez, recorri a diversos outros autores, principalmente aqueles que estudaram o bandeirismo baiano, mas também a escritores paulistas que tomaram a vida social paulistana como objeto de estudo.

- 1613** – O médio São Francisco começa a ser conhecido por paulistas desde 1613 (Livro III).
- 1641** – Uma bandeira paulista é aniquilada em Mbororé no Rio Grande do Sul, Affonso Taunay julga que Mathias Cardoso de Almeida, o velho aí teria morrido (Livro V).
- 1651** – O Governo Geral do Brasil faz convite a bandeirantes paulistas a fazerem entradas na Bahia para combater grupos indígenas que atacavam comunidades no recôncavo (Livro VI).
- 1655** – É noticiada uma expedição de paulistas ao Rio Grande do Sul, sendo que Mathias Cardoso, o velho se encontra presente. Essa informação contradiz a da sua morte em 1641 (Livro IV).
- 1656** – Mathias Cardoso de Almeida, o velho morre no sertão (Livro IV).
- 1657** – O Governo Geral do Brasil reitera pedido da entradas de bandeiras paulistas na Bahia (Livro VI).
- 1658** – Nesse ano, uma bandeira paulista chega a cidade baiana de Jacobina (Livro VI).
- 1664** – Affonso Taunay informa que Mathias Cardoso de Almeida, o filho, conhecia as trilhas do médio São Francisco desde esse período (Livro III). Como capitão-mor de uma bandeira, ainda anônima, percorre esse território sanfranciscano para prear índios e exterminar quilombos – (Livro VI).
- 1669** – O Governo Geral pede socorro aos paulistas com o início de conflitos com indígenas no nordeste brasileiro (Livro VI). É também informa a presença de bandeirantes paulistas no norte de Minas (Livro III).

- 1671** – A bandeira de Estevão Arção no interior baiano e sua vitória em 1674 sobre grupos indígenas que atacavam os engenhos do recôncavo (Livro VI).
- 1673** – Mathias Cardoso de Almeida é nomeado Capitão-mor de Fernão Dias, para acompanhá-lo pelo sertão em busca das esmeraldas (Livro I).
- 1674** – A bandeira de Fernão Dias parte de São Paulo para o sertão (Livro I).
- 1677** – Novamente o Governo Geral pede auxílio aos paulistas para combater grupos indígenas atacando comunidades cearenses, potiguares e pernambucanas (Livro VI).
- 1679** – Manoel Cardoso de Almeida, irmão do líder da bandeira Mathias Cardoso, recebe patente com a finalidade de plantar roças no percurso da viagem de Don Rodrigo Del Castel Blanco (Livro III).
- 1680** – Mathias Cardoso de Almeida deixa Fernão Dias (Livro I e II). Há comentários na Vila de São Paulo da existência de um arraial de Mathias Cardoso no médio São Francisco e, também, o envio de comida para a bandeira de Fernão Dias Paes (livro V).
- 1681** – Mathias Cardoso é nomeado Tenente-general de Don Rodrigo del Castel Blanco, para acompanhá-lo em sua expedição de reconhecimento ao Sertão dos Cataguá (Livro II).
- 1682** – Mathias Cardoso recolhe-se a São Paulo após ter conduzido Don Rodrigo até o vale do rio das Velhas, onde este morre assassinado. (Livro II). As notícias da formação do seu arraial no médio São Francisco continuam a serem comentadas. (Livro IV).
- 1683** – Morre a mãe de Mathias Cardoso de Almeida (Livro II). Nesse período tem início a Guerra dos Bárbaros, também conhecida como a Confederação dos Kariri, quando diversas sociedades indígenas se juntaram sobre a liderança dos Kariri para expulsarem os colonos portugueses de seus territórios (Livro IV).
- 1684** – É fundado um arraial denominado Manga nas margens do São Francisco (Livro III) e que recebeu posteriormente o nome de São Romão. Pelos serviços prestados na ocupação do médio São Francisco, quando aprisionou índios e exterminou quilombos, Mathias Cardoso de Almeida recebe a patente de Governador e Administrador dos Índios na Capitania de Porto Seguro até o rio São Francisco. Título que perduraria por duas gerações (Livro VI).
- 1687** – A Guerra dos Bárbaros recrudescer no nordeste, levando os moradores do Ceará a recorrerem ao Governo Geral. Enquanto no Rio Grande do Norte há um apaziguamento momentâneo. Há troca de correspondência entre Governo Geral e da

Capitania de Pernambuco, em que esta requer o auxílio dos bandeirantes paulistas (Livro IV).

- 1688** – O Governo Geral envia próprio/mensageiro ao São Francisco com correspondência para Mathias Cardoso, solicitando sua participação na Guerra dos Bárbaros, mas ele estava em São Paulo (Livro IV). Para ampliar o número de combatentes, o Rei de Portugal concede perdão aos criminosos se entrarem na guerra, elevando o número de pessoas que seguiram para combater os indígenas no sertão nordestino (Livro IV). Mas, a ação dos novos combatentes não surte efeito e o Governo Geral pede socorro a São Paulo (Livro V).
- 1689** – Em São Paulo, Mathias Cardoso de Almeida é lembrado para comandar os grupos combatentes na Guerra dos Bárbaros (Livro II), sendo então indicado pela Câmara paulistana (Livro V). Ele é então nomeado Governador Absoluto da Guerra dos Bárbaros e requer a submissão de todos os corpos de guerra das capitanias nordestinas a seu mando (Livro II). O Governo Geral reforma a guerra para dar o poder absoluto a Mathias Cardoso, como solicitara (Livro V).
- 1690** – Mathias Cardoso de Almeida recebe a patente de Governador Absoluto (Livro IV), e uma sesmaria de oitenta léguas entre rio Pardo e rio Doce (Livro VI). Há relação de títulos e nomes dos membros do terço de Mathias Cardoso (Livro VI). O Governador Geral concede-lhe também a patente de Mestre de Campo, em cuja documentação informa que na sua retirada da bandeira de Fernão Dias em 1680, retornara a seu arraial na beira do São Francisco. Há informações sobre sua tropa e as estratégias a serem utilizadas na guerra. Envia carta ao Governo Geral informando o seu intuito de vencer a guerra rapidamente e depois fundar uma vila em seu arraial, trazendo novos paulistas. Também demonstra seu interesse em participar da Guerra de Palmares. São informados a partida para a guerra, tendo dividido sua tropa em dois terços, o estabelecimento de um campo entrincheirado. Ao enviar um grupo para buscar gado para a alimentação de sua tropa, há ataques indígenas tentando dispersá-los. É informada a morte de Salvador Cardoso de Almeida, seu irmão e esposo de Maria da Cruz (Livro V).
- 1692** – Mathias Cardoso impõe uma série de derrota aos índios confederados e pedido de paz é celebrado em Salvador pelo Governo Geral (Livro VI).

- 1693** – É feita uma entrada contra os indígenas e sem seguida, sua tropa marcha sobre Natal, dividindo-a em grupos, o que lhe proporciona vitórias e faz prisioneiros (Livro V).
- 1694** – No Ceará, um grupo liderado por Mathias Cardoso sofre uma emboscada, quando ocorre a morte de um filho “ilegítimo” (Livros I e VI). Recebe apoio de um capitão cearense (Livro VI) e consegue aprisionar diversos indígenas, mas é ferido. Ao mesmo tempo em que recebe pedido de paz (Livro V). Enquanto se restabelece, recebe pedido de socorro de Domingos Jorge Velho, em sua luta contra indígenas (Livro VI). Acometido por doença e reclamando falta de pólvora, retira-se para seu acampamento (Livros II e V). Há comentário sobre Morrinhos, a atual cidade que leva seu nome (Livro V).
- 1696** – Tendo alcançado o objetivo para o qual fora contratado, impor derrota aos indígenas confederados e expulsá-los para outras áreas menos povoadas (Livro V), retorna a São Paulo para acompanhar a ida dos familiares de sua bandeira que lutaram no nordeste e ampliar a ocupação do médio sanfranciscano. (Livro I). Há informações sobre os *Currais da Bahia*, sua produção, o grande povoador, a vinda de paulistas (Livro VI).
- 1697** – O Nordeste é enfim pacificado pelos grupos nordestinos que continuaram a exterminar pequenos grupos isolados (Livro IV).
- 1706** – Affonso de Taunay baseado em obra de Francisco de Assim Carvalho Franco (1940) sobre o bandeirismo paulista, informa a morte de Mathias Cardoso de Almeida (Livro III).

ANEXO II

AGRACIADOS EM 2002 COM A COMENDA “CIVISMO E CONSCIÊNCIA DE MINAS”

Álvaro Antônio Nicolau – Coronel PM Comandante Geral da Polícia Militar de Minas Gerais

Cristina Maura Motta Cota – Secretária Municipal de Ação Social

Débora Lima Falabella – Atriz

Doralice Lourentz Leal – Major PM

José Elias Murad – Deputado Federal

Geraldo de Oliveira Faria – Assessor do Governo do Estado de Minas Gerais

Igreja Assembléia de Deus de Mariana

José Elízio Paixão – Funcionário da Companhia Vale do Rio Doce

Luiz Alberto de Castro Tito – Diretor do Jornal O Tempo

Manoel da Mota Neto – Prefeito Municipal de Itabirito

Marcello Augusto Diniz Cerqueira – Advogado

Marcello Lignani Siqueira – Engenheiro

Marcelo Landi Matti – Diretor da Rede Globo Minas

Ney Soares – Professor Reitor da Uni-BH

Olga Tukoff – Artista Plástica

Osmar Duarte Marcelino – Coronel BM Comandante Geral do Corpo de Bombeiros Militar
de Minas Gerais