

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

IZADORA PEREIRA ACYPRESTE

OS PÉS DA MEMÓRIA

UMA ETNOGRAFIA SOBRE AS PLANTAS, O GADO E O
TEMPO NA BEIRA DO RIO SÃO FRANCISCO

São Carlos
2021

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

IZADORA PEREIRA ACYPRESTE

OS PÉS DA MEMÓRIA

UMA ETNOGRAFIA SOBRE AS PLANTAS, O GADO E O
TEMPO NA BEIRA DO RIO SÃO FRANCISCO

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos necessários para obtenção do título de Doutora em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Felipe Ferreira Vander Velden

São Carlos

2021

Pereira Acypreste, Izadora

Os pés da memória: uma etnografia sobre as plantas, o gado e o tempo na beira do rio São Francisco / Izadora Pereira Acypreste -- 2021.
333f.

Tese de Doutorado - Universidade Federal de São Carlos,
campus São Carlos, São Carlos

Orientador (a): Felipe Ferreira Vander Velden

Banca Examinadora: Ana Gabriela Morim de Lima,
Carmen Silvia Andriolli, Geraldo Luciano Andrello, Luiz

Felipe Rocha Benites

Bibliografia

1. Quilombos. 2. Rio São Francisco. 3. Etnografia
Multiespécie. I. Pereira Acypreste, Izadora. II. Título.

Ficha catalográfica desenvolvida pela Secretaria Geral de Informática
(SIn)

DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Bibliotecário responsável: Ronildo Santos Prado - CRB/8 7325



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Folha de Aprovação

Defesa de Tese de Doutorado da candidata Izadora Pereira Acypreste, realizada em 14/12/2021.

Comissão Julgadora:

Prof. Dr. Felipe Ferreira Vander Velden (UFSCar)

Prof. Dr. Geraldo Luciano Andrello (UFSCar)

Profa. Dra. Ana Gabriela Morim de Lima (USP)

Profa. Dra. Carmen Silvia Andriolli (UFRRJ)

Prof. Dr. Luiz Felipe Rocha Benites (UFRRJ)

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

O Relatório de Defesa assinado pelos membros da Comissão Julgadora encontra-se arquivado junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

Dedico esta tese à Dona Cecília, minha vó e aos meus pais, Lourdes e Clésio, por serem minha inspiração primeira de força barranqueira.

RESUMO

Esta tese busca discutir, através de uma abordagem sobre as plantas, sobre o gado e sobre o *tempo*, como a vida dos quilombolas ribeirinhos é produzida através de contínuos engajamentos multiespecíficos. Moradores das *áreas de beira do rio* São Francisco, os quilombolas de Sangradouro Grande, Croatá, Gameleira e Várzea da Cruz, comunidades localizadas no município de Januária, Norte de Minas Gerais, destacam a importância mesma do rio na constituição da paisagem, que também é produzida pela *convivência* cotidiana entre pessoas, plantas e outros *viventes*. Portanto, é através dos engajamentos entre pessoas e estes outros *viventes* que podemos compreender a *estórica* de constituição da paisagem, que envolveu, e ainda envolve, diversas movimentações, *acolhidas, ajudas*, entre outras trocas recíprocas entre humanos e não humanos. Mas esta paisagem vem mudando com a passagem dos *tempos*, mudanças que podem ser observadas a partir da *convivência* com os *viventes* do lugar e contra as quais também pode-se resistir através das alianças com eles. Estando as plantas profundamente entrelaçadas com a forma com que os quilombolas ribeirinhos compreendem seus territórios, a proposta é descrever estas diferentes conexões que elas estabelecem com a vida daqueles que, juntamente a elas, coabitam a *beira do rio*. Assim, estas “coisas maravilhosas” ou “amores de coisa”, como dizem o *povo da beira do rio*, nos servem aqui não apenas como ponto de partida, mas também como fio condutor que conecta as diferentes discussões que compõem a tese. Através dessa abordagem, espera-se captar os aspectos mais sensíveis da forma como os moradores locais pensam e se relacionam com os *pés*, e como, a partir dessa relação, eles concebem e produzem outros aspectos de suas vidas. Em suma, propõe-se compreender o que as relações multiespécies dizem sobre o modo de vida, a *estórica*, as territorialidades, e a convivialidade geradora de laços de pertencimento entre os habitantes destas comunidades quilombolas ribeirinhas.

Palavras-chave: Quilombos, rio São Francisco, etnografia multiespécie, plantas, gado, tempo.

ABSTRACT

This dissertation seeks to discuss, through an approach about plants, cattle and time [*tempo*], how the life of riverine quilombolas is produced through continuous multispecific engagements. Residents of areas [*áreas*] along the São Francisco river [*beira do rio*], the quilombolas of Sangradouro Grande, Croatá, Gameleira and Várzea da Cruz, communities located in the municipality of Januária, North of Minas Gerais, highlight the very importance of the river in the constitution of the landscape, which is also produced by the daily conviviality [*convivência*] between people, plants and other living beings [*viventes*]. Therefore, it is through the engagements between people and these other living beings that we can understand the story [*estórica*] of the constitution of the landscape, which involved, and still involves, several movements, receptions [*acolhidas*], help [*ajudas*], among other reciprocal exchanges between humans and non-humans. But this landscape has been changing over time, changes that can be observed from the conviviality with the living beings of the place and against which one can also resist through alliances with each other. Since the plants are deeply intertwined with the way that riverine quilombolas understand their territories, the proposal is to describe these different connections it establishes with the lives of those who, along with them, cohabit along the riverbank. Thus, these “wonderful things” or “lovely things”, as the people on the riverbank say, serve us here not only as a starting point, but also as a common thread that connects the different discussions that make up the thesis. Through this approach, I hope to capture the most sensitive aspects of the way local residents think and relate to their plants [*pés*], and how, based on this relationship, they conceive and produce other aspects of their lives. In short, I aim to understand what multispecies relationships say about the way of life, the story, the territorialities, and the conviviality that generates bonds of belonging among the inhabitants of these riverine quilombola communities.

Keywords: Marroon, São Francisco River, multispecies ethnography, plants, cattle, period.

AGRADECIMENTOS

Aos quilombolas ribeirinhos meu profundo agradecimento por toda a aprendizagem que me proporcionaram durante estes últimos anos. Mesmo quando distante das barrancas do rio, permaneço atenta aos seus modos, palavras e ensinamentos. Pela generosidade, carinho, cuidado, atenção, paciência, pelas inúmeras conversas e caminhadas pelo mato, agradeço a todos. Em Sangradouro Grande, agradeço especialmente Dona Olívia, Ramiro, Lídia, Kristina, Tuca, Peba, Maísa, Tonzin, Welvis, Tati, Rubão, Mariana, Amelinha, Seu Faustino, Madalena, Zé Orlando, Eva e tantos outros por estes últimos anos de convivência. Em Croatá, agradeço Enedina, Jorge, Bibi, Jeferson, Karol, Caio, Dona Maria, Seu Arnaldo, Seu Santo, Seu Saulo (*in memoriam*), Ronaldo, Iranete, Dôra, João e Seu Nô. Em Várzea da Cruz, meus agradecimentos à Dona Osvaldina, Seu Carlito, Elaine, Maria Almeida e Maria Barbosa. Em Gameleira, agradeço também à Maria Paixão, Zé dos Reis (*in memoriam*), Seu Vicente, Alessandra, Joana, Seu Zé Bete, Totinha, João e Ana. Agradeço ainda à Janaína Lopes e à Suzana Escobar por me receberem em Januária. Com todos que vivem nestas beiradas, seja nas baixas ou nos altos, na roça ou na cidade, mencionados aqui ou não, aprendi o valor da acolhida.

Pela acolhida também agradeço meu orientador Felipe Vander Velden, a quem serei sempre grata por me ensinar a olhar de maneira interessada e apaixonada para estes outros não humanos que estão sempre por aí, compartilhando conosco suas vidas. Quando ainda era incerto para mim as possibilidades de levar adiante uma pesquisa sobre “pés de manga”, suas sugestões e indicações me abriram um mundo de possibilidades. Muito obrigada por me receber, me abrir os caminhos e me conduzir nessa aventura multiespecífica.

As meninas (e menino) do projeto Dinâmicas, agradeço imensamente pelas trocas realizadas antes, durante e depois das pesquisas de campo conjuntas. Com muito carinho agradeço à Luciana Ribeiro e Elisa Araújo pelas muitas conversas, pelos convites para os cafés e, principalmente, pelos muitos aprendizados. Também agradeço à Claudia Luz e a Carlos Dayrell pela parceria de campo, pelos interesses comuns de pesquisa e pelos diálogos estabelecidos. Sem esquecer, claro, de Felisa Anaya, a quem agradeço pela oportunidade de fazer parte do projeto, e Ana Thé, a quem sou grata pela oportunidade, ofertada há um longo tempo atrás, que me permitiu adentrar como pesquisadora nesse mundo ribeirinho.

Agradeço à Joana Cabral de Oliveira e ao Luiz Felipe Rocha Benites pela participação na banca de qualificação, pelos comentários generosos e pelas sugestões tão importantes para a continuidade da pesquisa e para o aprofundamento das discussões da tese.

A Mark Harris agradeço pela paciência com a burocracia brasileira, por me receber muito gentilmente na Universidade de St Andrews, pela atenção interessada à pesquisa e por tecer importantes comentários e sugestões ao meu trabalho. Em St Andrews, também agradeço a Huon Wardle e a Cecília McCallum pela atenção e gentileza. Por Priscila Costa, ainda que não tivemos a oportunidade de nos conhecermos pessoalmente, sou imensamente grata por toda a prestatividade e ajuda oferecida antes e depois da minha chegada, bem como pela colaboração na tradução do meu texto. Agradeço também a presença inspiradora de Joana Overing. Desejo que suas memórias a levem aos seus parentes Piaroa. Aproveito para agradecer também a Mary Menton e a Laura Rival pela acolhida em Oxford.

A Luiz Felipe Rocha Benites, à Carmen Silvia Andriolli, à Ana Gabriela Morim de Lima e a Geraldo Luciano Andrello, deixo aqui o meu profundo agradecimento, tanto por terem aceitado o convite para comporem a banca de defesa quanto pelas generosas arguições. Seus comentários foram valiosos para pensar os temas discutidos na tese e os desenvolvimentos futuros da pesquisa. Sou também grata à Clarice Cohn e à Márcia Maria Nobrega de Oliveira por aceitarem participar da banca como suplentes.

Aos colegas do Humanimalia e aos seus companheiros de pesquisa, Luisa Fanaro e seus cães, Míriam Stefanuto e suas criações, Túllio Maia e seus “mosquitos”, Gabriel Sanchez e seus “bichos-de-pena”, Bruno Silva e seus ratos, Ana Luísa Nardin e a Santa, Sarah Moreno e seus pombos, Bruno Ghillardi e seus javalis, Ariane Zambrini e seus bodes, Larissa Portugal e seus matos, Matheus Silva e seus búfalos, Daniella Alves (que ainda não encontrou um companheiro), agradeço por todas as trocas, que ensejaram e ainda ensejam muitas reflexões e inspirações.

No PPGAS agradeço a professora Ana Catarina Morawska. Também sou grata ao Fábio Urban pela paciência em sanar minhas dúvidas em todas as vezes que precisei bater na porta da secretaria. Agradeço aos colegas Iana Vasconcelos, Sheiva Sörensen, Jacqueline Lima, Ana Elisa Santiago, Sara Munhoz e Rainer Miranda.

Agradeço a minha família, que nunca mediu esforços para me garantir a melhor educação que puderam. Desde a minha infância, me ensinaram que a ignorância era o pior que me poderia acontecer. Nestes tempos tenebrosos, percebo o quanto isso foi valioso. Por essa razão, e por tantas outras que não conseguiria descrever aqui, agradeço aos meus pais

Maria de Lourdes e Clésio. Agradeço também o carinho e as risadas compartilhadas com minhas irmãs, Amanda e Carolina. Não poderia deixar de agradecer também o apoio e as orações generosamente oferecidas por Dona Cecília, minha querida avó e inspiração de vida.

Ao Pedro Mourthé agradeço por todos estes anos de parceria, carinho e amor. Agradeço também pelas trocas, pelas leituras generosas dos meus textos e pela paciência com meus tempos e humores. Que novos tempos venham e permitam que nossos caminhos continuem se cruzando sempre e sempre.

À Ivone, Seu Pedro (*in memoriam*), Dona Ilda e Breno eu também agradeço, pelo carinho, pelos cuidados, pelos terços rezados e pela paciência.

A todos os amigos que ajudaram a tornar esta jornada mais leve, doce e alegre. Em São Carlos agradeço especialmente Juliane Acquaro e Vinícius Furlan pela paciência e carinho com que abriram as portas de sua casa logo no início dessa trajetória. Foram muitos momentos cozinhando e compartilhando sentimentos de aflição, mas também de muitas alegrias. Juliana Spagnol sabe bem, e a ela também sou grata pela amizade, que não ficou apenas em São Carlos e se tornou família de consideração. Outros momentos felizes em casa foram compartilhados com Erik Borda, Daniel Stulano, Renan Martins e Marina Defalque, a quem também agradeço muito. A amizade de coração quentinho de Gustavo Ramos, Gabriela Loreti e Gabriel Bertolo eu não apenas agradeço, como também levarei por toda a vida. Ainda em São Carlos pude conhecer e conviver com pessoas que se tornaram muito queridas, como André Rocha, Rosemeire Salata, Tamires Cristina, Tarcísio Perdigão e Roberto Pina. Meu muito obrigada a todos vocês!

Nessa grande rede de amizades e ajudas espalhadas por esse meio mundo, agradeço a outros queridos e queridas, como Carolina Cadima, Deyvisson Batista, Zaira Moutinho, Bárbara Veloso, Olívia Leal, Mauro Toledo, Fabrício Amaral, Sarah Gonçalves, Raíssa Pales, Graziano Fonseca, Juliana Oliveira, Felipe Barbosa, Mácia Larissa, Clarissa Godinho, Paulo Gonçalves, Ana Paula Tanaka, Jefter Caldeira, Paulo Bogado, Letícia Marques, Felipe Tuxá, Camila Marinelli, Sebastián Carcelle e Breno Trindade.

Por fim, agradeço a FAPESP, cujo financiamento (Processo nº 2016/07212-1) foi fundamental para a realização da pesquisa. Também agradeço a instituição pela concessão da Bolsa de Estágio de Pesquisa no Exterior (BEPE – Processo nº 2019/10919-8).

LISTA DE SIGLAS

ASA	Articulação do Semiárido
CAA-NM	Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas
CIPAR	Centro Integrado da Pesca Artesanal
CPP	Conselho Pastoral da Pesca
CPT	Comissão Pastoral da Terra
DDT	Diclorodifeniltricloroetano
FAPEMIG	Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais
FAPESP	Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo
FCP	Fundação Cultural Palmares
GPS	Global Positioning System
IEF	Instituto Estadual de Florestas
IN	Instrução Normativa
INMET	Instituto Nacional de Meteorologia
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
LCP	Liga dos Camponeses Pobres do Norte de Minas e Sul da Bahia
LEAEH	Laboratório de Educação Ambiental e Ecologia Humana
MPP	Movimento dos Pescadores e Pescadoras Artesanais
NIISA	Núcleo Interdisciplinar de Investigação Socioambiental
PPGAS	Programa de Pós Graduação em Antropologia Social
RTID	Relatório Técnico de Identificação e Delimitação
RURALMINAS	Fundação Rural Mineira
SEDA	Secretaria de Estado de Desenvolvimento Agrário
SPU	Secretaria de Patrimônio da União
SUCAM	Superintendência de Campanhas de Saúde Pública
SUDENE	Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste
TAUS	Termo de Autorização de Uso Sustentável
UFSCAR	Universidade Federal de São Carlos
UNIMONTES	Universidade Estadual de Montes Claros

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Mapa da Bacia do Rio São Francisco	42
Figura 2 - Bibi conduz barco no rio São Francisco	53
Figura 3 - <i>Casa da Benção</i> , a casa da <i>acolhida</i> em Croatá	60
Figura 4 - <i>Barranco</i> do rio.....	68
Figura 5 - Perfil: Morro do Itapiraçaba-Várzea da Cruz-Gameleira-Sangradouro Grande-rio São Francisco.....	69
Figura 6 - <i>Lagoa das Garças</i> durante a seca	71
Figura 7 - Dinâmica das águas na margem esquerda do rio, entre o Pandeiros e Januária, com as setas indicando o sentido do fluxo da água	73
Figura 8 - <i>Área de lagadiço</i>	75
Figura 9 - Seu Santo na <i>Lagoa da Picada</i>	76
Figura 10 - <i>Lameiro: terra forte que racha</i>	78
Figura 11 - <i>Área de vargem</i>	80
Figura 12 - <i>Área de vargem</i> em Várzea da Cruz	81
Figura 13 - Dona Olívia observa o rio.....	86
Figura 14 - <i>Cheia de 79</i> no centro da cidade de Januária.....	87
Figura 15 - Mapa etnográfico da margem esquerda do rio São Francisco – Januária.....	98
Figura 16 - Sob a sombra de uma árvore, grupo de pessoas expõem abóboras produzidas nas <i>vazantes</i> do rio São Francisco	101
Figura 17 – Tia Ana, sexta filha do casal Lídia Batista e Eduardo Batista, tratando das galinhas nas <i>mangueiras</i> , local onde nasceu e morreu aos 98 anos	105
Figura 18 - Seu Vicente Branco na varanda de sua casa	106
Figura 19 - <i>Terreno</i> da Associação Quilombola de Sangradouro Grande	132
Figura 20 - Anúncios pregados em árvore na comunidade de Croatá.....	134
Figura 21 - Dona Rosarinha alimentando suas <i>criações</i>	135
Figura 22 - <i>Terreno</i> em Várzea da Cruz.....	136
Figura 23 - Casa de <i>enchimento</i>	138
Figura 24 - Painéis cuidadosamente areadas e organizadas. Cozinha em Gameleira.....	139
Figura 25 - Cozinha de Dona Maria em Croatá	144
Figura 26 - <i>Terreno</i> em Croatá.....	145

Figura 27 - <i>Canteiro de tempero</i>	146
Figura 28 - <i>Os Lídia</i>	155
Figura 29 - Torração da farinha.....	157
Figura 30 - Amelinha abrindo cova na <i>ilha</i> com o espeto.....	172
Figura 31 - Seu Zé Bete mostra a “meia quarta”	174
Figura 32 - Exposição de mudas em evento de povos e comunidades tradicionais	178
Figura 33 - Exposição de sementes em evento de povos e comunidades tradicionais.....	179
Figura 34 - Varanda de casa em Gameleira com diversas plantas ornamentais.....	181
Figura 35 - Seu Santo com galhos de batata rainha e batata abóbora nas mãos.....	185
Figura 36 - Dona Olívia plantando muda de <i>pé de umbu</i>	224
Figura 37 - Cachorro Osama acompanha movimento das crianças	230
Figura 38 - Porco criado na corda	235
Figura 39 - Carro de boi na cidade de Januária	252
Figura 40 - Karol oferecendo carinho ao gado.....	265
Figura 41 - Seu Faustino preparando Pioneira para a ordenha.....	266
Figura 42 - Mulheres em penitência.....	282
Figura 43 - Árvores queimadas pelo sol.....	290
Figura 44 - Deterioração da <i>Lagoa das Garças</i> por ações dos fazendeiros	298
Figura 45 - <i>Algodão de Seda (Calotropis procera)</i>	324
Figura 46 - <i>Erva Cidreirinha do Mato (Lippia alba)</i>	325
Figura 47 - <i>Pé de Seriguela (Spondias purpúrea)</i>	325
Figura 48 - <i>Qualidade de tangerina (Citrus reticulata)</i> . Fruto envolto com tecido para proteção contra o sol.....	326
Figura 49 - <i>Pé de Pinha (Annona squamosa)</i>	326
Figura 50 - <i>Atemoia (Annona cherimola Mill x Annona squamosa)</i>	327
Figura 51 - <i>Lagadiço Lambe Beijo (Mimosa pudica)</i>	327
Figura 52 - <i>Pé de Jenipapo (Genipa americana)</i>	328
Figura 53 - <i>Coró de Galo/Esporão de Galo (Vassobia breviflora)</i>	328
Figura 54 - <i>Maçanzeira (Fruta de Ema / Oiti de Ema / Caratinguiba: Licania humilis)</i> ..	329
Figura 55 - Galho de <i>Picão (Bidens pilosa)</i>	329
Figura 56 - Galho de <i>Muquêm (Albizia inundata)</i>	330
Figura 57 - <i>Canafista (Canafístula: Peltophorum dubium)</i>	330
Figura 58 - <i>Embaúba (Cecropia angustifolia)</i>	331

Figura 59 - <i>Sabonete (Sapindus saponaria)</i>	331
Figura 60 - <i>Jatobá (Hymenaea courbaril)</i>	332
Figura 61 - <i>Moleque Duro (Cordia leucocephala)</i>	332
Figura 62 - <i>Cipó de Lagartixa (Pyrostegia venusta)</i>	333

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	17
O tema de pesquisa	18
Trabalho de campo e material etnográfico	24
Organização dos capítulos	28
PARTE I – A <i>BEIRA DO RIO</i>	35
<i>Capítulo 1 – Rio e Movimento</i>	36
1.1. “Conversando com o rio”	36
1.2. Experimentar o <i>meio do mundo</i>	49
<i>Capítulo 2 – Cheias e Vazantes</i>	66
2.1. O <i>caminho das águas</i> e o <i>gesto da terra</i>	66
2.2. O rio, sua <i>força</i> e movimento	83
<i>Capítulo 3 – O Tempo de Primeiro</i>	93
3.1. <i>De primeiro</i> a terra era livre	93
3.2. “Cada lugar tem um nomezinho, cada lugar, o pessoal que veio morando”	103
3.3. “Depois veio a <i>divisão</i> ”	112
ENTREATO – Considerações a respeito do <i>sistema da beira do rio</i>	121
PARTE II – <i>CONVIVÊNCIA ENTRE VIVENTES</i>	129
<i>Capítulo 4 – Casa, Direito e Parentesco</i>	130
4.1. <i>Caminhos</i> por entre casas e “quintais”	130
4.2. O <i>direito</i> às vazantes, aos <i>lameiros</i> e ao rio	149
4.3. Festas e políticas do parentesco: uma árvore de conexões	154
<i>Capítulo 5 – Pés de Fruta, Pés de Planta, Pés de Árvore e Pés de Pau</i>	171
5.1. <i>Pondo roça</i>	171
5.2. “Isso é um amor de coisa, viu!”	183
5.3. Entre a terra e o céu: os fluidos e as <i>forças</i> da vida	195
5.4. Os <i>pés</i> da memória	215

<i>Capítulo 6 – Animais, Bichos, Criações e o Compadre</i>	227
6.1. Animais, bichos e criações	227
6.2. “O negócio de gado é carinho”	246
6.3. O <i>compadre d’água</i>	268
<i>Capítulo 7 – O Choro das Árvores</i>	280
7.1. O <i>tempo</i> está muito <i>diferenciado</i>	280
7.2. Retomar as plantas, amansar o gado e resistir ao tempo	296
CONSIDERAÇÕES FINAIS	302
REFERÊNCIAS	305
ANEXOS	324
Anexo I – Fotografia e identificação de plantas	324

NOTA AO LEITOR

Ao longo desta tese lanço mão do *itálico* para indicar falas e expressões utilizadas por meus interlocutores. Esta grafia têm o intuito de destacar os usos conceituais das palavras e expressões que, apesar de apresentarem a mesma grafia e muitas vezes o mesmo significado do português usual, podem expressar outros sentidos no contexto em que estão sendo enunciadas pelos quilombolas. Muitas destas categorias em itálico serão explicadas no momento em que aparecem; outras, contudo, ficarão claras ao leitor na medida em que forem apresentadas nos contextos em que são utilizadas pelos quilombolas ribeirinhos.

Exemplos de uso do itálico:

- Quando se referirem a expressões e modos de dizer locais. P. ex.: *Ixe*.
- Quando as palavras possuem o mesmo significado do português formal, mas são acionadas por meus interlocutores de maneira não usual. P. ex.: “O rio *come*” ou “o rio *banha*”.
- Quando as palavras, em sua grafia e pronúncia, possuem um significado no português, mas o sentido atribuído a elas pelos quilombolas é diferente ou, no mínimo, mais complexo. Em alguns destes casos, as palavras apresentam seus sentidos mais complexos na medida em que percebemos suas relações com outras palavras. P. ex.: *união* e *mantimento*.
- Quando a palavra existe no português, mas a pronúncia e grafia são diferentes. P. ex.: *panhá* ou *alembrar*.
- Quando não existe palavra similar no português.
- Os nomes dos *pés*, tal como conhecidos pelos quilombolas, também serão apresentados em itálico.

As “aspas duplas” também serão usadas quando a ideia for reproduzir integralmente as palavras e as narrativas dos meus interlocutores. Quando as narrativas ocuparem menos de três linhas, serão incluídas no corpo do texto. Quando forem mais longas, serão apresentadas em formato de citação, sem aspas. Para que tais narrativas nativas fiquem mais compreensíveis ao leitor, poderão ser realizadas algumas interferências por meio da utilização de [colchetes] – para incluir palavras e informações; e (parênteses) – para incluir

comentários desta pesquisadora. Quando, em meio as narrativas, os quilombolas citarem a fala de uma terceira pessoa, tais falas aparecerão com aspas duplas (no caso da narrativa em formato de citação) ou aspas simples (no caso da narrativa apresentadas no corpo do texto).

Desde já, peço paciência ao leitor pois, ao longo da tese, serão apresentadas muitas narrativas nativas. A opção por este modo de apresentá-las tem o intuito evidenciar a poética quilombola, presente tanto em suas elaborações sobre o mundo quanto em suas falas.

Todas as narrativas quilombolas apresentadas ao longo do texto serão identificadas com as devidas referências aos nomes daqueles que as narraram, para que a elaboração criativa dos meus interlocutores seja respeitada. Estes nomes aparecerão na forma como são comumente utilizados na convivência cotidiana. Contudo, com o objetivo de preservar a identidade dos meus interlocutores e resguardá-los frente a possíveis riscos relacionados à exposição dos seus nomes e informações pessoais, também utilizarei os termos morador e quilombola em algumas passagens da tese, quando julgar necessário.

INTRODUÇÃO

O tema de pesquisa

Era um domingo de tarde do mês de outubro de 2017, quando os moradores do quilombo de Sangradouro Grande haviam marcado uma reunião da associação que contaria com a participação de todos os membros da comunidade. Naquele mesmo dia, algumas horas antes do início da reunião, eu chegava em Sangradouro Grande. Como de costume, minha primeira parada é na casa de Dona Olívia, minha amiga e anfitriã durante minhas estadias em campo. Juntamente a outros pesquisadores e ao motorista do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), adentramos o *terreno* desta moradora com a caminhonete branca identificada com o logotipo desta mesma instituição. Nossa primeira parada foi na casa de Maria, irmã de Olívia e que vive em um *terreno* contíguo ao dela, que é acessado por meio da mesma tronqueira que dá acesso à casa da minha anfitriã. Como a primeira casa construída logo após a tronqueira é a de Maria, paramos o carro em sua proximidade para cumprimentar aqueles que estavam sentados em um toco de árvore, disposto sob a sombra de uma grande *ingazeira*. Lá se encontravam a própria Maria, sua irmã Isaltina e seu primo Ramiro. Nossa visita já era esperada, pois a reunião marcada tinha como intuito receber os pesquisadores em trabalho para o INCRA, para que estes pudessem prestar alguns esclarecimentos a respeito dos direitos quilombolas e sobre os procedimentos a serem adotados nas pesquisas que resultariam na elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) do território de Sangradouro Grande.¹ Assim, após cumprimentarmos os três moradores, seguimos caminhando até a casa de Dona Olívia, localizada a alguns metros de distância. Em sua casa, Dona Olívia nos aguardava com um café recém *passado*. Lá também se reuniam outros moradores, sendo estes Erotides e Peba – respectivamente, prima e genro de Dona Olívia –, que nos aguardavam para caminharmos até o local da reunião, que aconteceria *nas mangueiras* do *terreno* da associação quilombola.

Antes de seguirmos o *caminho* que atravessa os *terrenos* da comunidade, contudo, paramos para beber o café e comermos do bolo gentilmente preparados pela moradora. Como já haviam se passado alguns meses desde a minha última visita a esta comunidade, Dona Olívia me levou para ver as mudanças que havia feito em sua casa, que se tratavam de novas paredes e portas, onde antes não existiam. Além disso, como nunca havia visto na

¹ Falarei adiante sobre as razões da minha estadia em campo junto a estes pesquisadores.

beira do rio, minha amiga havia feito uma bancada de madeira separando sua cozinha da pequena área coberta que costuma ser utilizada como varanda e cômodo de jantar.

Após a breve pausa para o café e a *prosa*, partimos para o *terreno* da associação. Enquanto algumas das moradoras mais velhas, Maria, Isaltina e Erotides, foram levadas pelo motorista no carro do INCRA, eu e os outros pesquisadores, acompanhados de algumas crianças, fomos caminhando pela *trilha* antiga. Ramiro e Peba, por sua vez, optaram por pegarem a *estrada de chão* que dá acesso a todos os *terrenos* da comunidade. Embora o caminho pela *trilha* seja mais curto, acabamos chegando por último *nas mangueiras*, pois, durante o percurso, tivemos que passar por baixo das diversas cercas que atravessam o *caminho*, motivo que retardou a nossa chegada. Ao nos aproximarmos do *terreno* da associação pude notar as mudanças que haviam sido feitas por ali, principalmente no que se refere à incorporação de bancos compridos, feitos com troncos de árvores e dispostos em formato de círculo para acomodar as pessoas durante as reuniões. Cuidadosamente organizados, a única cobertura do espaço era a copa das próprias árvores.

Após cumprimentar a todos que já estavam ali reunidos, sentei-me em um destes bancos enquanto observava a movimentação e as conversas das pessoas. Nesse meio tempo, acompanhei o diálogo de algumas moradoras que também estavam sentadas em um destes bancos. O tema da conversa eram as árvores existentes no *terreno*. Na ocasião, elas discutiam sobre a espécie daquela sob a qual estávamos abrigados, se tratava-se de um *pé de manga* ou de um *pau preto*. Ramiro, que também acompanhava a conversa, afirmou que se tratava de um *pau preto*. Apesar da incrível semelhança entre os dois *pés*, eu já sabia da resposta fornecida por Ramiro, pois, anos atrás, quando eu fotografava o *pé* acreditando se tratar de um *pé de manga*, o filho de Ramiro, Gilberto, me explicou que, apesar da maioria dos outros *pés* do *terreno* serem mangueiras, aquele era um *pau preto*. Apesar da brevidade da conversa, o tema dos *pés* não acabou por aí.

Assim que o número de pessoas no *terreno* da associação passou a ser considerável, o então presidente da associação, Zé Orlando, e sua esposa, Eva, deram início a reunião. Como de costume, tanto em Sangradouro Grande quanto em outras comunidades, estas reuniões começam com a reza de uma oração do Pai Nosso que é, algumas vezes, acompanhada de uma Ave Maria. Após puxarem a oração, Zé Orlando abriu a conversa com todos através de uma metáfora muito interessante sobre as árvores, suas raízes, troncos e ramos. Como uma forma de destacar a importância da participação de todos os moradores nos assuntos coletivos da comunidade, em linhas gerais, ele tentava dizer que a comunidade

era uma árvore e que cada membro compunha sua totalidade, sendo a raiz a família dos *Lídia* e o tronco, o restante do *povo unido*. Segundo ele: “se não fosse pela raiz, o tronco não fica em pé, porque é pela raiz que o tronco vai criando ramas”. Assim, ele argumentava que é o trabalho conjunto que pode gerar ramas. Além disso, completou dizendo que “uma associação de quilombola que tem uma raiz, quando você mexe na raiz, o tronco cai, então você não pode mexer em uma raiz”.

A metáfora utilizada por Zé Orlando logo no início da reunião era uma forma de apaziguar certos conflitos dentro própria comunidade que, embora não sejam tensos a ponto de implodir as relações estabelecidas entre os próprios moradores, podem provocar certos desentendimentos que, por sua vez, acabam caindo nas mãos do presidente, que precisa usar de suas habilidades de liderança para solucioná-las. Estes desentendimentos cotidianos acabam tendo as reuniões da associação como palco para resolução. Naquele dia, considerando a presença dos pesquisadores, o presidente tentava usar de suas habilidades para evitar que os moradores usassem o momento da reunião para resolverem suas questões internas. Tentativa que acabou sem sucesso, pois a todo momento os moradores traziam à tona suas questões, que envolviam, de maneira indissociável para eles, os direitos quilombolas apresentados pelos pesquisadores e as questões da vida cotidiana na roça. Os pesquisadores, por sua vez, precisavam usar de todo o seu tato para conectar os assuntos apresentadas pelos moradores com o tema dos direitos quilombolas. Entre os assuntos que emergiram naquela reunião, os principais se referiam ao cultivo das roças e à criação do gado. Isto porque, dada a pouca disponibilidade de terra que as famílias possuem para exercerem suas atividades, o gado daqueles que criam acaba, ocasionalmente, invadindo as roças de outros.

Um dos primeiros a se manifestar foi Seu Evaldo que, enquanto quilombola, dizia querer terra para poder trabalhar nela, isto é, plantar, colher, criar galinhas, porcos e um gado para “poder tomar um leite”. Já Seu Faustino, dizia que nos últimos sete anos, desde que os moradores *retomaram* o território, não conseguiu colher quase nada “dentro da terra”. Embora plante todo ano, as perdas de semente têm, segundo ele, sido frequentes. Ao dizer isso, explicou que se não fosse suas “vaquinhas” e o leite que elas fornecem, não teria do que viver. O que estes dois, e também outros moradores, tentavam explicar é que, apesar dos problemas causados pelo gado, a vida na roça sem estas *criações*, considerando o período de estiagem pela qual tem passado a região, se torna insustentável. Aqueles que tiveram suas

roças invadidas pelo gado não discordavam, mas enfatizavam a importância da utilização das cercas para evitar estes aborrecimentos.

Após a diversas manifestações dos moradores, o presidente retomou a palavra para fazer suas observações. Em sua análise:

Quando fala de quilombo, a gente vai muito além do que a gente entende de quilombo, então é muito importante a gente ouvir de pessoas que sabem verdadeiramente o que é um quilombo. Porque, pelo que eu entendo, quilombo tem limite. Quilombo não é *deslimitado*. Eu tenho limite de quantas cabeças de gado eu tenho que permanecer ali, que é para mim tirar o sustento da minha família. Não quer dizer que é só com roça, é com gado, é com porco, é com galinha. Mas tudo tem um limite. Já fala quilombo porque é uma família, nós somos uma família. E quando nós somos uma família, uma família não prejudica um outro irmão. E nós somos irmãos. Nós somos uma irmandade de quilombola. E quando nós somos uma irmandade de quilombola, eu não posso prejudicar o Peba, nem a irmã Maria, nem a irmã Isaltina, nem o Seu Faustino. Então o quilombo, eu acho assim, é nesse sentido de *união*. Quando nós trazemos para o lado de *união*, tudo dá certo. Agora se nós levarmos: eu puxo para um lado, Seu Faustino puxa para o outro, a irmã Olívia puxa para o outro, o Peba, como a gente conhece, puxa para o outro lado, aí não tem para onde nós chegarmos em um quilombo. É porque falta *união*. Falta um pouco mais de querer, um pouco mais de verdadeiro *povo* tradicional, do que eu quero para mim. O que eu quero para mim eu quero para o Seu Faustino, o que eu quero para Seu Faustino eu quero para Dona Isaltina, eu quero para o Gustavo. Mas do momento que eu penso em mim, aí eu estou longe de ser um quilombo. Que eu tenho que pensar no coletivo, até o meu pensamento tem que ser coletivo. Eu tenho que pensar na dor de todo mundo, eu tenho que pensar no querer de todo mundo. Eu quero plantar minha roça? Quero! Mas Seu Faustino tem que criar o gado dele. Seu Faustino tem que criar o gado dele, mas tem que saber que eu vou plantar minha roça. Entendeu? Então eu estou *ajudando* ele e ele está me *ajudando*. Eu estou pensando por ele e ele também pensando por mim (Zé Orlando, Sangradouro Grande, 2017).

Na sua narrativa, o presidente da associação expõe suas reflexões sobre o que é ser quilombo, que, segundo ele, envolve criar, plantar e manter a *união* entre as pessoas. Uma *união* que é intermediada pela relação com as plantas e *bichos*. Assim como pude presenciar na reunião da associação de Sangradouro Grande – e isso tanto nas falas dos moradores quanto nas reflexões de Zé Orlando –, ao longo do trabalho de campo da pesquisa de doutorado foi notável o quanto a vida dos quilombolas ribeirinhos é permeada por relações que ultrapassam aquelas unicamente entre humanos, uma vez que os animais e as plantas cultivadas nas roças permeiam e mediam estas relações. A *união* e as *ajudas*, de que fala Zé Orlando, não seriam possíveis ou, ao menos, não fariam sentido sem a intermediação destes

viventes. Nesta tese, como veremos, as reciprocidades e parentescos, importantes tópicos da vida na *beira do rio*, também levam em consideração estas agências não humanas.

Além disso, os engajamentos dos moradores com as próprias plantas e animais são bastante intensos e dizem muito sobre o próprio modo de vida dos meus interlocutores. Por essa razão, as discussões a serem realizadas ao longo da tese combinam sempre algo sobre não humanos com algo sobre humanos, uma vez que falar de um leva a falar de outro. Se olhar para os animais, por exemplo, pode nos ensinar sobre reciprocidade, olhar para as plantas pode nos ensinar sobre parentesco. Portanto, para compreender a vida dessas comunidades quilombolas no norte mineiro, é fundamental olhar para o conjunto multiespecífico de suas interações com um conjunto de *viventes* não humanos com os quais estão estóricamente e cotidianamente engajados.²

A primeira vez que me deparei com estas agências não humanas foi ainda durante a realização da pesquisa de mestrado, realizada também entre os moradores da comunidade de Sangradouro Grande, momento quando comecei a ouvir referências constantes às árvores, principalmente aos *pés de manga* presentes no *terreno* da associação. Como pretendo mostrar ao longo dessa tese, estes *pés* contam histórias, a história dos quilombolas ribeirinhos e de suas relações com o lugar.

Embora meus interesses acadêmicos naquele momento fossem outros, já vinha ouvindo diversas narrativas que faziam referência às árvores frutíferas e também aos outros tipos de *pés* existentes no lugar. Os enunciados sobre as plantas apareceram no momento em que eu tentava compreender a organização política dos moradores e suas estratégias de *luta* e resistência para permanecer na terra.³ Por meio daqueles primeiros contatos pude perceber que, no dia-a-dia dos moradores, as questões relacionadas à *luta* pela terra ou às outras formas de fazer política, não eram o assunto principal das conversas cotidianas. As *lutas*, entretanto, das quais se ouvia falar, eram as *lutas* relacionadas às *labutas* diárias da vida. Isto

² A opção pelo uso da palavra história, ao invés de história, é inspirada em João Guimarães Rosa. Em seu livro de contos, *Tutaméia*, o escritor diz: “a história não quer ser História. A história, em rigor, deve ser contra a História”. Conforme será apresentado na tese, a atenção ao termo história está relacionada à categoria nativa *estórica*, que se refere, em termos gerais, à uma história que não é construída apenas pela agência humana, mas considera também as agências de outros *viventes*.

³ Durante minha pesquisa de mestrado estava interessada em compreender as estratégias mobilizadas pelos habitantes de Sangradouro Grande para assegurarem seus direitos territoriais. Através deste enfoque, pude compreender que a atuação política dos moradores acontece em diversos espaços dentro e fora da comunidade – em reuniões, cursos de formação e outros eventos – nos quais eles se encontram para debater pautas sobre direitos, conflitos e estratégias de *luta*. Suas participações nestes eventos são importantes para, de acordo com os quilombolas, *manjar os processos* e *afinar os discursos*. Para uma descrição aprofundada deste tema, ver Acypreste (2015).

porque grande parte do cotidiano dos moradores é dissolvido pelos afazeres domésticos, o trabalho na roça e o cuidado com as plantas e os animais.

Embora tenha presenciado, durante o trabalho de campo, reuniões, encontros e outros deslocamentos dos meus interlocutores por entre os espaços de *luta* política, o que mais acompanhei foram as caminhadas por entre as *trilhas* que atravessam a *mata* e que conectam uma casa à outra. Estes caminhos eram feitos pelos moradores para realizarem suas visitas aos parentes dispersos pela localidade ou para *panhá* os frutos dos *pés de fruta*. Frequentemente acompanhava também as crianças: junto com elas, suas sacolas, baldes e carrinhos de mão, caminhava no meio do *mato* (que corresponde, na glosa local, à vegetação nativa) para colher pitomba, manga e outros frutos debaixo do *pé*. As frutas colhidas serviam tanto para a própria alimentação como para a alimentação dos *bichos*, sendo assim, indispensáveis para a vida na roça. Como afirmou certa vez Seu Arnaldo, da comunidade de Croatá:

Uma importância muito grande que nós temos são as árvores, as raízes, cozinhar, fazer *preparamento* para nós tomarmos para gripe, resfriado, problema de desintéria. Nesta parte nós usamos muito e *convivemos* daqui mesmo (Seu Arnaldo, Croatá, 2017).

Como explica o morador, citado acima, as plantas, localmente denominadas enquanto *pés de fruta*, *pés de planta*, *pés de árvore* e *pés de pau*, além de terem “uma importância muito grande”, são de *convivência* das pessoas. Estas experiências de pesquisa iniciais na *beira do rio*, portanto, fizeram com que eu me atentasse para a *convivência* com os *pés* e buscasse refletir com mais profundidade sobre a importância deles no cotidiano dos quilombolas ribeirinhos.

O interesse quilombola – e também o meu – pelas plantas, também me fez ver um mundo de conexões existentes entre estes seres e os outros diversos *viventes* da *beira do rio*. Desse modo, estando profundamente entrelaçadas com a forma com que os quilombolas ribeirinhos compreendem a paisagem, a proposta desta tese é descrever estas diferentes conexões que as plantas estabelecem com a vida daqueles que, juntamente a elas, coabitam a *beira do rio*. Assim, estas “coisas maravilhosas” ou “amores de coisa”, como dizem meus interlocutores sobre as plantas, nos servem aqui não apenas como ponto de partida, mas também como fio condutor que conecta as diferentes discussões que compõem a tese, que trata da *convivência* dos quilombolas ribeirinhos com o mundo *vivente* da *beira do rio*.

Tal como as reuniões não estão livres de alguma tensão, mesmo quando contam com

a participação de pessoas “de fora”, a vida compartilhada com os outros *viventes da beira do rio* também não está. Conforme apontaram alguns moradores durante a reunião da associação, sobre a necessidade da criação do gado como forma alternativa de lidar com o período de estiagem, nesta tese também busco compreender como se dá a relação com os *viventes* diante destas mudanças. Como dizem os quilombolas ribeirinhos, o *tempo*, estóric e climático, tem mudado bastante. Neste caso, os *viventes* e seus comportamentos também são importantes indicadores destas mudanças. Assim, dando atenção às observações constantes dos meus interlocutores em relação aos *viventes*, procurarei mostrar como os quilombolas ribeirinhos compõem com eles nas suas formas de lidar com estas mudanças.

Trabalho de campo e material etnográfico

Minha experiência de pesquisa nas margens do rio São Francisco se iniciou há um longo tempo atrás, quando, ainda na graduação em Ciências Sociais, participei como bolsista de um projeto de extensão da Universidade Estadual de Montes Claros (UNIMONTES). Vinculado ao Laboratório de Educação Ambiental e Ecologia Humana (LEAEH) do Departamento de Biologia da UNIMONTES, o Centro Integrado da Pesca Artesanal (CIPAR) tinha como objetivo realizar atividades de pesquisa e capacitação com enfoque no fortalecimento da cadeia produtiva da pesca e da gestão compartilhada dos recursos pesqueiros no Alto e Médio São Francisco. Além disso, o projeto também promovia ações de incentivo à economia solidária, com o objetivo de garantir a sustentabilidade socioambiental da pesca artesanal no *Velho Chico*. A participação neste projeto permitiu minha aproximação com o modo de vida dos pescadores artesanais das cidades de Pirapora, Buritizeiro, Ibiaí e do distrito de Barra do Guaicuí (pertencente ao município de Várzea da Palma). Tais experiências, que também incluíram a realização de uma etnografia que culminou na produção de uma monografia de conclusão de curso⁴, levaram-me a compreender algumas das questões implicadas na relação entre os pescadores e o rio.

Por outro lado, além da participação no CIPAR, minha relação com o São Francisco é ainda anterior à minha inserção na universidade. Desde a minha infância vivida em

⁴ A monografia (ACYPRESTE, 2012) teve como objetivo discutir o trabalho feminino na pesca artesanal nos municípios de Pirapora e Buritizeiro.

Pirapora, uma cidade ribeirinha, tenho uma proximidade com a linguagem e com o jeito próprio de ser *barranqueiro(a)*, categoria generalizante e comumente utilizada para identificar os moradores da *beira do rio* São Francisco. É certo que nunca me dediquei às atividades de pesca, *vazante* ou a outras práticas de trabalho relacionadas ao rio, como fazem os quilombolas com os quais esta pesquisa foi realizada, mas o fato de ter *nascido* e ter sido *criada* na região me permite estabelecer uma relação de proximidade com diversos aspectos apresentados a mim pelos quilombolas ribeirinhos. Apesar desta ligação, a experiência de pesquisa etnográfica nas margens do São Francisco me trouxe a possibilidade de enfrentar o desafio de olhar com rigor metodológico para aquilo que me era tão familiar em diversos aspectos e também descobrir coisas inimagináveis sobre esse mesmo mundo com o qual eu estava de alguma maneira habituada.

Após a graduação, em 2014 pude descer as águas do rio até o município de Januária, onde iniciei uma pesquisa junto aos moradores de Sangradouro Grande, que culminou na escrita da minha dissertação de mestrado (ACYPRESTE, 2015). A partir desse contato inicial com os moradores desta comunidade retornei para a realização do trabalho de campo para minha pesquisa de doutorado, que ocorreu entre os anos de 2016 e 2018 e se dividiu em quatro incursões. Tais incursões, em seu conjunto, totalizaram cerca de oito meses. A primeira delas ocorreu no segundo semestre de 2016, entre os meses de agosto e novembro. A segunda, no mês de abril de 2017 e, no mesmo ano, a terceira, que ocorreu entre setembro e novembro. O último período de campo, ocorreu entre fevereiro e maio de 2018.⁵

Durante o período referente à primeira etapa do trabalho de campo, em julho de 2016, fui convidada para colaborar no projeto “Dinâmicas socioambientais na bacia média do rio São Francisco mineiro: identificação e caracterização de terras tradicionalmente ocupadas por povos e comunidades tradicionais”, conduzido pelo Núcleo Interdisciplinar de Investigação Socioambiental (NIISA) da UNIMONTES. O projeto foi realizado por meio de uma cooperação técnica entre a Secretaria de Estado de Desenvolvimento Agrário de Minas Gerais (SEDA) e a UNIMONTES, sendo apoiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa de Minas Gerais (FAPEMIG). Seu objetivo foi desenvolver estudos em comunidades ribeirinhas da baixada média do rio São Francisco, no intuito de “subsidiar científica e tecnicamente processos de reconhecimento e regularização fundiária de

⁵ Estava prevista ainda mais uma viagem a campo, que aconteceria nos primeiros meses de 2020. No entanto, devido à pandemia da COVID-19, esta etapa precisou ser cancelada, a fim de resguardar a saúde de todos os envolvidos.

territórios tradicionais em áreas da União, em terras devolutas e particulares no Estado de Minas Gerais” (ANAYA, 2015, p. 8), considerando os contextos “de conflitos ambientais territoriais que envolvem diversos grupos sociais na região, e a busca pela proteção de seus modos de vida e patrimônio material e imaterial, conforme previsto na constituição federal” (ACYPRESTE et al., 2018, p. 9).⁶

O Projeto DS São Francisco tinha como previsão o desenvolvimento das atividades de pesquisa para ocorrerem na comunidade quilombola de Caraíbas e na *Ilha da Capivara*, situadas no município de Pedras de Maria da Cruz. Contudo, teve suas atividades expandidas para outros quilombos, pois, segundo os moradores desta localidade, as experiências vivenciadas por eles eram similares àquelas vividas em outras comunidades vizinhas.⁷ A incursão nas outras comunidades situadas no município de Januária, portanto, se deu a partir da recomendação dos próprios moradores locais. Sangradouro Grande foi um dos lugares sugeridos pelos quilombolas de Caraíbas. O convite feito a mim para integrar a equipe do Projeto DS São Francisco partiu dos meus próprios conhecidos de Sangradouro Grande, devido à minha experiência etnográfica anterior juntamente a eles. Assim, as duas primeiras etapas da pesquisa envolveram o retorno do meu contato com os moradores desta comunidade através do trabalho de campo, que aconteceu juntamente com a presença de outros pesquisadores do Projeto DS São Francisco.

A oportunidade de retornar a Sangradouro Grande e de conhecer outras comunidades circunvizinhas nos fez perceber os vínculos que estes coletivos estabelecem entre si e a importância destes vínculos para a compreensão de seus modos de viver no lugar. Os moradores reconhecem as *áreas* onde vivem como um *território sozinho*, ou único e contínuo. Isto porque, como veremos ao longo da tese, a paisagem que os quilombolas habitam os impele a se movimentarem entre estas *áreas*. Além da paisagem, as relações de parentesco e *amizade* que as pessoas estabelecem entre si também são importantes para compreendermos este *território sozinho*. Durante a pesquisa pude ouvir diversas narrativas que enfatizam relações, passadas e presentes, que vinculam os moradores destas comunidades entre si, seja pelo parentesco, pela circulação das pessoas através dos festejos

⁶ Para não tornar o texto repetitivo, daqui em diante irei me referir a este projeto como Projeto DS São Francisco.

⁷ A zona rural do município de Januária se configura a partir de uma constelação de comunidades dispersas dentro dos seus limites. Segundo dados levantados por Jaques (2011), existem aproximadamente 86 comunidades rurais no município. Entre estas, 27 já foram certificadas pela Fundação Cultural Palmares (FCP) enquanto remanescentes de quilombos. Deste contingente, 25 comunidades estão com seus processos administrativos de regularização fundiária abertos no INCRA.

religiosos (Folia de Reis e Dança de São Gonçalo, que são marcados pelo *samba*, *batuque* e *lundum*), pelas buscas por locais de moradia causadas pelos movimentos de cheias e secas do rio, pela circulação dos outros *viventes*, como as plantas e os animais ou, ainda, pelas experiências comuns de expropriação territorial.

Assim, ao realizarmos esta pesquisa em Sangradouro Grande, outras relações com outras comunidades quilombolas emergiram e foram consideradas importantes para se compreender estes territórios quilombolas da *beira do rio*. Entre elas, as comunidades de Croatá, Várzea da Cruz e Gameleira. Em meio a realização das pesquisas de campo e da elaboração das primeiras reflexões escritas sobre estes contextos etnográficos, em agosto de 2017, foi firmado um acordo de cooperação técnica entre o INCRA-MG e a UNIMONTES para a confecção dos relatórios antropológicos de Croatá, Gameleira, Sangradouro Grande, Várzea da Cruz, *Ilha da Capivara* e Caraíbas. Os laudos, já concluídos, foram conduzidos pela mesma equipe de pesquisadores do projeto DS São Francisco (ARAÚJO et al., 2019), com o qual eu pude contribuir através do trabalho de campo e da escrita dos relatórios de pesquisa do projeto (ACYPRESTE et al., 2016; ACYPRESTE et al., 2018). Tais relatórios são importantes fontes a serem utilizadas ao longo das discussões desta tese.

No decorrer das etapas da pesquisa intercalei minha estadia entre estas comunidades e a cidade de Montes Claros (MG), onde mantive diálogo com os pesquisadores do Projeto DS São Francisco (entre eles, antropólogos, sociólogos, agrônomos, biólogos e geógrafos), levantando material bibliográfico e participando das reuniões, o que me permitiu descortinar diversas informações a respeito da situação fundiária destes coletivos, percebendo, desde o início, experiências similares entre eles no que se refere aos acontecimentos históricos e políticos, mas também me atentando para as especificidades de cada comunidade.⁸

Seja estando sozinha ou na companhia de outros pesquisadores, o trabalho de campo incluiu períodos nas comunidades da *beira do rio* e nos municípios de Januária e Pedras de Maria da Cruz. Estive também, em ocasiões específicas, em outros municípios do Norte de Minas, como Manga, Matias Cardoso e São João da Ponte. Nestes momentos acompanhei eventos, reuniões e atos públicos em defesa dos direitos dos povos e comunidades tradicionais que vivem nas margens do rio São Francisco.⁹

⁸ O projeto finalizou parte de suas atividades em junho de 2018 com a entrega dos Relatórios de Pesquisa (ACYPRESTE et al., 2016; ACYPRESTE et al., 2018) à SEDA e à FAPEMIG.

⁹ As etapas de pesquisa me permitiram reunir um conjunto considerável de material etnográfico. Pude realizar inúmeras anotações em meus cadernos de campo, coletar fotografias e gravar áudios das conversas realizadas com os quilombolas ribeirinhos, além do assíduo trabalho de escrita dos diários de campo. Após a organização e sistematização deste material, elaborei um “Caderno de Campo de Pesquisa”. Desse material foram retirados

Desse modo, durante a pesquisa fui alcançando uma compreensão mais profunda a respeito de como são estabelecidas as relações entre estas comunidades, sobretudo no que se refere às transformações políticas que ocorreram na região e que implicaram, por sua vez, em transformações na paisagem e nas relações entre os próprios coletivos e, entre estes e os outros *viventes* que ali habitam. Portanto, juntamente aos pesquisadores do Projeto DS São Francisco, deixei-me levar pelas *trilhas, caminhos, carreiros e estradas de chão* que conectam uma localidade à outra e, como resultado, o próprio campo acabou definindo os locais privilegiados da pesquisa. Assim, o conjunto de dados etnográficos apresentados nesta tese é referente às comunidades de Sangradouro Grande, Croatá, Várzea da Cruz e Gameleira – todas elas localizadas na margem esquerda do rio. Uma vez que as relações de parentesco e *amizade* são importantes para os quilombolas ribeirinhos, elas também contribuíram para a entrada em campo e para a definição dos locais de pesquisa, pois, chegar em uma determinada comunidade já sendo conhecida ou amiga de alguém, é um dos aspectos que facilitam a vida de uma pesquisadora que pretende realizar trabalho de campo na *beira do rio*. Compreendendo a importância das relações de *amizade* e parentesco para meus interlocutores, optei por utilizá-las como ferramenta de pesquisa e realizar minhas estadias onde estas relações me permitiriam obter uma melhor *acolhida*, pois, na medida em que desenvolvia minha pesquisa, também ia fazendo *amizades* com os moradores.

Ampliar a pesquisa para outros quilombos, já que o campo estava inicialmente previsto para ser realizado apenas em Sangradouro Grande, também foi importante do ponto de vista do tema desta pesquisa, pois as relações entre estas diferentes comunidades se dão por meio das relações de parentesco e, como pretendo discutir na tese, as plantas estão conectadas aos parentes antigos e ao território. Desse modo, seguir os parentescos me levou, inevitavelmente, a seguir as plantas. Da mesma forma, observar os modos de reciprocidade entre estes coletivos, me fez ver a reciprocidade com os outros *viventes*.

Organização dos capítulos

os dados apresentados na tese. Outra relevante fonte de dados é o conjunto de materiais produzidos no âmbito do Projeto DS São Francisco. Durante a sua execução, em conjunto com as outras pesquisadoras, foi constituído outro “Caderno de Campo”, onde estão reunidas entrevistas transcritas, relatos de campo e imagens. Ao longo da tese, a referência a estes materiais do “Caderno de Campo” do Projeto DS São Francisco será informada.

Ao desenvolver a pesquisa em quatro comunidades quilombolas, uma pergunta se fez necessária: o que constitui tais comunidades enquanto um campo etnográfico? Tendo esta questão em mente, procurei observar atentamente as muitas conexões entre elas. Como mencionei anteriormente, os próprios quilombolas destacam os vínculos estabelecidos entre os moradores de cada uma destas comunidades. A ampla rede de relações de *amizade* e parentesco entre as pessoas possivelmente já é razão o suficiente para estabelecer Várzea da Cruz, Gameleira, Sangradouro Grande e Croatá enquanto um campo etnográfico. Contudo, duas questões ainda permanecem. A primeira delas diz respeito ao fato de que esta rede de relações ultrapassa estas quatro comunidades, podendo se estender amplamente, não apenas nos limites da cidade de Januária, mas também incluindo outras cidades e estados por onde os quilombolas circulam ou possuem parentes. A segunda questão está relacionada com as condições e aspectos que permitem ou impulsionam os moradores a estabelecerem estas relações. Com base nestas questões, passei a me atentar para a expressão “*beira do rio*” enquanto uma paisagem (INGOLD, 2000; TSING, 2019) que permite o estabelecimento e a permanência da conexão entre as pessoas e *viventes*. Nesta paisagem, portanto, a rede de conexões ultrapassa não apenas o domínio do social, que é responsável pela conexão de diferentes grupos de pessoas de lugares distintos, mas também o domínio do humano, pois conecta pessoas e outros *viventes*.

Ao tomar a paisagem da *beira do rio* como o campo etnográfico, não ignoro a importância do território na vida e nas *lutas* dos quilombolas ribeirinhos. Como já mencionei, recentemente, em 2019, as quatro comunidades tiveram seus Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação (RTID’s) concluídos. Em tais relatórios podemos encontrar a proposta de delimitação dos territórios a serem reivindicados e titulados por cada uma delas. Contudo, optei por não circunscrever as relações e *convivências* dos quilombolas ribeirinhos à tais fronteiras territoriais oficiais. Por essa razão, mesmo reconhecendo a importância dada pelos quilombolas ribeirinhos ao território, meu objetivo é olhar para as conexões que extrapolam fronteiras. Nesse sentido, a noção Ingoldiana de paisagem me parece mais apropriada.

Para Ingold (2000), a paisagem não é composta por objetos e componentes autocontidos que interagem uns com os outros por algum tipo de contato externo. Ao contrário, cada objeto ou componente “engloba em sua essência a totalidade de suas relações

com todos e cada um” (INGOLD, 2000, p. 191)¹⁰. A paisagem também não implica em segmentação espacial, em que uma parte poderia simplesmente ser recortada. Neste caso, olhar e entender a paisagem implica em se atentar para os nexos dentro dela. Nem mesmo as características de uma paisagem, como rios e cercas, poderiam ser tomadas como fronteiras. A única possibilidade, reconhecida por Ingold (2000), que poderia funcionar como indicadora de um limite são as atividades das pessoas ou animais – entre outros agentes – por quem a paisagem é reconhecida, constituída e experimentada enquanto tal. Portanto, a paisagem é ela mesma “o mundo como ele é conhecido por aqueles que o habitam, que habitam seus lugares e os caminhos que os conectam” (INGOLD, 2000, p.193)¹¹. Refletir junto com Ingold (2000), enquanto realizava a pesquisa etnográfica na *beira do rio*, me apresentou outras possibilidades de pensar as comunidades quilombolas e suas territorialidades, deslocando o olhar para a paisagem, isto é, esse conjunto de processos que acontecem ao longo do tempo e que envolvem a ação ressonante entre os diversos seres, animados e inanimados, nos seus encontros.

Por outro lado, entendo o território a partir daquilo que foi elaborado por Godoi (2014), como um esforço de um grupo para gerir e controlar uma determinada área. Por essa razão, é impossível negar a importância do território para os quilombolas ribeirinhos, pois é o que torna viável a gestão e o controle dos seus lugares de vida diante das tentativas constantes de outros agentes de expulsá-los da terra. Mas, se pensarmos, por exemplo, que as relações de parentesco são um componente dessas territorialidades, no caso da *beira do rio* elas são extensas demais para que fosse possível definir, a partir delas, os limites destes territórios quilombolas.¹² E, se pensarmos estas relações de parentesco como redes, seria interessante uma conexão com as reflexões elaboradas por Strathern (2014a), que discute criticamente a noção latourniana de redes. Após apresentar alguns exemplos etnográficos em sua discussão, a autora conclui que a “posse”, e “seu efeito duplo, como questão simultaneamente de pertencimento e de propriedade” (STRATHERN, 2014a, p. 319), é a responsável pelo corte da rede. Se seguirmos a argumentação de Strathern (2014a), é

¹⁰ Para poupar o leitor de um texto carregado, opto aqui por manter, no corpo do texto, a tradução, feita por mim, das citações de obras em inglês. Em nota, o leitor poderá ler o trecho citado na língua original. Neste caso, responsabilizo-me integralmente pelos possíveis equívocos de tradução. Para este trecho citado, conforme Ingold (2000, p. 191), “enfolds within its essence the totality of its relations with each and every other”.

¹¹ “The landscape is the world as it is known to those who dwell therein, who inhabit its places and journey along the paths connecting them” (INGOLD, 2000, p.193).

¹² Ao falar de territorialidade, tomo como ponto de partida as elaborações de Gallois (2004), que afirma que todo grupo possui um senso de territorialidade, e de Godoi (2014), para quem territorialidade “é plural, uma vez que se reporta (...) a processos de construção de territórios” (GODOI, 2014, p. 9).

compreensível que haja um esforço dos quilombolas para deter a “posse”, mesmo que isso signifique cortar ou deixar para fora outros componentes, *viventes* e relações. Porém, para Strathern (2014a, p. 319), é “o estabelecimento de uma condição de proprietário” que “garante que elas sejam cortadas do tamanho certo” ou, pelo menos, de maneira mais conveniente possível. É isso que fazem os quilombolas quando, mesmo falando de suas extensas relações com diferentes lugares e *viventes*, *lutam* pelo reconhecimento e titulação dos seus territórios.

A mesma reflexão vale para mim, enquanto autora do texto. As noções de “corte” e “posse” também foram usadas metodologicamente para constituir ou recortar um campo a ser apresentado e discutido, que, neste caso, é a paisagem da *beira do rio*. Contudo, espero, a partir da noção de paisagem, ampliar concepções estreitas sobre o que é um território, fazendo emergir as relações entre pessoas, plantas, *bichos*, *lagoas*, *vazantes* com os quais os quilombolas ribeirinhos *convivem*. Como argumenta Tsing (2019, p. 17), a paisagem é uma ferramenta analítica para observar os “padrões de atividade humana e não humana”, pois ela é um arquivo destas atividades do passado.

Portanto, para que seja possível uma descrição sobre a paisagem da *beira do rio* e das relações entre as vidas que acontecem ali, a tese está estruturada em duas partes, sendo elas: a **Parte I – A Beira do Rio**; e **Parte II – Convivência entre viventes**.

Partindo das reflexões dos dois autores, Ingold (2000) e Tsing (2019), busquei elaborar a **Parte I** desta tese, que tem por objetivo apresentar a paisagem da *beira do rio*, dando atenção principalmente ao seu aspecto estórico, mas sem deixar de descrever sua formação “geográfica”, que é produzida, como explicam os quilombolas ribeirinhos, pela agência do rio. Neste cenário de conexões existentes na *beira do rio*, a serem apresentados na primeira parte da tese, o rio é o ator principal, responsável pela produção de *estóricas*, de relações e da própria terra. Esta primeira parte da tese, portanto, se constitui por três capítulos, nos quais procuro apresentar a centralidade que o rio tem na vida daqueles que habitam suas margens. Longe de ser pensado apenas como algo inerte, o rio é vivo, tem sua agência própria e também é palco para uma diversidade de práticas e estórias.

No **Capítulo 1**, intitulado “Rio e Movimento”, busco apresentar o *povo da beira do rio*, principalmente no que se refere aos aspectos de movimento através dos quais se constituem suas vidas. Como procuro mostrar, o movimento é algo inerente à vida na *beira do rio*, pois, assim como as águas do rio, as pessoas estão sempre se movimentando, *acolhendo* aqueles que chegam, se casando ou *casando fora* quando o momento propicia

tais escolhas. A proposta neste capítulo é, portanto, apresentar as pessoas e como elas se movimentam para ou ao longo do rio, onde estabelecem seus *modos* de relação específicos. Se trata de uma primeira abordagem sobre as pessoas, mas também sobre o rio e como, nesse encontro, eles produzem, juntos, um *modo* ou *sistema* de ser e de se relacionar.

Mas se as pessoas se movimentam, elas não são as únicas, pois as águas do rio também se movimentam. O rio, como veremos, não cria apenas condições para a constituição de um *sistema*, ele cria as condições para a própria vida dos quilombolas e dos outros *viventes*. Por essa razão, no **Capítulo 2**, veremos como o rio, com toda sua *força*, *corre, vai, vem, passa, escoia, caminha, roda, sobe, desce, joga, banha, lava e toma conta* de vários lugares, criando terras e também propiciando a renovação das mesmas, além de produzirem efeitos na vida dos quilombolas ribeirinhos e dos outros *viventes*, na medida em que estes, nos períodos de grandes *enchentes*, precisam se movimentar para os *altos* para se protegerem, levando consigo suas *criações*. Através das descrições sobre as relações entre terra e água, sobre a formação das *áreas* e sobre a *força* do rio, busco mostrar como o rio é, se não ele próprio um *vivente*, um dos grandes responsáveis pela produção do mundo *vivente* da *beira do rio* a partir de seus encontros com outras águas, com a terra, com as pessoas, com os animais e com as plantas. Um mundo que atualmente se encontra em ameaça devido às mudanças no rio, que vem perdendo sua *força* nas últimas décadas.

Tendo discutido sobre a importância do rio tanto para a constituição da paisagem quanto para a constituição do *sistema*, da vida do *povo* e dos *viventes*, procurei, no **Capítulo 3**, descrever os aspectos históricos da constituição desta paisagem. Nesta última seção, portanto, busco realizar uma descrição da paisagem tendo como referência a categoria *tempo de primeiro*, que é o tempo *alcançado* pelas pessoas do lugar e do qual elas partem para descrever suas relações *estóricas* com a *beira do rio*. A partir destas descrições, procuro descrever como, *estoricamente*, diferentes pessoas e famílias que viviam *espalhadas* pelos lugares, antes identificados por uma *lagoa*, por uma *vazante*, por uma *vargem* ou por um *pé de árvore*, passaram a viver em lugares próximos e a se constituir enquanto comunidades.

Após realizar estas incursões espaciais e temporais pela paisagem da *beira do rio*, interessa na **Parte II** descrever como este mundo *vivente* da *beira do rio* se desenrola cotidianamente a partir das interações e relações entre pessoas e entre estas e os outros *viventes*, sendo *viventes* um termo nativo que diz sobre aqueles seres com capacidades sensíveis, que inclui tanto humanos como não humanos. Para tanto, cada capítulo é dedicado à uma destas interações multiespecíficas, onde procuro me atentar para as convivialidades

cotidianas entre os diferentes seres. Se na primeira parte vimos, principalmente, a agência do rio e dos quilombolas na constituição da paisagem, nesta segunda parte procuro trazer mais intensamente a agência dos outros *viventes*, sendo estes as plantas, os astros celestes, os *bichos* e o *compadre*. Nesta segunda parte também busco descrever a forma como meus interlocutores tem percebido as mudanças do *tempo* e como as *ajudas* multiespécie são importantes para resistir à estas mudanças.

No **Capítulo 4** o foco recai sobre a relação entre pessoas e a moralidade presente nestas relações, que é expressa através das *acolhidas* e *ajudas* recíprocas que resultam na *união* do *povo*. Para tanto, serão abordados o *sistema* de moradia e a circulação das pessoas pelas casas e “quintais”, o *sistema de direitos* comuns de uso da terra e do rio, bem como as festas, a organização política e a circulação de crianças que são algumas das responsáveis pela constituição das relações de parentesco na *beira do rio*.

O **Capítulo 5** é dedicado especificamente à descrição da *convivência* quilombola com as plantas. Para tanto, procurarei apresentar a importância delas desde o seu aspecto produtivo até a sua dimensão afetiva. O ponto é mostrar que, apesar de sua importância para a economia quilombola, os afetos por estes seres vegetais também estão presentes na *labuta* cotidiana com as roças, quintais e *canteiros*. Para os quilombolas ribeirinhos, lidar com as plantas envolve um engajamento constante e observações atentas aos seus comportamentos e preferências. Neste capítulo, também discutirei o papel nutritivo das plantas, que, além de serem alimento, são ainda utilizadas como *remédio*. Com isso, procuro defender que as plantas fazem parte do conjunto de práticas e relações responsáveis por *criar* pessoas *fortes*, saudáveis e seguras, pois elas tanto são receptoras das *forças* emanadas pela lua quanto *ajudam* na proteção dos corpos e espíritos das pessoas contra os males existentes entre o céu e a terra. Não bastasse isso, as plantas são registros materiais da relação ancestral dos quilombolas ribeirinhos com o território, pois ancoram as memórias dos meus interlocutores sobre seus parentes antigos e sobre o *tempo de primeiro*.

Os animais, *bichos* e *criações*, outros *viventes* com os quais os quilombolas se relacionam, serão tema do **Capítulo 6**. Por meio da atenção a estes seres, proponho-me, neste capítulo, a conectá-los com os outros temas apresentados ao longo da tese. Assim, a atenção se voltará para a *convivência* com os *bichos*, para a movimentação deles ao longo da *beira do rio* e para a ideia de criação. Neste sentido, a primeira parte se dedicará a uma descrição mais geral dos animais com os quais os quilombolas ribeirinhos se relacionam. A segunda focalizará especificamente nas relações e nos *sistemas* de criação do gado,

descrevendo como sua chegada nas margens do rio transformou a paisagem e também mostrando a singularidade do *modo* quilombola de criar o animal *na mão*. Uma última seção ainda será dedicada ao *compadre d'água* que, mesmo não sendo um animal, é outro ser que vive nas águas do rio São Francisco, povoa a cosmologia da *beira do rio* e com o qual os quilombolas ribeirinhos estabelecem relações.

Por fim, no **Capítulo 7**, discutirei as percepções quilombolas sobre a mudança do *tempo*, isto é, a mudança de um *tempo* de *fartura* para um *tempo* marcado pela alteração climática. Neste novo tempo, os moradores percebem e narram a falta de chuvas, das *invernadas* e do frio, bem como anunciam a morte de *pés centenários*, os mesmos *pés* que são a prova material de suas relações *estóricas* com a *beira do rio*. Apesar destas percepções sobre as mudanças do *tempo*, busco descrever como os quilombolas ribeirinhos continuam *lutando*, através das *ajudas* mútuas com os outros *viventes*, para manterem vivas as *matas* existentes, para reflorestarem a paisagem e para, assim, poderem *rir* junto com os *paus*.

Através destes sete capítulos, espero conduzir o leitor para a *beira do rio*, paisagem onde moradores de Sangradouro Grande, Croatá, Gameleira e Várzea da Cruz compartilham suas vidas com o rio, com as plantas, com os astros, com os *bichos*, com o gado e com o *compadre*. O que se dá através de suas atividades cotidianas de cultivo de seus *canteiros* e roças nos *capões*, *vargens* e *vazantes*, através de suas idas constantes ao rio para observá-lo ou para a realização da pesca, através de sua constante *mexida* com os animais, bem como através de suas movimentações para os *altos* para a *cata* de *paus* e frutos. Com isso, espero mostrar o que as relações multiespécies podem dizer sobre os modos de vida do *povo* quilombola da *beira do rio*, fugindo de uma visão que essencializa a constituição de um *povo* apenas por suas relações entre humanos, excluindo, de antemão, possíveis definições da vida social que podem extrapolar os limites da humanidade como coextensiva à socialidade.

PARTE I
A BEIRA DO RIO

Capítulo 1

RIO E MOVIMENTO

1.1. “Conversando com o rio”

Eu gosto de conversar com o rio. Tem hora que eu estou no rio sozinha lavando roupa e eu estou conversando. As meninas chegam “mãe, a senhora está conversando com quem?”. E eu: “com o rio!”. “Mãe, a senhora está ficando louca?”. Eu falei “não, uá”. Eu acho que ele tem ouvido sim, porque minha tia conta um caso ... ela trabalhava numa *firma* e ela só tinha tempo de lavar roupa dia de sábado. Não! No domingo, só no domingo. Aí ela disse que ia para lá, mas no domingo tinha que lavar roupa. Nem que fosse num feriado, mas no domingo ela tinha que lavar roupa. Quando ela chega na *beira do rio*, que coloca a bacia, que tá lavando roupa, ela escutou atrás dela falando assim: “ô *sofrimento*”. Dentro d’água né, “ô *sofrimento*”. Ela olhou para um lado, olhou para outro, não viu ninguém, pegou essa bacia e se mandou. Falou: “nunca mais eu lavo roupa no domingo”. “Nem que eu lavo a noite na segunda, mas no domingo eu não lavo”. Né? Então o rio viu o *sofrimento* dela. Essa voz saiu de onde? De dentro do rio. Não tinha ninguém ali. (...) Mas a gente tem de conversar com o rio. “*Moço*, ó, você não faz isso não, tem dó dos seus *agregados*”, que nós somos *agregados* dele. No dia que ele falar assim “eu quero a minha terra”, não tem jeito (Conceição, Itacarambi-MG, Documentário *Conversando com o Rio*).

O trecho citado acima é a narrativa de uma das “pescadeiras” do rio São Francisco, entrevistada durante a gravação do documentário “Conversando com o Rio”, uma realização da Comissão Regional de Povos e Comunidades Tradicionais, Comissão Pastoral da Terra (CPT) do Vale do São Francisco e do Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas (CAA-NM).¹³ Em sua fala, Conceição demonstra sua intimidade com o rio, mas também destaca que ele é uma *força* poderosa, com a qual é preciso ter muito cuidado e respeito. Sua estratégia, portanto, é conversar com ele. Isto também aparece em outro vídeo, quando uma vazanteira, Ana, explica o que significa conversar com o rio.¹⁴ Para ela, é quando se anda de

¹³ Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=q2R8Tg9qS0Y>. Acesso em 11 de fevereiro de 2021.

¹⁴ O vídeo em questão foi produzido pela Articulação Rosalino de Povos e Comunidades Tradicionais e o CAA-NM, em parceria com @filmesdecanao e apoio do Instituto Pequi do Cerrado. Sua produção e divulgação por meio do Youtube teve como intuito abrir uma chamada para a campanha “Solar do Sertão: Museu Vivo dos Povos Tradicionais de Minas Gerais”. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=-bBnPdFo1Ho>. Acesso em 11 de fevereiro de 2021.

barco, se joga uma tarrafa¹⁵, se vê a natureza e se coloca uma rede. Segundo Ana, todas essas práticas são formas de conversar com o rio.

Em uma conversa com um morador de de Croatá, ele me contou que nasceu dentro do rio, pois sua mãe, quando em trabalho de parto, precisou atravessar o São Francisco para chegar até a parteira que vivia em uma *ilha*. Nesse percurso, antes que os pais alcançassem a margem onde vivia a parteira, no balanço das águas que golpeavam levemente o barco, a mãe do meu interlocutor deu à luz o bebê, João Lucas.

O que busco destacar nestas estórias, tanto aquela narrada por Conceição quanto esta contada a mim por João Lucas, é a centralidade do rio na vida daqueles que habitam suas margens e *ilhas*. Ao destacar estas narrativas, o intuito é abrir um chamado para os temas que estarão presentes nesta primeira parte da tese, que pretende discutir, principalmente, como a vida quilombola se constitui a partir das relações dos habitantes no e com o rio. Neste primeiro capítulo, no entanto, a proposta é apresentar as pessoas tal como elas se movimentam e estabelecem relações na margem do rio, constituindo, como veremos, o *povo da beira do rio*. Trata-se, portanto, de uma primeira abordagem do rio, precisamente sobre como ele permite a criação de um *sistema* de ser e de se relacionar.

Estas primeiras discussões nos darão uma base para a compreensão do rio enquanto um *vivente*, com o qual os quilombolas e os outros seres estabelecem diversos engajamentos. Como argumenta Harris (2017, p. 49), “os rios não apenas proveem comida e água; o fato de viver ao longo dos rios, e com eles, dá forma a vida e provoca a imaginação de ambos, residentes e visitantes”. Ainda que esteja se referindo às águas amazônicas, e dadas as incomparáveis singularidades de cada uma das regiões, a amazônica e a sanfranciscana, alguns aspectos apresentados pelo autor parecem semelhantes ao contexto desta pesquisa. Estes se referem aos movimentos destes rios (*cheias e vazantes*), seus efeitos na paisagem, a combinação de uma série de atividades econômicas e produtivas por aqueles que vivem em suas margens, e a movimentação de pessoas através dos rios. Além disso, apropriando-se do conceito de “taskscape” de Ingold (2000), Harris (2016) considera que os ribeirinhos produzem um estoque de conhecimentos e habilidades práticas relacionadas ao rio, que é

¹⁵ A tarrafa é um instrumento de pesca, um tipo de rede “em forma círculo ou de capuz, com uma malha dobrada na extremidade onde são colocados chumbos que provocam o fechamento da rede quando ela é jogada nas áreas do rio onde costumemente estão presentes cardumes de peixe menores ou peixes grandes com o hábito de *ficar em locas* (buracos entre pedras). No meio da circunferência sai uma corda pela qual o pescador puxa a tarrafa após o lance, fazendo com que esta se feche e capture os peixes que estiverem sob seu alvo” (ARAÚJO et al, 2019, p. 96).

considerado, por aqueles que vivem próximos a eles, como um organismo vivo. Para o autor, o rio “contém vida tanto quanto a torna possível” (HARRIS, 2016, p. 163, tradução minha).¹⁶

No conjunto de uma série de pesquisas que vêm refletindo sobre as relações entre populações humanas e não humanas com as águas e os rios (CHIBNIK, 1994; HARRIS, 1998, 2005, 2016; KAPLAN, 2007; TEIXEIRA e QUINTANELA, 2011; STRANG, 2015; HASTRUP e HASTRUP, 2017; KRAUSE, 2016, 2019; BALLESTERO, 2019a, 2019b), autores como Krause e Strang (2016) nos convidam a pensar as relações através da água, uma vez que estes “relacionamentos aquosos” desafiam certas suposições sobre natureza e recursos, ajudando a promover uma compreensão dos aspectos humanos e não humanos de sua produção, isto é: ao invés de pensar as águas e rios como “algo produzido por meios das relações sociais e imbuídos de significados por meio de esquemas culturais”, é necessário compreender a água “como um co-constituente gerador e agentivo de relações e significados na sociedade” (KRAUSE e STRANG, 2016, p. 633, tradução minha)¹⁷.

A proposta de pensar a importância dos rios, a partir de seus papéis geradores e agentivos de relações e significados, encontra ressonâncias no material etnográfico coletado em várias pesquisas nas *ilhas*, margens, *beiradas* e *barrancos* do São Francisco. Tais reflexões estão presentes nos trabalhos de Luz de Oliveira (2013a) e Nóbrega (2017), por exemplo. A primeira autora afirma que as *ilhas* do rio São Francisco, também chamadas de “terras crescentes”, *nascem, se criam, se juntam* umas às outras, se ligam a *terra firme* ou vão embora devido aos movimentos do rio, que é percebido com algo vivo e dotado de intencionalidade (LUZ DE OLIVEIRA, 2013a, p. 1-5, grifos da autora). Por seu turno, a partir de sua etnografia em uma *ilha* no submédio São Francisco, o argumento de Nóbrega (2017) segue na mesma direção, posto que o povo da ilha do Manssangano (PE) apreende, caminha e vive em um lugar de constante transformação, onde a força da correnteza tanto circunscreve quanto constitui o território. A autora compreende que “água e terra estão intimamente interligadas: compõem-se, arrastam-se, contêm-se” (NOBREGA, 2017, p. 119).

Esta vida marcada pela constante interação com o rio, seus fluxos e *forças*, pode ser circunscrita a partir da categoria *beira do rio*. A importância desta categoria nativa se tornou evidente durante uma conversa com Amelinha, moradora de Sangradouro Grande e

¹⁶ “It contains life as much as it makes it possible” (HARRIS, 2016, p. 163).

¹⁷ Para cada um dos trechos citados, respectivamente: “watery relationships”; “something produced through social relationships and imbued with meaning through cultural schemes”; “as a generative and agentive *co-constituent* of relationships and meanings in society” (KRAUSE e STRANG, 2016, p. 633).

pertencente à família conhecida como Barba Dura, em que ela disse que havia sido “*nascida e criada*” no lugar. Além disso, forneceu a explicação que me permitiu ampliar o olhar para além dos limites territoriais que constituem cada uma das comunidades onde a pesquisa foi desenvolvida. A partir de sua explicação, pude entender um dos aspectos que conectam e separam, de distintas formas, a vida das pessoas que vivem nas margens do rio. Sob a sombra dos *pés de manga do terreno* dos Barba Dura, onde também funciona um bar, conversávamos sobre a movimentação das pessoas para as *áreas de retiro* durante os períodos de *cheia* do rio. Neste momento Amelinha me disse: “porque aqui é *beira do rio*. É igual meu irmão fala: ‘você está onde?’, ‘Estou na *beira do rio*’. Porque lá, para eles, é fora, já é fora da *beira do rio*. Aqui é rio, lá é fora”. Não era a primeira vez que eu ouvia relatos sobre estes movimentos, mas foi neste momento que passei a entender a categoria *beira do rio* como aquela que articula diversos aspectos da vida dos meus interlocutores, os quais já vinha conseguindo observar e ouvir em campo.

Muitos foram os momentos em que pude ouvir a expressão *beira do rio*. Aqui ela aparece com duas conotações, uma para se referir ao *barranco* ou *praia* do rio especificamente, e outra, para tratar de um lugar mais amplo, onde os habitantes desenvolvem suas atividades diárias, produzem conhecimentos e relações, sejam as de *amizade*, parentesco ou aquelas estabelecidas com os outros *viventes*. Além disso, destacam suas relações estóricas com os lugares que configuram a *beira do rio*. Algumas vezes, os dois sentidos do termo se misturam, tornando árdua a tarefa de distingui-los. No entanto, é no conjunto destas diferentes alusões à *beira do rio* que esta primeira parte da tese pretende se desenvolver.

Ao dizer que “aqui é rio, lá é fora”, me parece, Amelinha não se refere apenas aos lugares por onde a “*água anda*” ou já “*andou*”, isto é, as planícies inundáveis do rio, mas vai ao encontro também de outras reflexões dos quilombolas sobre a vida ribeirinha. Nos tempos antigos, é possível dizer, viver na *beira do rio* também marcava posições em relação às pessoas que habitavam os interiores do “sertão”. Esta é uma distinção que aparece tanto na bibliografia quanto nas formulações quilombolas. Segundo Ribeiro et al. (2010, p. 317), “isso aparece, por exemplo, nos relatos dos viajantes que do começo do século XIX até fins do século XX descreveram a região observando as belezas das paisagens, a receptividade sanfranciscana e a forma muito particular como a sociedade utilizava os recursos”. Com isso, eram levados a afirmar a existência de uma “cultura sanfranciscana”. O autor continua

dizendo que há marcadamente uma diferença no tratamento dado às “*barrancas*” e aos “gerais”.

O rio é descrito ao sabor do movimento das *enchentes* e *vazantes*, é vivo, dinâmico, marcado em parte pela abundância da fauna e pelos costumes dos *barranqueiros*; estes quase sempre são considerados indolentes e fatalistas. Histórias dos *gerais* são mais raras; poucos viajantes desafiaram suas distâncias, que eram trilhadas com grandes tormentos: mosquitos, calor, falta de água fora das veredas e o desconforto da viagem, que era só remediado, finalmente, na *barranca* do rio (RIBEIRO et al, 2010, p. 318, grifos adicionados).

Além dos relatos daqueles que viajaram pelo vale do São Francisco entre os séculos XIX e XX, especialmente pelas *barrancas* do grande rio, outros autores, como Pierson (1972a, 1972b) e Neves (1991), apresentaram interessantes relatos etnográficos sobre esta paisagem. Logo após citar Richard Burton (1977), que afirma que os habitantes do São Francisco são seres anfíbios, por suas relações com a água e por ser a canoa o “cavalo” do povo ribeirinho, Neves (1991) ressalta o teor significativo desta afirmação. Para este antropólogo, que viajou pelo São Francisco para realizar sua pesquisa sobre uma categoria de trabalhadores das barcas, conhecidos como remeiros, a analogia de Burton (1977) é pertinente porque coloca em comparação duas categorias importantes no vale do São Francisco: de uma lado os ribeirinhos, que utilizam a canoa como instrumento de trabalho e meio de transporte e, de outro, os vaqueiros, responsáveis por uma das principais atividades econômicas na região, a criação de gado, que tem o cavalo como principal recurso para a realização de suas atividades. Em suas palavras:

Essa comparação é relevante, entre outros motivos, porque lembra a vocação singular do homem são-franciscano: a pecuária extensiva, na qual o cavalo, como animal de montaria, cumpria função importante no amanho do gado. Assim, ao comparar o cavalo à canoa, (...) enfatiza toda a relevância deste instrumento de trabalho para pescadores e camponeses (sobretudo para plantadores de *vazante*). Mas, por outro lado, vale pensar também sua importância para toda a população ribeirinha como meio de transporte a pequenas distâncias (NEVES, 1991, p. 103, grifos adicionados).

Tanto Ribeiro et al. (2010) quanto Neves (1991) destacam as diferenças, não apenas nos aspectos físicos da paisagem, mas também entre as populações que viviam nas “*Barrancas*” e nos “*Gerais*”. Estas diferenças não são percebidas só pelos viajantes e pesquisadores, mas são também marcadas pelos próprios habitantes das margens do rio. Seu

Saulo, pescador e vazanteiro morador da comunidade de Croatá, me explicou que “*catrumano*” é o termo comumente utilizado para se referir ao “*povo dos gerais*”, enquanto, em suas palavras: “nós, da *beira do rio, barranqueiro*”. Geograficamente falando, conforme o vazanteiro, os *catrumanos* ficam “para o lado de Montes Claros, do outro lado do rio pra lá, da serra para lá”. Algo semelhante é exposto por Neves (1991) a respeito da população camponesa do vale do São Francisco, que recebia denominações específicas em algumas microrregiões do Médio São Francisco, sendo algumas vezes denominados enquanto “roceiros” ou “capiais” e, outras vezes, como *catrumanos*. Os *catrumanos* também eram conhecidos como *geraizeiros* ou *geralistas*, pois viviam – e ainda vivem – nas regiões conhecidas como “*Gerais*”. Na definição de Pierson (1972a),

Os Gerais, ou como são às vezes chamados, os Campos Gerais, cobrem uma área calculada em 14.520 quilômetros quadrados ao longo da fronteira da Bahia e Minas Gerais com Goiás, e da Bahia com o Piauí. A situação geral da terra é de uma planície bastante plana, que se eleva gradualmente, contudo, na direção de Goiás, ao oeste, e do Piauí, ao norte. O solo geralmente arenoso e frouxo é esparsamente coberto por tufo de fina e dura grama cinzento-esverdeada e por algumas árvores retorcidas, cujo tamanho diminui à medida em que o viajante sobe o suave aclive em direção à divisa ocidental, caindo seus topos gradualmente abaixo da cabeça de um homem a cavalo até que, finalmente, ele é cercado apenas por relva, onde fácil se torna perder o caminho. (...) Os relativamente poucos habitantes dos Gerais (...) atualmente, (...) muito espalhados, cuidam de pequenas roças ao longo dos cursos de água, onde maiores vantagens podem ser tiradas dos recursos do habitat, abatem a caça que porventura ainda exista, colhem mel e frutas silvestres e usam o buriti na construção de abrigos, como alimentos, e na fabricação de utensílios e chapéus (PIERSON, 1972a, p. 76-77).

O que Neves (1991) fala sobre estas denominações guarda relações com o que me explicou Seu Saulo, de que elas carregam um sentido claramente pejorativo, cuja origem está fundada na localização específica dos *barranqueiros*, que viviam próximos aos centros urbanos, ao contrário dos *geraizeiros*, que viviam mais isolados. Ainda nas palavras de Pierson (1972a), em suas viagens pelo vale ouvira dizer que, nos *Gerais*, “somente uma única habitação era encontrada no local, uma pequena choça ocasionalmente ocupada por um velho, meio índio, meio português”. E nas suas investidas de adentrar nos, até então, temidos *Gerais*, fora questionado por moradores locais se “não temia fazê-lo com tão poucos auxiliares”.

Ao me referir às cidades ribeirinhas enquanto centros urbanos, tomo como base os dados históricos sobre o processo de constituição destes municípios. Em Januária, por

Diante de tal prosperidade, “comunidades foram se adensando e se espalhando por suas barrancas e ilhas, e mais além, nas cabeceiras dos rios que afluem para o São Francisco e para as terras férteis de suas veredas e alto *Gerais*” (CORREIA, 2013, p. 56, grifos da autora). A própria tese sustentada por Neves (1991), do rio São Francisco como um integrador nacional a partir da circulação intensa de pessoas e mercadorias, se fundamenta na antítese da ideia do vale do São Francisco enquanto uma região isolada. Tal dinâmica só teve a sua queda com a construção da ferrovia em 1926 e das rodovias na década de 1970. Ainda conforme Correia (2013, p. 58), “os principais centros comerciais ribeirinhos ao longo do Médio São Francisco”, em resultado destas “alterações no sistema de circulação de bens e produtos”, “entraram em franca decadência”.

Assim, tomando como base esta distinção das cidades situadas ao longo da calha do rio antes da construção das ferrovias e rodovias, principalmente aquelas onde também funcionavam portos, a referência aos *catrumanos* por parte daqueles que viviam nelas, ou próximos a elas, carregava um sentido pejorativo. Para Neves (1991), estas expressões eram sinônimo de tolo e bobo. Tanto que, mesmo com a existência da expressão, Seu Saulo, aos risos, me disse: “não pode falar, não, porque fala *catrumano* quando o outro é meio assim, *besta*. Se falar ‘você é *catrumano*’, rapaz, ia dar é briga, chamando a pessoa de *besta*”. O jeito de vestir, de falar e de caminhar era o que permitia a identificação dos *catrumanos*. De um modo geral, eram mais pobres e usavam “roupas xadrez ou vestes velhas de polícia”, me contou Peba, pescador de Sangradouro Grande.

Nos trabalhos atuais sobre estas categorias, Benites (2010), em sua pesquisa com os moradores do distrito de Ribanceira, em São Romão (MG), observa que o termo *barranqueiro* é empregado “em um sentido estrito para identificar aqueles que nasceram, se criaram ou residem às margens do rio São Francisco” (BENITES, 2010, p. 76) ou, mais especificamente, aqueles que têm suas condições de vida associadas ao rio. Sobre os *catrumanos* quase nada foi encontrado, apenas sobre os *geraizeiros* e *geralistas* (ver DAYRELL, 1998; NOGUEIRA, 2009; RIBEIRO, 2010; ANDRIOLLI, 2011; BRITO, 2013; FAGUNDES, 2019; entre outros trabalhos de menos fôlego). Se seguirmos as explicações dos *barranqueiros*, é compreensível que o termo *catrumano* não apareça nas etnografias sobre os *Gerais*, pois era um termo pejorativo, usado somente entre os *barranqueiros*.¹⁸ Embora exista uma inclinação para pensar estas categorias de *barranqueiro*

¹⁸ Por outra perspectiva, o texto de Costa (2005) faz uma reflexão sobre o Movimento Catrumano, um projeto de articulação política regional que envolveu o reitor da UNIMONTES, o prefeito da cidade de Montes Claros

e seus referenciais opostos enquanto categorias étnicas, este não é o meu intuito nesta tese. No entanto, vale a pena realizar o breve comentário de que a etnização destes coletivos, embora possa ocorrer em alguns casos de forma inadvertida, em outros, está relacionada à organização política daqueles que se autorreconhecem a partir destas categorias. Nesta última situação, por exemplo, estão os Geraizeiros, uma população que se autodefine enquanto tradicional e que vem reivindicando seus direitos territoriais como forma de reagir e denunciar o monocultivo de eucalipto em seus territórios (NOGUEIRA, 2009).¹⁹

Em uma conversa com Seu Nô, que vive em Croatá, ele contou sobre outra denominação além dos *catrumanos*. Conforme me disse, veio de um lugar perto de Palmeirinha, que é uma comunidade quilombola situada na margem direita do rio São Francisco, no município de Pedras de Maria da Cruz. A origem de Seu Nô é um lugar localizado no *pé da serra* e, neste caso, segundo ele, quem nasce no *pé da serra* é considerado como *mocó*. Em suas palavras: “quem mora nas *lapas* do *pé da serra* é *mocó*, enquanto quem mora na serra é *geraizeiro*”.²⁰

De todo modo, ao trazer estas diferenciações e denominações, o meu interesse é apenas de aproximar o leitor ao universo da *beira do rio*, pois tenho considerado que é uma diversidade de práticas e de histórias que fazem possível a tessitura deste universo. Nesse sentido, as reflexões de Harris (2016) contribuem para a forma como venho discutindo a *beira do rio*, pois o autor chama a atenção tanto para os aspectos históricos de constituição

e até instituições como a Associação dos Municípios da Área Mineira da Sudene (AMAMS). A articulação tem como objetivo criar estratégias para a “construção de poder simbólico da Região Norte Mineira junto à Sociedade Mineira como um todo” (COSTA, 2005, p. 29), partindo do entendimento de que a região Norte do Estado (os *Gerais*) acaba sendo subjugada, politicamente, historicamente e culturalmente frente às Minas (região aurífera). Tal subjugação também é objeto das reflexões de Costa (2003) em sua tese de doutorado. Segundo portal de notícias “O Tempo”, o Movimento Catrumano foi vitorioso quando, em 2011, foi definido o Dia dos Gerais, a ser comemorado em 8 de dezembro. Disponível em: <https://www.otempo.com.br/opiniao/gilda-de-castro/movimento-catrumano-e-a-criacao-do-dia-dos-gerais-1.997521#:~:text=Denominaram%20essa%20iniciativa%20de%20Movimento,com%20a%20sociedade%20dos%20gerais>. Acesso em 19 de fevereiro de 2021.

¹⁹ Ao que parece, conforme as discussões de Nogueira (2009), a noção disseminada dos *Gerais* enquanto vazio demográfico e, conseqüentemente, “vazio econômico”, contribuíram para o avanço das “frentes modernizadoras” para a integração da região no “avanço econômico do país”. Por suas especificidades topográficas, e também pela disponibilidade de mão de obra barata, os *Gerais* se tornaram uma das áreas privilegiadas para os plantios de eucalipto. Um dos efeitos das monoculturas de eucalipto nos *Gerais*, como discute Dayrell (2019), é o secamento das nascentes dos riachos, rios e outros cursos d’água que fazem parte da bacia do São Francisco. Para lutarem e resistirem à estas “frentes modernizadoras”, não apenas geraizeiros, mas também vazanteiros, veredeiros, catingueiros, apanhadoras de flores sempre-vivas, quilombolas e indígenas se organizaram regionalmente na Articulação Rosalino Gomes de Povos e Comunidades Tradicionais. Mais sobre esta articulação pode ser encontrada em Dayrell (2019).

²⁰ Mocó também é o nome atribuído a um roedor que vive nas áreas de caatinga do Nordeste do país e do Norte de Minas Gerais. Não obtive nenhuma explicação sobre a associação entre os nomes, mas é possível sugerir que isso ocorra devido ao modo de vida do animal, que habita regiões rochosas e gosta de permanecer nas fendas e rachaduras destas rochas.

das paisagens ribeirinhas quanto para as formas como as relações dominantes afetam os conhecimentos, habilidades e práticas no e com o rio. Este aspecto histórico também é considerado pelos meus interlocutores quando eles falam da *estórica*, categoria que expressa uma certa noção de história, que inclui não apenas os humanos e seus feitos, mas também a trajetória dos próprios lugares e dos outros *viventes* que neles habitam. Portanto, é o engajamento entre *viventes* e lugares que produzem *estóricas*. Neste caso, os quilombolas são apenas partes do conjunto de seres e agentes, animados e inanimados, que produzem *estórica*. Sendo assim, é interessante compreender como os processos mais simples, comuns e cotidianos, *estoricamente* fizeram e continuamente fazem estas vidas da *beira do rio*.

Sem deixar de lado a relação entre *barranqueiros* e *catrumamos*, um outro aspecto que ainda podemos explorar é aquele que toca, especificamente, os modos de relação com o rio. Ainda que não possamos falar de *catrumano*, o contexto de sua enunciação é interessante, pois, para os quilombolas da *beira do rio*, o que marca a distinção entre os *barranqueiros* e os *catrumanos* é o trato: enquanto os *barranqueiros* eram mais receptivos, os *catrumanos* eram mais *sistemados*, pois cismavam com qualquer coisa. Esta ideia de “*sistema*” é discutida por Carneiro (2018) ao explorar a ideia de “*povo*”. Para a autora, que realizou sua pesquisa com “o povo dos buracos” (habitantes de Vão dos Buracos, município de Chapada Gaúcha-MG, nos “*Gerais*”), o que define um “*povo*” não é apenas a localização geográfica nem os laços consanguíneos, mas sim os afetos “criados como efeitos de um ‘*sistema do povo*’” (CARNEIRO, 2019, p. 59). Considerando as reflexões de Carneiro (2018), é possível supor que, ao acusarem os *catrumanos* – ou, como expressou Seu Saulo, “*o povo dos gerais*” – de *sistemados*, os quilombolas ribeirinhos estejam chamando atenção para essa diferença entre *sistemas*.

Outra diferença fundamental entre *barranqueiros* e *catrumamos* era a falta de habilidade dos segundos em lidar com a água. A este respeito, recordo um caso contado por Seu Saulo.

Moço, aí no *Gerais* tinha uns que chegavam na passagem do outro lado do rio para atravessar e grudava na beira da canoa que não soltava. Não soltava! E quando chegava do outro lado do rio, assim mesmo pra sair da canoa, ele caminhava seguro na beira da canoa. [Dizia:] “Solta *moço*, solta *moço*, você não vai cair não”. [O outro respondia:] “Se eu cair lá eu morro! Você é acostumado, mora lá na *beira da lagoa*, vocês são acostumados com rio, com água, nós não somos, nós pomos água no *Gerais* de nós é na cacimba” (Seu Saulo, Croatá, 2018).²¹

²¹ *Moça* e *moço*, como notou Benites (2010), “exprimem formas gentis de tratamento” nas *barrancas* do rio.

“Era desse jeito’, finalizou Seu Saulo, que, minutos depois, caiu na risada. Ele me explicou ainda que hoje não tem *catrumano* mais, porque “estão *sabidos* demais”, não podendo mais serem caracterizados enquanto tolos, bobos ou *bestas*.²² De qualquer forma, mesmo os ribeirinhos reconhecem os perigos do rio e compreendem o medo do “*povo dos gerais*” em relação à água. Dona Nilza, moradora da *Ilha da Mangueira*, garantiu que o medo deles tem fundamento, pois “o rio não tem árvore, não tem cabelo não”, isto é, nada em que a pessoa possa se agarrar. E a água, ela lembra: “*vixe*, quantas pessoas que já morreram ali afogados”. Neste dia, por exemplo, quando conheci Dona Nilza, ela estava cuidando do *terreno*, dos porcos e dos *canteiros* de Maria, que é moradora de Sangradouro Grande e estava viajando para São Paulo. Como seu *terreno* e *criações* precisavam de cuidados, pediu para que Nilza o fizesse durante sua ausência. A conversa com Nilza foi às pressas, isto porque ela estava voltando da *ilha* e precisaria ainda navegar até a cidade de Pedras de Maria da Cruz. Como a noite já começava a cair, era preciso partir logo, pois ela estava com sua neta. Enquanto cuidava da horta e dos porcos, ela me explicou que navegar a noite com a companhia de uma criança é muito perigoso, pois, caso a criança caísse na água, o escuro da noite impediria que seu resgate fosse feito com sucesso.

Em uma outra situação, quando conheci Seu Saulo, ele me perguntou de onde eu era. Ao respondê-lo dizendo que eu era de Pirapora, outro município ribeirinho do vale do São Francisco, ele me contou que, poucos anos atrás, havia conhecido a cidade e, claro, a porção do rio que *corre* por lá. Seu comentário a respeito foi de que as corredeiras dessa parte do rio eram muito esquisitas, feias, pois havia muitas pedras no meio do rio, algo muito diferente das águas que, como também observou o viajante Saint-Hilaire, “correm com extrema lentidão” (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 345) no trecho de Januária. Contou ainda que, durante a sua ida, alguém havia morrido por lá, pois caíra bêbado na água e fora arremessado nas pedras.

Além disso, chamo a atenção para o que disse Neves (1991), quando explicou que “a palavra moço (ou a expressão moço de barca) era amplamente utilizada” pelos trabalhadores das barcas que navegavam o rio São Francisco para se autoidentificarem. Hoje, os termos *moço* e *moça* ainda são amplamente utilizadas na região. Algumas vezes, mesmo para se dirigirem a mulheres, utilizam o *moço*, no masculino. Neste caso, a palavra tem um som algo parecido com “mouso”. O termo também é utilizado para se direcionar aos animais, como “quieta *moço*” ou “sai *moço*”, pedindo, respectivamente, para um cachorro parar de latir ou se afastar.

²² Não parece ser este o caso, mas, como veremos, o termo *sabido*, como argumenta Mourthé (2021, p. 59) pode ser utilizado em um sentido pejorativo, pois denota um certo “tipo de conduta, na qual o *sabidão* é alguém que lança mão de determinados conhecimentos e práticas em desvantagem de outros”.

Os perigos do rio também foram comentados por Seu Vicente, morador de Gameleira. Na ocasião, ele me disse que, antes de perder parte de sua *força* e volume, “o rio era *rei*, tanto era *rei* na largura, como na fundura. Era perigoso!” Seu Vicente também comentou que, embora não soubesse onde havia acontecido, viu na televisão uma reportagem sobre a morte de um ator de novela nas águas do rio São Francisco. “Ele não era nada da gente, mas a gente sente aquilo”, disse Seu Vicente.²³ Isto porque, tal acontecimento tem muito a ver com as histórias que lhes são familiares sobre o rio e com os conhecimentos que compartilhavam entre si a respeito dos lugares perigosos.

Os medos causados pelos perigos do rio são mencionados por aqueles com quem tive a oportunidade de conversar em campo, mas as *alegrias* de se viver junto ao rio também estão presentes nas histórias contadas pelos quilombolas, sejam das experiências vividas nas águas que *correm* próximas aos seus lugares de moradia, seja em outros locais onde as águas do São Francisco também *correm*. Em uma outra situação, ao mencionar sobre minha origem com Maria, também moradora de Croatá, ela disse que é muito bom pescar nas pedras, pois são lugares bons para armar a rede. Maria também compartilhou comigo muitas de suas histórias com o rio. Enquanto mulher, disse que antigamente:

não tinha uma mulher que não lavava roupa na *beira do rio*. Tinha vez que já tinha um banquinho, chegava lá na *beira do rio*, fincava na lama, na areia, na terra que tivesse, e a gente ia lavar roupa. Lavava roupa, botava no quarador. Ô minha nossa senhora, no cais que tem a *praia*, que fizeram *praia*, a gente saía com a bacia de roupa de casa. Até uns certos anos tinha mulher que ainda lavava. A mãe desse menino que mora por lá, ela morreu, ela lavava roupa só no rio, com água encanada, depois que botou água encanada, ela ainda lavava no rio. Aí nós íamos com as bacias de roupa. Quem tinha o banco, botava o banco, quem não tinha forrava um plástico no chão e amontoava a roupa, e ia pegando a roupa e lavando. Agora que, quando a gente ensaboava a roupa ali, tinha aquelas gramas, que ali tinha grama, agora não, tá tudo diferente. Botava pra quarar, lá no quarador no sol, olhava, parece que estava secando, botava água na bacia e *chep chep chep*, molhava tudinho, já clareou, já limpou, *panhava*, ia enxaguar. Esse tempo a gente ficar lá, que a gente ia de manhã cedo, tinha vez que vinha meio dia, tinha vez que vinha de tarde, menino levava almoço pra nós na *beira do rio*, nós comíamos lá na *beira do rio*, sentada lá na *beira do rio*, comia e lá mesmo terminava de lavar a roupa, e voltava. Hoje em dia não tem mais nada disso, ninguém sabe o que é isso. Tem muita gente que não

²³ O ator em questão é Domingos Montagner que, segundo investigação da Polícia Civil de Sergipe, morreu após ser arrastado pela correnteza do Rio São Francisco no dia 15 de setembro de 2016. No período, o ator estava em Canindé de São Francisco (SE) para as filmagens da novela “Velho Chico”, exibida pela TV Globo. Disponível em <http://g1.globo.com/se/sergipe/noticia/2016/11/inquerito-sobre-morte-de-domingos-montagner-e-concluido-diz-delegado.html#:~:text=Montagner%20morreu%20na%20tarde%20do,novela%20na%20parte%20da%20manh%C3%A3>. Acesso em 11 de fevereiro de 2021.

sabe, agora tem tanquinho, tem não sei o quê, diz que tem um até pra enxugar roupa (Maria, Croatá, 2018).

Maria conta que estes momentos eram muito bonitos, várias mulheres sentadas na *beira do rio* lavando roupas enquanto as crianças, com muita vontade de *banhar*, acabavam caindo dentro da água e, em seguida, ouviam as reclamações das mães que diziam: “ô, menino, sai de dentro d’água, pra não sujar a água de enxaguar a roupa, menino!” O *banho*, forma como os meus interlocutores se referem ao ato de entrar na água, mas também quando a água *anda* sobre a *terra firme*, só era permitido depois da lavagem das roupas e, nesse momento, as mulheres *banhavam* na água junto com as crianças. No retorno da *beira do rio*, já traziam as latas de água para beber e cozinhar. Eventualmente, quando encontravam os pescadores voltando da pesca, acabavam por ganhar algum curimatã e lá mesmo o limpavam para comer na janta. Maria lembra que:

era bom demais, agora acabou, é difícil até a gente ir na *beira do rio*, lá o *povo* da cidade nem vai na *beira do rio*, só vai quando o rio tá cheio pra olhar a água, né? Só vai pra olhar a água. E a gente aqui não, a gente tá aqui, tem que ir pro rio pra poder pescar, pra pegar um peixe (Maria, Croatá, 2018).

Maria nota que hoje as coisas estão muito diferentes, que antigamente as pessoas costumavam estar sempre no rio, mas agora ela percebe muitas mudanças no comportamento das pessoas em relação ao rio, bem como mudanças no próprio rio. Estas mudanças, de que falam Maria e também outros quilombolas, se referem à diminuição do volume e da *força* das águas, temas que serão discutidos no próximo capítulo.

A constituição de um modo de vida *barranqueiro* não acaba por aqui, pois, ao viverem nesta paisagem, os habitantes articulam uma série de conhecimentos sobre ela a partir de seus engajamentos cotidianos no lugar. Nesse sentido, nas próximas seções e também ao longo de toda a tese, procurarei destacar outros aspectos que me pareceram singulares sobre a vida na *beira do rio*, por exemplo, em como ela está articulada aos ciclos do rio. Também buscarei apresentar a importância mesma do rio na vida das pessoas que, na relação com ele, se movimentam ao longo de seu curso e constituem práticas locais, como a *acolhida* e as relações de parentesco.

1.2. Experimentar o meio do mundo

Mexer com vazante, com ilha. Aí vim mexer com as vazantes, gostei e estou aí até hoje e não tenho previsão de sair também não, porque lá onde nós estávamos era muito difícil para nós, era muito difícil lá. Você queria comer um peixinho, era difícil. Nessa beira de rio, moço, é lugar de pobre viver. Porque aqui é o seguinte, o cara come sem carne se ele quiser, porque se ele panhar um anzol, uma redinha e for na beira do rio, um peixinho ele pega (Seu Faustino, Sangradouro Grande, 2017).

Natural de Lontra, nos *Gerais*, Seu Faustino viveu nesse município até os dezoito anos de idade, quando se casou e decidiu se mudar para o município de Pedras de Maria da Cruz, situado na margem direita do rio São Francisco. Na narrativa acima, ele me contou sobre as razões pelas quais decidiu se mudar para a *beira do rio*. Durante esse tempo vivendo na região, plantou em algumas *ilhas*, tendo comprado primeiro um *direitozinho* na *ilha* da Mangueira, cujo *terreno* precisou deixar porque, segundo ele, a terra estava muito *fracassada*, “não estava dando nada, tudo que plantava não colhia”. Por essa razão, comprou outro *direito* na *ilha* do Iote. Contudo, novamente, precisou deixar o *terreno*, pois “aconteceu que deu umas *enchentezinhas fracas* e jogou areia na terra, aí a terra não prestou para nada”. *Direitozinho*, ou simplesmente *direito*, é a forma como os moradores se referem à posse de alguma terra. Um tipo de posse na qual o que se possui, enquanto valor, não é a terra, mas sim o trabalho realizado nela. Desse modo, o trabalho na terra, principalmente nas *vazantes* das *ilhas* ou da *terra firme*, garante o domínio – ou direito de uso – da pessoa sobre aquela parcela de terra, bem como permite que o “dono” “passe”, ou venda, a terra para outra pessoa. Como me explicou Seu Saulo, “muitos vendem aquele serviço, o serviço ele vende, limpou aquela terra ali, plantou aquele ali, aí vende aquele serviço que ele fez para outro poder plantar ali, mas [dizer] ‘vendi a *vazante* pra fulano’, [isso] não”.²⁴

Depois de obter e passar o *direito* dos *terrenos* que possuía nas duas *ilhas*, Seu Faustino, por fim, precisou ir morar na cidade até que, junto com a “turma”, como ele diz, *retomaram* uma parte do território de Sangradouro Grande. Como conta este *geraizeiro*, que hoje vive nas *barrancas* do rio:

Aí eu saí e fui para Maria da Cruz. E eu sou uma pessoa que não gosto de *comércio* (cidade), eu sou uma pessoa que sou igual *bicho* bruto, eu gosto é do *mato*. Eu vou no *comércio* lá, as vezes fazer uma consulta, as vezes

²⁴ A importância e funcionamento destes *direitos* será um dos temas apresentados no Capítulo 4

comprar alguma coisa. É só assim. E doido para voltar para trás. Aí quando eu saí de lá do Iote e fiquei na *rua* (cidade), que foi quando a Lídia chamou para vim para cá. Aí que nós viemos, juntamos uma turma ali nos *pés de manga*, *arranchou* e nós fizemos umas barracas de lona e tudo. Ficou todo mundo *apousado* lá, aí mandou chamar a polícia para fazer ocorrência, porque a polícia tem que fazer, aí a polícia veio, fez a ocorrência e ficou nisso então. Dia 18 de maio (Seu Faustino, Sangradouro Grande, 2017).

Trajetórias como a de Seu Faustino são comuns entre aqueles que conheci e com quem conversei durante a pesquisa de campo. Muitos moradores vieram dos *Gerais* na procura de terras mais férteis e com uma maior disponibilidade de água. Outros tantos subiram o rio, vindos da Bahia. Outros ainda vieram de localidades próximas, seja da margem esquerda ou direita do rio. Um termo comumente utilizado pelos moradores para explicarem essas mudanças é a necessidade de *caçar melhora*.

Em uma tarde bastante quente, quando realizava o trabalho de campo em Croatá, fui com várias crianças, adolescentes e outro pesquisador tomar um *banho* de rio para refrescar o corpo.²⁵ Para isso tivemos que nos dirigir, através da estrada que corta a comunidade, a uma parte do território onde o rio havia formado uma pequena *praia*. No nosso percurso de volta, ainda sob um sol muito quente, passamos pelo *terreno* de Dona Egina onde, embaixo do *pé de Juá*, fazia uma enorme sombra. Debaixo do *pé*, estirados sobre um lençol forrado no chão, se encontrava a própria Dona Egina, sua filha, filho, nora e netos. Como de costume, paramos para desejar uma boa tarde. A situação convidava para uma conversa, mesmo que fosse breve. O curto tempo compartilhado com esta família foi o suficiente para descobrir que Dona Egina já havia se mudado várias vezes e que já havia morado em diferentes localidades próximas de Januária, sendo sua última moradia o Rio do Peixe, localidade na região do rio Pandeiros. Dona Egina explicou que se mudou várias vezes *caçando melhora* e que, dadas as *dificuldades* que estava vivendo no momento, relacionadas à baixa produtividade da terra, se as coisas não melhorassem, amadurecia a ideia de se mudar novamente. Nesse diálogo ela me disse que ia “dar uma experimentada no *meio do mundo*”.

A estória de Dona Egina e essa afirmação me fizeram pensar sobre a relação entre a *beira do rio* e a movimentação das pessoas, impulsionadas por essa necessidade de *caçar melhora* em suas vidas. Porém, antes de fazer uma conexão direta entre a movimentação das pessoas e a *beira do rio*, é preciso reconhecer que este impulso de *caçar* melhores condições de vida não se restringe ao modo de vida ribeirinho, mas é, antes, um fenômeno um tanto

²⁵ O pesquisador em questão era Pedro Henrique Mourthé, que também é meu companheiro.

quanto mais geral nos universos rurais, sendo discutido por diversos autores, ora enquanto migrações camponesas (GARCIA JÚNIOR, 1989; MENEZES, 1985, 2002 e 2009; SILVA, 1988, 1999; e WOORTMANN, 1990), ora a partir de categorias nativas como “andanças” e “movimentos” que também têm como intuito *caçar melhora* (COMERFORD, 2003; VIEIRA, 2015; MOURTHÉ, 2015 e 2021; BENITES, 2007; DAINESE, 2016; ALVES, 2016; entre outros). No entanto, tentarei apresentar aqui algumas especificidades destas movimentações na e para a *beira do rio*. A ideia é mostrar uma certa dinâmica presente na vida dos meus interlocutores e fornecer alguns elementos que serão importantes para as próximas discussões, principalmente aquelas que se referem às relações de parentesco.

Em sua volumosa obra sobre o vale do São Francisco, Pierson (1972b) revela as altas taxas de mobilidade espacial das pessoas nesta região. Uma das razões que o autor atribui a estes constantes deslocamentos é a herança de hábitos indígenas, que se caracterizam, conforme Pierson (1972b), por um semi-nomadismo que foi intensificado “pelas tendências econômicas gerais do país” (PIERSON, 1972b, p. 58). Dos vários tipos de movimentos categorizados pelo autor, alguns deles talvez nos ajudem a compreender melhor o que levou muitos moradores a se moverem para a *beira do rio* e o que os faz, continuamente, se deslocarem. Alguns destes deslocamentos se referem à própria relação das pessoas com as águas do rio, tal como os movimentos temporários, necessários para fugir das cheias e para a realização da atividade de pesca. Outro motivo identificado pelo autor, que merece especial destaque neste momento, foram as graves secas que ocorreram na região.²⁶ Esta última, me parece, possui uma relação mais estreita com o movimento das pessoas para as margens do rio. Como explicou o autor:

se a seca torna-se intensa e prolongada, os habitantes da zona, ou a *gente da caatinga*, como são chamados pelos moradores das margens do rio ou da cidade, transferem-se temporariamente para as margens onde alguns talvez encontrem trabalho; mas “logo que chegam as chuvas”, voltam habitualmente para seus antigos lares. Nem sempre, contudo. Algumas famílias instalam-se permanentemente nas cidades de beira-rio ou nas vizinhanças (PIERSON, 1972b, p. 44, grifos do autor).

Para Pierson (1972b) estas secas tiveram forte relação com as “correntes migratórias” para as cidades ao sul, como São Paulo, Rio de Janeiro e Belo Horizonte. Contudo, o autor ressalta que estes deslocamentos possuem outros sentidos para além daquele de *caçar*

²⁶ Ribeiro (2005) identifica alguns dos períodos de grandes secas que assolaram as regiões mineira e baiana do São Francisco. Para conferi-las, ver Ribeiro (2005, p. 207-208).

melhora. Estes outros sentidos, me parece, possuem uma relação maior com o que Dona Egina disse sobre “dar uma experimentada no meio do mundo”. A experiência, nesse caso, parece ter um destaque maior do que o *caçar melhora*.

Maria, por exemplo, me contou sobre os movimentos de sua família. Disse que o pai era baiano de Juazeiro. Ela, contudo, nasceu em Januária, pois era onde os pais estavam vivendo na época do seu nascimento. Ainda quando criança retornou com os pais para a Bahia e, finalmente, quando se casou, partiu com o marido e as filhas novamente para Januária. Sobre o seu retorno, Maria conta:

Quando eu vim de lá para cá eu vim no barco com essas meninas tudo pequena. Nedina com dez, a outra com nove, a outra com cinco, e eu com a barrigona da outra. Nós viemos foi de barco, passemos acho que um mês pra poder chegar aqui, porque é longe pra vim remando. Aí era eu e meu marido no remo, remando, remando... Ele fez uma cobertura no barco, tinha um *pau* assim que ele botou no banco do barco e botou um pano enviesado, até eu costurei de saco de pano, aí fez um pano, quando tinha um ventinho abria ele e o ventinho ia levando o barco, era um alívio pra nós, não pegava no remo pra remar, e quando o vento parava que não dava pra pegar pra subir, subia uma légua assim subindo, quando parava era só no remo, no remo até quando nós chegamos aqui. E daqui não saímos mais, na *beira do barranco*, até hoje levando a vida assim desse jeito (Maria, Croatá, 2018).

Outro fator que contribuía para estes deslocamentos, apontado por Luz de Oliveira (2005), era a “existência de transporte regular de passageiros feito pelas barcas e vapores que circulavam na porção navegável do rio” (LUZ DE OLIVEIRA, 2005, p 58). Neves (1991) também menciona que mesmo aqueles que se dirigiam mais ao sul, tinham o São Francisco como caminho natural e, assim, muitos destes paravam no meio do caminho fixando residência na porção mineira do grande rio. Como descreve Pierson (1972b), embora muitos fizessem estes deslocamentos a pé, o rio São Francisco também serviu durante anos “como principal artéria ao longo do qual fluiu grande parte das levas de migrantes do Norte para as grandes e pequenas cidades e fazendas do Sul” (PIERSON, 1972b, p. 49-50), algo que só se reduziu com a ampliação do número e aumento da qualidade das estradas por onde seguiam os caminhões, os conhecidos “paus de arara”.

Em 1937 o jornalista mineiro Orlando Carvalho viajou pelo rio São Francisco e, como fruto dessa viagem, escreveu a reportagem ilustrada *O rio da Unidade Nacional: o São Francisco*. Em uma passagem desta reportagem Carvalho (1937) narra que, ao conversar com um *barranqueiro* trabalhador dos arredores do município norte-mineiro de Ibiaí, lhe

perguntou como se chegava à povoação mais próxima. A resposta, conta o jornalista, foi a seguinte: “ele respondeu, apontando para o rio: - ‘Essa é a estrada que nós *transata!*’” (CARVALHO, 1937, p. 91, grifos do autor).

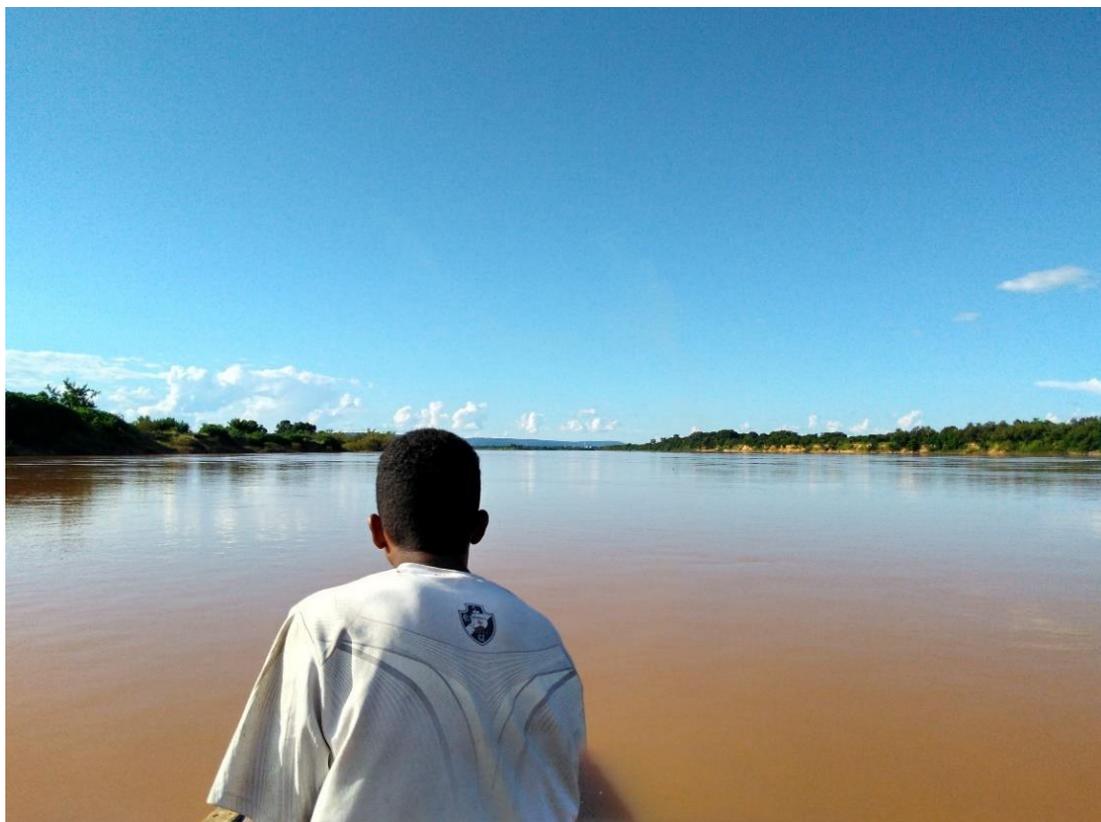


Figura 2 - Bibi conduz barco no rio São Francisco
Fotografia: Izadora Acypreste, 2018.

Maria mesmo conta que, no tempo dos vapores, viajou muito para Juazeiro e Bom Jesus da Lapa, na Bahia. Seu Saulo disse o mesmo, pois, vindo da Bahia, chegou em Januária de vapor. Já Seu Arnaldo, vazanteiro morador de Croatá, ao me falar sobre sua origem, disse que sua mãe era baiana e que veio para a região de Januária de barca, isto é, em um período talvez anterior à intensificação da circulação dos vapores no rio São Francisco.²⁷

Histórias como estas também foram encontradas por Luz de Oliveira (2005) entre os *vazanteiros* dos municípios de Manga, Itacarambi, Matias Cardoso e Januária. Para autora,

²⁷ A introdução dos vapores no rio São Francisco ocorreu no final do século XIX. Em Minas Gerais, a viagem inaugural foi realizada em 1871 pelo vapor Saldanha Marinho. Na Bahia, o mesmo ocorreu com o vapor Conselheiro Dantas. No entanto, “a navegação mais sistemática de vapores no São Francisco só se iniciou a partir de 1890, quando a Companhia de Viação Central do Brasil, com sede no Rio de Janeiro, passou a deter a concessão do Estado de Minas Gerais para explorar a navegação no São Francisco pelos cinquenta anos seguintes. A partir daí, diversos outros vapores foram sendo incorporados à sua frota” (CORREIA, 2013, p. 55-56).

estas “andanças” foram motivadas pelos recursos naturais e condições de vida nas margens do rio, que seriam melhores que as do sertão da Bahia. Por outro lado, a origem desses antepassados nos leva a observar um aspecto relevante a respeito das narrativas etnográficas referentes ao processo de povoamento da região do Norte de Minas, especialmente o povoamento por negros fugidos e alforriados. Autores como Costa (2005) e Costa Filho (2008) discutem que a endemia da malária ao longo dos rios Verde Grande e Gorutuba (afluentes do São Francisco) permitiu que estas regiões se tornassem refúgios para os negros, conformando o que os autores chamam de um “campo negro”, que se constitui por uma “série de grupos locais aparentados, configurando uma continuidade estrutural em pequenos espaços territoriais descontínuos” (COSTA FILHO, 2008, p.64). Costa Filho (2008), a partir de sua pesquisa com o “povo gurutubano”, também afirma que não se tratam “apenas de famílias ou grupos de famílias que migraram para pequenas cidades e para outras regiões, mas também comunidades negras rurais inteiras que guardam proximidade estrutural com os Gurutubanos” (COSTA FILHO, 2008, p.64)²⁸. Segundo o autor, as primeiras menções a estes coletivos fazem referência à um aquilombamento de negros, que se instalaram no vale após a Lei Áurea.

Não obstante as afirmações de ambos autores sobre as relações estabelecidas entre as diferentes comunidades quilombolas localizadas no vale do rio Verde Grande com o “povo gurutubano”, bem como a existência de um “campo negro”, o que me interessa nestas reflexões é a conexão entre a localização das comunidades quilombolas e a presença da malária. Neves (1991, p. 175) já havia notado, em suas passagens pelo vale do São Francisco, que a malária era responsável “por muitas agruras do povo ribeirinho”. Pierson (1972a, p. 35) também destacou que, ao longo do curso médio do rio, existem depressões que, durante as cheias, “se enchem de água (e de peixes) e, na estagnação que se segue as cheias, tornam-se extensos focos de criação de mosquitos”. Observações sobre a presença da malária nos terrenos baixos das imediações do rio também foram feitas por Wells (1995).

Durante a realização da pesquisa de campo pude ouvir relatos dos moradores sobre a malária, também conhecida por *maleita* ou *sezão*, uma doença causada pela picada do mosquito (do gênero *Anopheles*) que infesta as “águas podres” ou *maresia*, acumuladas em

²⁸ O quilombo do Gurutuba se constitui por aproximadamente cinco mil pessoas distribuídas em vinte e sete grupos locais, que ocupam as margens férteis do rio Gorutuba. Sua localização se espalha entre diversos municípios do Norte de Minas, sendo eles Porteirinha, Pai Pedro, Janaúba, Gameleiras e Jaíba (COSTA FILHO, 2008). Conforme contam as famílias de Sangradouro Grande, um de seus ancestrais, Eduardo Batista, tem sua origem no Gurutuba.

alguns lugares após as *enchentes* do rio.²⁹ Seu Vicente, por exemplo, me contou que “*sofreu*” com a doença, tendo como sintomas a febre e os calafrios. Ele lembra que a *maleita*,

De primeiro tinha muito. Quando enchia, o *povo* falava que a *maresia* da *enchente* é que fazia essa doença. Falava: “olha, vocês não *beiram* lá”. A *maresia* era aquela coisa podre assim, que a água matava né, água quente da *enchente*, matava e então ficava aquele fedor e aquelas águas fazem mal (Seu Vicente, Gameleira, 2018).

Os poços de água formados pela *enchente* permaneciam com estas “águas podres” até secarem. Como disse Totinha, outro morador de Gameleira, por causa daquelas “águas que ficavam represadas, as vezes algum mosquito pegava a gente, a gente naquela época não sabia o que vinha a ser, hoje a sabedoria veio de mais uns tempos pra cá, antigamente a pessoa adoecia e não sabia do que estava doente”.

Em relação à malária, dois aspectos me parecem interessante para compreender o estabelecimento dos moradores na *beira do rio*, lugar onde havia muitas terras férteis, *fartura* e peixes em abundância, mas também a *maleita*. Por causa da doença, as terras na *beira do rio* eram, me disse Seu Arnaldo, desvalorizadas. Como ele explicou, “quando a SUCAM combateu essas doenças, aí agora essas terras valorizaram para eles”³⁰. O “eles”, de que fala Seu Arnaldo, são os fazendeiros criadores de gado. Assim, por ser uma *área* com endemia da malária, não eram terras tão atrativas para os fazendeiros, que optavam por contratar vaqueiros para trabalharem na região, o que, por outro lado, possibilitava o acesso da população mais pobre nestas *áreas de beira de rio*. Sobre isso, Seu Santo explicou:

o gado era *solto* e quem cuidava era o pobre, o pobre era *escravo*, meu pai era *escravo*, meu pai era empregado, né? E tinha vez que era até mesmo obrigado. Mas eles tinham uma *convivência* de geração, então eles tinham o *remédio* (Seu Santo, Croátá, 2018).³¹

²⁹ A *maleita*, talvez por seus efeitos na constituição da população regional, também está presente na literatura, pois foi o título atribuído ao romance escrito por Lúcio Cardoso, que narra a saga de seu pai na tentativa de integrar a cidade de Pirapora ao sistema econômico regional.

³⁰ A extinta Superintendência de Campanhas de Saúde Pública (SUCAM) era responsável pelo combate das grandes endemias. A instituição trabalhava em forma de campanhas, como a “Campanha contra a Varíola” e a “Campanha contra o *Anopheles gambiae*” (malária), que foram desativadas após alcançado o objetivo. Como informa documento do Ministério da Saúde, intitulado *A SUCAM e as endemias 1990/1994* e disponível em “<http://bvsm.s.saude.gov.br/>”, “com o advento do DDT” (pesticida diclorodifeniltricloroetano, banido em vários países, inclusive no Brasil por volta de 1970), “iniciou-se no final da década de 50 as operações de ataque em toda a área malárica do país (...) objetivando, com a eliminação dos vetores infectados, interromper a transmissão da doença”.

³¹ É importante explicar que a utilização dos termos *escravo* ou *escravidão* pelos quilombolas ribeirinhos não tem necessariamente uma conexão com este recorte temporal que normalmente associamos ao período histórico da escravidão no Brasil. Quando estes termos são mencionados, geralmente estão relacionados a uma interpretação do próprio narrador sobre um período que este considera como de mais precariedade, *dificuldade*

O outro aspecto interessante sobre a fixação do *povo* quilombola na *beira do rio* é o conhecimento destes sobre as plantas e chás utilizados para o tratamento dos sintomas da malária. Quando perguntei para Seu Arnaldo, morador de Croatá, como os antigos faziam para lidarem com a doença, ele disse que “eles *conviviam* porque os vazanteiros não olhavam essa parte da doença, porque o modo que tinha era pescar, aproveitar o peixe que ficava na época da seca, então eles ficavam”. Seu Arnaldo também explicou que a maioria das pessoas não tinha problema com a doença, isto porque “daqui mesmo eles tiravam o *remédio* para combater a malária”. Os *remédios*, de que fala meu interlocutor, são o *fedegoso*, o *São João cequeiro* e a *favaquinha* (ou alfavaca). Desses *remédios*, ele explicou, “a gente fazia o xarope”. Além das plantas, Seu Arnaldo acrescentou: “tem também banha de capivara, própria para expectorar, porque a malária vem trazendo esse catarro, então tomava bastante chá com a gordura de sucuriju, de capivara, tudo era *remédio*”.

A respeito do que fala Seu Arnaldo sobre a *convivência* com a doença, bem como sobre os *remédios* usados pelos ribeirinhos, Wells (1995) também menciona que, mesmo tomando os cuidados para não *sofrer* com a malária, inevitavelmente foi acometido pela doença, assim como a maior parte da população ribeirinha. Na ocasião, narra o viajante, foi motivo de chacota dos homens que o acompanhavam. Wells (1995, p. 220) também fala da estratégia de um de seus homens que, “apavorado com a ocorrência de febre, cortou uma bengala de uma árvore de pau-pereira, cuja casca é um *bitter* aromático e antifebril, e a carregava com ele constantemente, mordiscando-a pelo caminho, apesar dos comentários jocosos de seus companheiros”.

Araújo (2009) descreve, em sua dissertação de mestrado, a narrativa de um representante da “elite regional”, a partir de suas memórias publicadas em livro. Na narrativa deste memorialista, bem como na análise feita pela autora, há uma forte conexão entre a desinsetização das *áreas* infestadas pelos mosquitos transmissores da malária, a construção da estrada de ferro e o surgimento das grandes fazendas nas margens do São Francisco e seus afluentes, reforçando o que disse Seu Santo, de que apenas depois do combate da

e falta de *liberdade e fartura*. A escravidão também aparece relacionada à outras formas de categorização do *tempo* na *beira do rio*, que será discutido no Capítulo 3. Se a Lei Áurea, para nós, para o direito, para a história e para o Estado brasileiro, marcou um ponto de transição entre a escravidão e a liberdade da população negra, para os quilombolas ribeirinhos, em suas vidas cotidianas, esta transição ocorreu de forma gradual. Talvez, por essa razão, quando falam de *escravo* e *escravidão*, a referência não seja exatamente ao período anterior à Lei Áurea.

malária é que as terras passaram a ter valor para os fazendeiros. No trecho citado pela autora, o memorialista diz:

os inseticidas e o aralém permitiram aos nossos pecuaristas *invadirem* o Vale do Rio Verde Grande, com suas terras maravilhosas, *antes totalmente proibidas pela altíssima incidência da malária*. Foi assim que surgiram as primeiras grandes fazendas, enriquecidas de exuberante pastaria do colônião. Podemos dizer que os nossos fazendeiros desceram os cerrados e caminharam para a riqueza dos vales” (MAURÍCIO, 1995, p. 163, *apud* Araújo, 2009, p. 141, grifos da autora).

Finda a navegação do rio por meio das barcas e vapores, e paralelamente à “invasão das fazendas”, esta movimentação de pessoas, vindas de outras regiões para a *beira do rio*, se reduziu bastante. Ainda existe uma grande movimentação de barcos pelo rio, mas em sua maioria para a realização da pesca. Contudo, mesmo com a diminuição da navegação, ainda existe uma intensa circulação de pessoas pela *terra firme*. Outros moradores relatam ter suas origens em outros lugares próximos das comunidades onde vivem atualmente. “Só passou a perna para cá”, disse Dôra ao falar sobre a vinda de seu marido João, de Palmeirinha – localidade situada na margem direita do rio – para a margem esquerda. Dôra também contou que veio do rio do Peixe, assim como Dona Egina, já apresentada anteriormente. Apesar da origem comum, Dôra explicou que ela era do quilombo do Inhaú, já Dona Egina, de outro que “tem perto da *Lagoa Grande*”. Isto porque, segundo Dôra, “é porque divide os nomes dos lugarejos”, mas “é um lugar só”.

Nasci lá no rio do Peixe, outro quilombo que tem, fica pra cá de São Francisco, mas é do lado de cá também, tudo desse mesmo lado, tudo um quilombo só. Porém, a gente mudou pra cá porque lá não tinha o colégio. Tinha o colégio, mas só até a quarta série, então meu pai veio morar aqui, mas aqui, porém, não é perto da cidade, mas dava pra gente estudar. E quando eu casei eu parei de estudar. Depois de vinte anos de casada eu voltei estudar e me formei no ensino médio pra poder a gente seguir em frente, né!? Não pode parar!³² (Dôra, Croatá, 2018).

Certa vez, enquanto conversava com Madalena em Sangradouro Grande, ao comentarmos sobre os moradores da comunidade, chegamos ao nome de Aparecida, que

³² Quando Dôra disse que “não pode parar”, ela está se referindo a um outro tipo de movimento necessário para a efetivação das *lutas* pelo território. O movimento, neste caso, não está relacionado apenas ao deslocamento do corpo de um lugar para o outro, mas também a uma constante busca por conhecimentos que possam garantir seus direitos de acesso à terra enquanto pescadores quilombolas. Sobre esta discussão, ver Mourthé (2021), que realizou uma pesquisa junto aos quilombolas norte-mineiros sobre suas “andanças” e “lutas” no mundo dos movimentos.

morou por muito tempo perto do *Sangradô Grande*. Nesta conversa, descobri que Aparecida “desceu para baixo” e que agora estava morando em Croata. Estas mudanças ao longo da margem do rio são frequentes; contudo, como observou Madalena, para aqueles que estiveram “sempre na *beira do rio*”, que têm vivido por um longo tempo ali, “não tem jeito de ficar longe, não”. Relacionado a esta movimentação, Madalena afirmou: “tudo quando é lugar nessa *beira de rio* nós temos parentes”. Naquele momento ela falava de sua filha, que mora em Caraíbas, outra comunidade quilombola situada na margem direita do rio, em Pedras de Maria da Cruz. Também contou sobre seus parentes, filhos de seu tio Joaquim Batista, que moram “lá, subindo a *beira do rio*, para rumo de São Francisco, no rio do Peixe”. Sobre seus parentes, ela disse que, apesar da movimentação, está “todo mundo na *beira do rio*”, onde sempre moraram.

Essa movimentação de pessoas pelo rio e suas margens, se comparada com os relatos dos tempos antigos, atualmente é bastante reduzida. As *dificuldades* de acesso às terras têm diminuído a circulação pela *beira do rio*, salvo aquelas para *ilhas*, que continuam se *formando, crescendo* e se *desmanchando* a cada ano. Grande parte das movimentações hoje, principalmente dos mais jovens, tem se intensificado e são para os grandes centros urbanos em busca de trabalho “com carteira assinada”. Suas causas estão relacionadas ao mais recente *regime* de uso e acesso às terras.³³ Apesar disso, algumas características e consequências destas movimentações, que fazem parte do modo de vida destes coletivos, ainda persistem. Considero que uma delas é a *acolhida*. A outra pode ser observada através do parentesco, mais especificamente através dos casamentos entre os quilombolas ribeirinhos.

A *acolhida* foi mencionada como prática dos moradores da *beira do rio*. Seu Vicente de Gameleira é herdeiro da certidão das terras de sua *mãe de criação*, Catarina Lopes. Quando, na década de 60, um fazendeiro local ameaçou tomar suas terras, ele conseguiu pagar pela escritura da sua *área*. Como ele conta, o seu medo era que sua família passasse pela mesma situação que via as pessoas que trabalhavam para o fazendeiro passando. Como contou o morador, aquelas famílias que viviam como *agregadas*, “se o marido morresse, a mulher e filhos eram mandados embora da fazenda”. Ele disse que “as mulheres botavam a trouxa na cabeça, um ou dois filhos pequenos que tinha, e *descia*”. Sobre isso, ele continuou me explicando: “era isso que me doía, imaginava não ter o lugar, ao menos um barraco para

³³ Não irei discutir neste momento as mudanças que ocorreram em relação ao acesso da terra na região, pois estes dados serão apresentados no Capítulo 3.

morar”. Por causa disso, Seu Vicente foi *agregando o povo, acolhendo-os* nos limites de suas terras.

Outras histórias também destacam estas *acolhidas* diversas, como a narrativa de Seu Saulo abaixo. Lembremos que Seu Saulo é um dos moradores que veio da Bahia e, na sua chegada, se instalou primeiro na cidade de Januária, até que conseguisse uma *vazante* para trabalhar.

Eu estava lá na *rua* parado, sem fazer nada, só bebendo cachaça. Aí ela passou lá um dia, digo: “Dona Arlinda, quero conversar um negócio com a senhora”. Ela disse: “pode falar Seu Saulo”. “A senhora não quer dar aquela terra para mim trabalhar não, *moça*? Eu estou aqui só bebendo cachaça e não tá dando certo não, quero arranjar um lugar pra mim sossegar”. [Dona Arlinda disse:] “Vem amanhã, ou hoje mesmo se o senhor quiser ir, eu lhe arranjo lá”. Aí ela me arranjou, veio me mostrar aí, no outro dia eu *pulei* para dentro. Aí eu vim para essa *vazante* aí, eu estava trabalhando pra mim e ela. Aí depois ela disse: “Seu Saulo, o senhor é um homem trabalhador e o senhor merece, eu vou lhe dar esse pedaço pro senhor aqui, o senhor fica cuidando do seu e do meu”. Ela foi e dividiu a terra mais eu, me deu uma parte e ficou com a outra. Morei lá, sozinho e Deus, depois os filhos meus foram chegando devagarzinho, devagarzinho. Morei lá 12 anos até que eu ajeitei meus papeis de eu aposentar lá mesmo (Seu Saulo, Croatá, 2018).

Na comunidade de Croatá, em frente à casa da minha anfitriã, Enedina, existem duas placas (imagem a seguir) com os dizeres: “Comunidade Quilombola” e “*Casa da Benção* família Santos”. Ao longo das minhas estadias em Croatá pude compreender o nome atribuído à esta residência enquanto *Casa da Benção*. Logo ao lado da casa de Enedina existe uma *Casa de Farinha*, que serve de espaço para os moradores se reunirem entre si ou com as pessoas “de fora”, isso enquanto esperam condições melhores para a construção de uma sede para a associação de Croatá. Assim, me explicou Enedina, o nome *benção* está relacionado à postura de *acolhimento* da própria comunidade aos que ali chegam para somar *forças*, para “repartir o pão”. Esta explicação, me parece, se conecta com o modo com que os quilombolas ribeirinhos estabelecem suas relações, seja entre si ou com outros chegantes.



Figura 3 - Casa da Benção, a casa da acolhida em Croatá
Fotografia: Izadora Acypreste, 2018.

Relacionado as práticas de *acolhida*, Neves (1991, p. 144) menciona o que ele chamou de “um tipo de relação social (...) amplamente difundida no Médio São Francisco”. Esta relação seria a de *amizade*, algo que também me foi explicado por um quilombola de Sangradouro Grande.³⁴ Zé Orlando, atual presidente da associação desta comunidade, considerou que “o importante de tudo, de nós vivermos nesse mundo aqui é ter *amizade*”. Segundo ele, “*amizade* vale mais do que um pedaço de terra”, pois, caso um dia precise de algo, poderia contar com os amigos. Ele explicou dizendo que se um dia ele estivesse em São Carlos, local onde residia no período da pesquisa, tendo meu telefone e criando uma *amizade* comigo, ele teria um lugar para *encostar*. Caso contrário, criando uma

³⁴ Outras práticas associadas a “*amizade*”, “*consideração*”, “*solidariedade*”, “*hospitalidade*” e “*intimidade*” também foram discutidas por Carneiro (2010), Benites (2010, 2015), Pina-Cabral e Da Silva (2013) e pelo conjunto de trabalhos que compõe o livro organizado por Comerford, Carneiro e Dainese (2015).

“*desamizade*”, como ele iria “se virar”? O que mostra como estas reciprocidades, através das *acolhidas* e da *amizade*, são importantes para os modos de se produzir relações na *beira do rio*.

Outro aspecto que me parece estar diretamente relacionado com as movimentações dos quilombolas ribeirinhos são algumas características singulares do parentesco. Trata-se da quantidade de casamentos feitos, desfeitos e, principalmente, da liberdade das mulheres para estabelecerem novos relacionamentos após estes rompimentos. Na *beira do rio*, as mulheres parecem ter uma autonomia maior em relação aos casamentos, diferentemente do modo como exercem sua condição de gênero em outros contextos rurais.³⁵ Além das genealogias de parentesco, algumas narrativas nos ajudam a compreender essa singularidade em relação aos casamentos e rompimentos.

Seu Pedro, por exemplo, me contou que se casou duas vezes. Com sua primeira esposa teve cinco filhos. Já no segundo casamento, disse ter *ajudado* a criar as filhas de sua esposa. Em suas palavras:

Depois que eu criei as meninas ela me *largou*. Só queria era os filhos criados. Trabalhei que nem um burro lá naquele São Paulo para dar o *de comer* esse *povo*, meu pai do céu. Aí ela ficou com muito *ré ré ré*, aí eu: “ó *môço*, quer saber? Tá com muito tempo, tá com muito imbróglío. Vou *cascar fora*”. Saí, *larguei* ela lá. Saí para vir pescar aqui e não fui lá mais não. Tem mais de vinte anos (Pedro, Remansinho, 2016).

Seu Pedro conta sua história achando graça da experiência vivida. Em outra situação, Totinha, de 60 anos e morador de Gameleira, perguntou se eu era casada. Ao respondê-lo, dizendo que era *ajuntada*, ele refletiu dizendo que “a pessoa *ajuntada* é melhor que casada”, pois “tem muitos casados que só Deus para ter compaixão deles, e o *ajuntado* está vivendo até agora”. Depois disso ele conta sua história.

Igual nós conversando sobre problema de família, eu fiquei *ajuntado* um bocado de ano, aí com os tempos eu casei no religioso, civil eu não sou casado, aí casei no religioso, mas só casei também por causa dos dois meninos meus que tinha que batizar, e na época eles falaram que se não casasse não batizava. Eu acho que casei com má vontade da mulher, a mulher não queria, ainda me xingou ainda. Foi! Não queria! Acho que ela

³⁵ Talvez por causa da importância dada ao trabalho e à moralidade presentes na vida dos camponeses, os estudos clássicos do campesinato (HEREDIA, 1979; MOURA, 1978; WOORTMANN, 1991; WOORTMANN e WOORTMANN, 1997) acabaram por posicionar as mulheres em uma condição menor diante dos homens, com pouca ou nenhuma autonomia em relação à família e ao trabalho na terra. Apesar disso, não creio ser possível asseverar com toda certeza se estas diferenças se dão em razão do contexto da pesquisa ou se por uma questão geracional. Para compreender isso seria necessária uma discussão mais profunda sobre as questões de gênero na *beira do rio*, algo que não pretendo fazer nesta tese.

queria viver a vida dela igual era mesmo, *ajuntado*. Aí como eu falei que tinha que casar, se não, não fazia o batismo dos meninos, e os meninos ficar toda vida assim não dava. E hoje, engano! Não tem nada a ver não. Filho de *crente* fica aí até na época certa que ele fala assim: “pai, eu quero ser batizado em tal igreja”. Eu não tinha casado com ela. Ela não queria casar comigo, não sei por qual motivo que ela não queria. Não tinha casado! Quando nós vivíamos junto era melhor do que casado. Nós estávamos vivendo tranquilo. Mas teve umas épocas que não podia olhar pro outro, diz que foi *coisa feia* que fizeram, fizeram *porqueira* pra nós, nós não vivíamos assim não. Nós vivíamos uma vida que nem príncipe não vivia igual eu vivia mais ela, uma vida tão boa. Depois que mudou pra aqui que começou esses problemas horrorosos (Totinha, Gameleira, 2018).

Seu Zé Bete também fala que se casou “rapazão velho” e não tem “um filho particular no mundo”. Quando se casou, *ajudou* a criar a filha da esposa durante os nove anos de casamento. Depois que a filha já estava casada, “com a continuação” da vida conjunta, Seu Zé Bete se “desentendeu” com a mãe das meninas e, como conta: “ela partiu para um lado, eu parti para outro, não ficou *rastro*, *rastro* é filho, nós não tínhamos, a que ela tinha eu *zelei*, casei, tudo. Os meninos dela me chamam até hoje de vô, dessa menina que eu *zelei*”.

Apesar de todas as histórias acima serem narradas por homens mais velhos, entre 60 e 90 anos, o que venho chamar a atenção ao apresenta-las é a forma com que elas são contadas. Os casamentos feitos e desfeitos, bem como a naturalidade com que isso pode acontecer, narrados sem nenhum tipo de constrangimento por parte daqueles que contam, me faz pensar sobre a liberdade também atribuída as mulheres em todos estes casos. Seu Pedro, por exemplo, fala que a mulher o “*largou*”, “só queria era os filhos criados”. Totinha também fala que casou “com má vontade da mulher”, pois a “mulher não queria”. Por fim, Seu Zé Bete fala que a mulher “partiu para um lado” e ele, “partiu para outro”. Depois do fim, *zelou* pela filha da ex esposa.

Para não ficarmos apenas com os casos contados pelos homens, em meus primeiros períodos de campo na *beira do rio* conheci Marlene que, na época, tinha aproximadamente vinte e um anos de idade. Quando a conheci, Marlene morava com Rafael, com quem tem uma filha. Junto com eles também moravam os dois filhos de Marlene, frutos de um casamento anterior. Em 2017, em retorno a esta comunidade, encontrei Marlene novamente, desta vez *ajuntada* com Seu Fabiano. Nesse período, Marlene e Rafael haviam se separado, tendo Rafael ido morar em São Paulo enquanto Marlene, com Seu Fabiano. Este último, embora seja casado *no papel*, não estava vivendo com a esposa Adila, que nessa época estava morando “*nas Pedras*”, forma como se referem a cidade de Pedras de Maria da Cruz. No

ano seguinte, em 2018, ao chegar na *beira do rio* e perguntar por Marlene, descobri que ela estava vivendo *nas Pedras*, que havia *largado* Seu Fabiano e estava grávida de alguém que não tive a oportunidade de conhecer. Em visita a Seu Fabiano encontrei, além de uma casa maior, também sua esposa Adila.

Para o caso desta estória, o nome dos envolvidos foram trocados, pois, embora sejam estória conhecida por mim e pelos outros moradores, sendo, vez ou outra, comentários a respeito do assunto jogados durante as conversas que tive com os interlocutores mais próximos, não é o tipo de conversa que se poderia ter com qualquer um ou a qualquer hora, por uma questão de consideração e respeito aos envolvidos na estória, principalmente em relação a Adila. Ao discutirem sobre a “*prosa*” em diversos contextos rurais de Minas Gerais, Comerford, Carneiro e Dainese (2015, p. 26, grifos dos autores) chamam a atenção para o fato de que ela é responsável pela criação da intimidade e que ela também “multiplica-se em sua diversidade: *causos, conversas, conversinhas, brincadeiras, boatos, cartas anônimas, entreditos, dizeres, rezas, fofocas, feitiços* e daí por diante”. A partir disso, os autores também afirmam que “nunca se poderá eliminar por inteiro o risco do conflito gerado por uma palavra mal dita, por um silêncio suspeito, por uma risada fora de hora” (COMERFORD, CARNEIRO e DAINESE, 2015, p. 25). Considerando as afirmações dos autores, ajo com “consideração” aos envolvidos, retirando seus nomes do “causo”.

Esta escolha também está relacionada à outra experiência com os mesmos interlocutores, que corrobora a discussão dos autores sobre a “*prosa*”. Em 2018, fui a campo levando comigo fotografias que havia tirado dos moradores. Com o intuito de mostrar as fotografias aos fotografados, mas também de reestabelecer os vínculos após um período ausente, cheguei à casa de Seu Fabiano. Nesse período, Seu Fabiano já estava vivendo com Adila. Contudo, nas fotografias registradas, existiam algumas imagens de Marlene com seus filhos na casa de Seu Fabiano. Identificando a situação embaraçosa, retirei tais fotos, sem que Adila pudesse ver. No mesmo dia, algumas horas depois, estava marcada uma reunião da associação em outro local da comunidade. Neste momento, em que eu e as fotografias estávamos presentes, as fotos circularam novamente pelas mãos dos moradores. Seu Fabiano, ao ver as fotos de Marlene com seus filhos, comentou que aquela não estava entre as outras que eu havia levado para sua casa. Em resposta, eu disse que tinha destacado ela das outras. Seu Fabiano, então, deu uma risada. As outras mulheres presentes na reunião também riram e comentaram que eu já estava “sabendo das coisas”. O assunto, contudo, ficou nas entrelinhas, no entredito. Naquele momento, percebi que a *prosa*, bem como o meu

cuidado e descrição com ela, me tornou “mais chegada”, isto é, alguém com quem aqueles interlocutores podiam compartilhar “outras *prosas*”.

Nesse sentido, uma moradora de uma das comunidades da *beira do rio*, enquanto estávamos sentadas na varanda de sua casa, também compartilhou comigo um boato. Ela, naquele momento, viu passar um casal de bicicleta pela *estrada de chão* que fica logo em frente de sua casa. Na bicicleta, um homem pedalava enquanto uma senhora era levada na garupa. Logo em seguida, minha interlocutora comentou que ali era assim mesmo. Deu uma risada e explicou que o homem que pedalava já havia sido marido da filha da senhora que era carregada na garupa. Agora, no entanto, havia deixado a filha e estava namorando a mãe da ex-mulher.

O boato contado por minha conhecida, bem como a estória de Marlene, me parece bastante expressivo no que diz respeito as formas de casamento e “*ajuntamentos*” na *beira do rio*. Formas que expressam, de alguma maneira, a liberdade dos homens, mas também das mulheres, de se *ajuntarem* e se separarem quando a situação for conveniente³⁶. Em sua pesquisa com os moradores da Ilha do Massangano, Nóbrega (2019), ao discutir as questões de gênero, descreve que na Ilha as mulheres se orgulham de serem “trabalhadeiras”. Na ausência dos homens, que frequentemente viajavam trabalhando nas barcas e vapores, elas não apenas criavam seus filhos sozinhas como também aprendiam a se virar sozinhas. Como narra a autora:

Nas temporadas das “carreiras grandes”, em que os homens chegavam a ficar cerca de três meses fora, no rio “de cima”, aquelas que “alcançaram esse tempo” lembram saudosas do costume de seus homens as deixarem com “menino no bucho” para, na volta, encontrarem-nas já com “os meninos nas costas”, como brincou certa vez Dona Amélia. Entretanto, não era raro também o contrário acontecer: os homens voltarem com seus filhos já nascidos, frutos de outras relações estabelecidas ao longo da travessia entre um porto e outro. Foi o caso de Rosa, filha de Raimundão, que a trouxe de Januária para que seus pais – Ulisses e Avelina, a quem Rosa também chamou de “pai” e “mãe” – a criassem. Ou o caso de Dona Francisca, que acolheu não apenas Maria e Mazinho, os filhos bastardos de seu marido Berto Barrinha, como também “a outra mulher” dele, que,

³⁶ Ao fazer esta afirmação, não ignoro as situações difíceis que as mulheres vivenciam com seus maridos e parceiros, situações, por exemplo, de violência doméstica. A própria Marlene me contou que teve problemas em seus casamentos, isto porque alguns de seus parceiros gastavam o dinheiro que recebiam com “cachaça” fazendo com que ela tivesse que se responsabilizar sozinha pela manutenção da casa e dos filhos. Outras situações narradas por ela se referem as tentativas de violência por parte de alguns de seus ex-companheiros. Um dos fatores a que ela atribui a sua liberdade de escolher com quem ficar, e se ficar, é o recebimento do Bolsa Família. Ela explicou que, com o recebimento do auxílio, não precisava mais permanecer em um relacionamento que considerasse ruim e, por causa do recurso, poderia priorizar seus filhos.

cozinheira dos barcos onde o marido foi mestre, “caminhou foi muito mais ele” (NÓBREGA, 2019, p. 117).

Com estas discussões sobre a *acolhida* e sobre algumas características dos casamentos e *ajuntamentos*, a ideia foi apresentar brevemente como a movimentação de gente pela *beira do rio*, saindo ou chegando, tem efeitos nas dinâmicas de vida dos quilombolas ribeirinhos. Mais sobre as relações de parentescos será discutido na segunda parte da tese.

De um modo geral, o que procurei mostrar nas duas seções deste capítulo é como o rio permite a constituição de uma paisagem singular, na medida em que cria as condições para formação de um *sistema* próprio de se estabelecer relações, que se dá através das *acolhidas* e dos *ajuntamentos*. Um *sistema* que difere daquele de outros coletivos, como o *povo dos gerais*. Além disso, seja através do rio, seja ao longo de suas margens, o *sistema* ribeirinho envolve uma constante movimentação, o que permite a criação das condições, moralmente aceitas pelos seus habitantes, para que cônjuges *larguem* uns aos outros e pessoas possam *cascar fora* para *caçarem melhora* ou *experimentarem o meio do mundo* quando a situação se mostra necessária ou favorável. Apesar desta movimentação característica do *povo da beira do rio*, eles não são os únicos a se movimentarem e, por essa razão, no próximo capítulo continuarei desenvolvendo algumas reflexões sobre o rio, abordando dessa vez o movimento das águas que, com todas as suas *forças*, *banham*, *lavam*, *comem* e *criam* a terra, propiciando sempre uma renovação, tanto da própria terra quanto da vida dos quilombolas ribeirinhos. O rio, como veremos, não cria apenas condições para a constituição de um *sistema*, algo que será retomado na segunda parte da tese; ele cria igualmente as condições para a própria vida dos quilombolas e dos outros *viventes*.

Capítulo 2

CHEIAS E VAZANTES

2.1. O caminho das águas e o gesto da terra

O São Francisco, também chamado pelos quilombolas de *Chicão*, é o maior rio exclusivamente brasileiro. Este nome foi atribuído pelos colonizadores em um 4 de outubro, dia consagrado à memória de São Francisco de Borja. Porém, os numerosos povos indígenas que viviam e vivem ao longo do rio o chamavam e ainda o chamam de Opará (como o povo Tuxá, apresentado por Ramos, 2020) ou “Pará” que, segundo Pierson (1972a), significa literalmente “o mar”. Nascendo na Serra da Canastra, o *Chicão* atravessa os estados de Minas Gerais, Bahia e, em certa altura, estabelece a fronteira geográfica entre os estados da Bahia e Pernambuco, bem como entre Sergipe e Alagoas. Suas águas, depois desse longo percurso, se encontram com o Oceano Atlântico.

Durante o período colonial, nas primeiras incursões ao São Francisco, conforme descreveu Pierson (1972a), diversos autores o compararam equivocadamente ao rio Nilo, chamando-o de “Nilo Brasileiro”. Isto devido às suas *enchentes* periódicas e também por correr em uma região semiárida ou quase desértica, que neste caso, são os biomas do Cerrado e da Caatinga.

No que se refere às *enchentes*, aspecto principal a ser discutido ao longo deste capítulo, é importante dizer que, nesta região do curso do rio, as águas *correm* por *barrancas* baixas e uma planície inundável. As *barrancas*, por serem baixas e bastante arenosas, cedem com facilidade, principalmente durante as *enchentes* anuais. Os terrenos circunjacentes são em grande parte planos e, durante os períodos de grandes cheias, são inundados com as águas do São Francisco ao longo de uma extensão de até 10 quilômetros terra adentro. O rio, na medida em que ganha *força* com as *enchentes*, também abre caminhos por novos lugares e, quando volta ao seu nível normal, deixa para trás *ilhas*, bancos de areia e *lagoas* (PIERSON, 1972a). Estas dinâmicas do rio são acompanhadas pelos quilombolas ribeirinhos, que estabelecem seus próprios engajamentos com estes ciclos. Como afirmamos em outro momento (ACYPRESTE et al., 2018), os fluxos do rio são o que marcam a forma como os

quilombolas compreendem as interações entre as variações do revelo, dos solos e da vegetação na *beira do rio*.

Como discutiu Luz de Oliveira (2013a, p. 2), as margens e *ilhas* da porção norte mineira do rio São Francisco são marcadas pela intensa movimentação da água, “pela mobilidade das famílias sobre o território e pela mobilidade do próprio território” (LUZ DE OLIVEIRA, 2013a, p. 2). Assim, se vimos até agora a movimentação de pessoas ao longo do rio e por suas margens, agora podemos acompanhar a movimentação do próprio rio. Movimentação que constitui a própria paisagem da *beira do rio*, tal como menciona a autora supracitada ao falar da mobilidade do território, sendo esta característica algo também explicado por meus interlocutores. Portanto, é através dos termos dos próprios quilombolas ribeirinhos que procurarei, nesta seção, descrever a paisagem da *beira do rio* e como a movimentação das águas faz parte da sua produção.

Em linhas gerais, esta porção do *Chicão* é composta por *terra firme*, o rio e as *ilhas*. Na *beira do rio*, onde estão localizadas as comunidades de Sangradouro Grande, Croatá, Várzea da Cruz e Gameleira, existem *partes altas* e *baixas*, sendo cada uma delas nomeadas pelos habitantes.

As *ilhas*, como me explicou Seu Pedro da comunidade de Remansinho, são “sempre um rio de um lado e um rio de outro”, embora ocorra, quando o rio deixa de passar em um desses lados, da *ilha* emendar com a *terra firme*, virando tudo “uma coisa só”. Em outras palavras: os dois lados do rio são chamados de *canal*, *rio de dentro* ou *braço do rio* – para se referir ao lado mais estreito ou mais recentemente formado; e *rio de fora*, *rio grande* ou São Francisco – para se referir ao lado mais extenso ou mais antigo do rio. Mesmo quando ocorre das terras das *ilhas* se juntarem à *terra firme*, os moradores muitas vezes continuam se referindo aquela porção de terra enquanto uma *ilha*.

Ao que me parece, existem duas razões que levam as *ilhas* a se juntarem com a *terra firme*. Uma delas está relacionada com a degradação do rio e seu enfraquecimento, algo sempre mencionado pelos moradores e que será discutido ao longo dos capítulos da tese. Mas uma outra razão, que vale a pena mencionar agora, se refere ao “despencamento” dos *barrancos* nas margens do rio. Quem me explicou sobre estes fenômenos foi Seu Vicente, dizendo que, quando era noite, costumavam ouvir “aquele pancadão” do *barranco* caindo na água. O rio, com toda sua *força*, ia abrindo caminhos nas partes inferiores dos *barrancos* até chegar ao ponto deles despencarem. Tanto que, para quem navega de barco pelo rio, não é aconselhável passar muito próximo aos *barrancos*. Como contou Seu Vicente, mesmo de

longe é possível ver “aquele rachadão”. Nestes casos, disse ele, é “quase certo do *barranco* cair”.

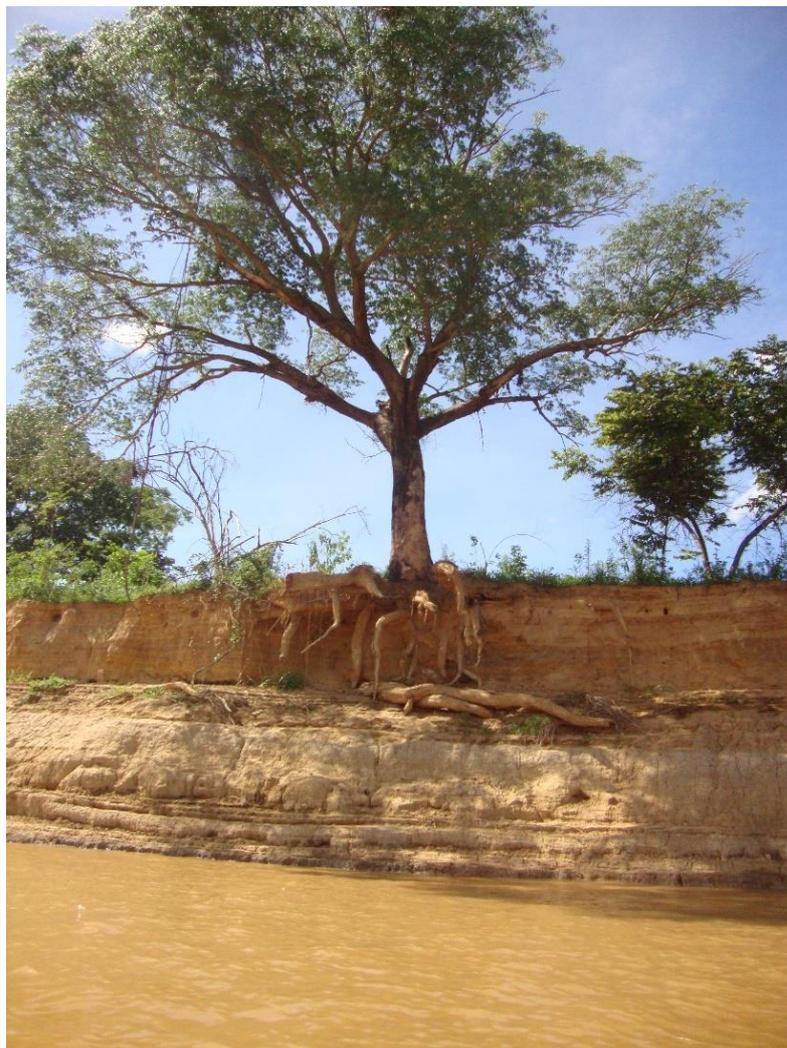


Figura 4 - *Barranco* do rio
Fotografia: Izadora Acypreste, 2014.

Na porção denominada como *terra firme*, os moradores identificam as *áreas de beira do rio, barranco* ou *praia*, de *baixadas, baixas ou baixões*, de *vazante* ou *vazantão*, de *capão*, de *lagadiço*, de *lagoa*, de *vargem* ou *várzea* e de *retirada, pé da serra, mata, carrasco, caatinga* ou *cerrado*. A *terra firme* também é cortada por diversos *sangradô*. Os sangradouros “funcionam como veias, que alimentam as *lagoas* com a água do rio, o que permite a reprodução dos animais e a produção de um modo de vida das pessoas que vivem ali” (ACYPRESTE, 2015, p. 30). Nos períodos de grandes *enchentes*, o rio e as águas da chuva enchem os sangradouros e os *baixões*, inundam as *áreas de beira do rio, o barranco* e as *lagoas* e, na medida em que o rio vai *vazando*, formam-se *lagadiços* (também chamados

de *lameiros*). Os sangradouros e os *baixões* são os canais por onde o rio escorre durante as cheias e que podem permanecer com água o ano inteiro. Estes canais possuem profundidade entre três a dez metros e, como cortam os *terrenos* dos moradores, para atravessá-los durante a *cheia* é necessária a instalação de pinguelas e, quando muito profundos, a utilização de canoas.

A *retirada*, ou *pé da serra*, é o lugar para o qual os moradores destas comunidades se movimentam para se protegerem nos períodos de grandes *enchentes*, levando consigo, além de objetos pessoais e domésticos (roupas, panelas, ferramentas, entre outros), as *criações*. A imagem abaixo ajuda a ilustrar como estas *áreas* se dispõem pela *beira do rio*. Apesar da apresentação deste e de outros mapas, perfis e figuras ao longo da tese, suas funções são meramente ilustrativas. Isto porque considero aqui as questões levantados por Ingold (2000), de que as formas da paisagem emergem junto com a “taskscape” e, por isso mesmo, estão em constante movimento. Embora estes mapas, perfis e figuras representem alguns dos aspectos importantes da paisagem, eles não conseguem, por sua fixidez, figurar outros tantos, como as plantas, os animais e seus *rastros*, a textura da terra ou mesmo os *compadres*, que habitam certos lugares do rio, e as forças invisíveis, emanadas pela lua e que também circulam nos corpos das pessoas.³⁷ Nesse sentido, os mapas, mesmo que ilustrativos, jamais poderiam substituir a descrição etnográfica destas constituições humanas e não humanas da paisagem.

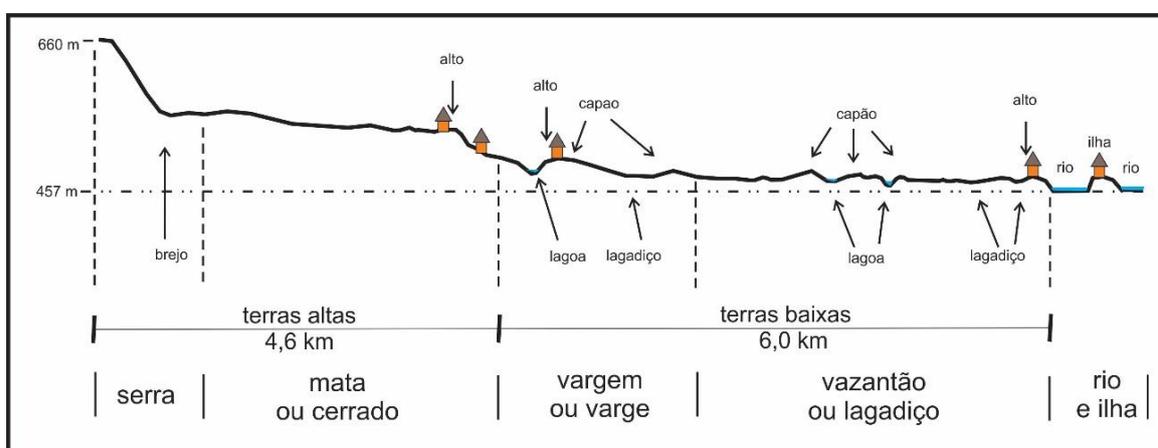


Figura 5 - Perfil: Morro do Itapiraçaba-Várzea da Cruz-Gameleira-Sangradouro Grande-rio São Francisco

Fonte: ACYPRESTE et al., 2016.

³⁷ Estes temas serão discutidos nos Capítulos 5 e 6.

A dinâmica das águas, ou o *caminho das águas*, é explicada pelos moradores e é um importante aspecto para se compreender a paisagem da margem esquerda do rio e a vida, ou as vidas, que acontecem ali. Estas vidas estão conectadas, como dissemos (ACYPRESTE et al, 2018, p. 59), em uma “complexa e extensa rede de canais que interligam as *lagoas* e os rios”, como o rio São Francisco, o rio Pandeiros e outros riachos, como o dos Cochos e o Tejuco, “em um sobe e desce pelas ipueiras e sangradouros”.³⁸

Caminhando com Ramiro pelo *vazantão* na comunidade de Sangradouro Grande, eu tentava entender por onde a água entrava e que direção ela tomava ao longo da margem do rio. Em nosso diálogo, Ramiro explicou que o lugar onde estávamos era uma *vazante* que seguia paralela ao *Chicão*, de maneira que as águas entravam de um lado e saíam novamente no São Francisco, formando uma *ilha* entre o rio e a *vazante*. Em seguida, ele explicou que aquele fenômeno sempre acontecia, pois era o *caminho das águas*.

Em um outro momento, entre as várias oportunidades que tive de circular pela *beira do rio* com Ramiro, estávamos caminhando sobre a *Lagoa das Garças*. Como a *lagoa* estava completamente seca, pudemos atravessá-la a pé. Em certa altura, quando estávamos bem no meio da *lagoa*, finalmente pude entender a circulação de água pela margem esquerda. A *Lagoa das Garças* fica situada entre as quatro comunidades onde realizei a pesquisa de campo e, desse modo, estando ali bem no meio dela, pude compreender o *caminho das águas* tão mencionado pelos quilombolas.

³⁸ Ipueiras são charcos formados pelo transbordamento dos rios. Na região, como veremos, um dos riachos também leva o nome de Ipueira.



Figura 6 - Lagoa das Garças durante a seca
Fotografia: Izadora Acypreste, 2016.

Apontando para o sul, Ramiro explicou que de lá vinham “duas águas” diferentes, uma do rio São Francisco e outra do rio Pandeiros. As duas águas, juntas, enchem a *lagoa* durante as *enchentes*. As águas do São Francisco, para chegarem à *lagoa*, percorrem o *Sangradô Grande*, que por sua vez, com sua profundidade de dez metros, percorre a comunidade de Sangradouro Grande no sentido do rio até a *Lagoa das Garças*. Já as águas do rio Pandeiros, a partir de canais que conectam um complexo de riachos, *lagoas* e outros cursos de água, vêm “*correndo devagar*” até as *Garças*. Quando se juntam, a diferença é nítida, uma vez que as águas do Pandeiros são límpidas e as do São Francisco são barrentas durante as *cheias*. Da mesma forma, apontando para o norte, Ramiro disse que de lá também vinham as águas do riacho Ipueira, represadas e empurradas pelo São Francisco, fazendo conexão com um conjunto de *lagoas* até chegarem “*nas Garças*”. Como narrou Ramiro:

As *lagoas* lá, quando enchem, quando o rio está bem cheio, *joga* água nas *lagoas* lá do Pandeiros, joga lá, lá represa, ela *vem* por dentro, represa no *Sangradô Grande* e *joga* tudo nela [na *Lagoa das Garças*]. E na hora que ela *desce*, *sai* na Ipueira lá em Januária. Isso aqui fica tudo alagado d’água. Só fica os *lombos*. Tem vez que, quando fica bem cheio, a água *passa* por aí tudo e *vai* até lá fora, lá forão (Ramiro, Sangradouro Grande, 2017).

Para me explicar o funcionamento dos fluxos de água que *correm* dos sangradouros para as *lagoas* e depois para o rio, Seu Santo, vendo a minha aflição para tentar compreender estes fenômenos, no momento em que estávamos nos arredores da *Lagoa da Picada* em Croatá, elaborou a seguinte explicação:

Porque *sangradô* é, se nós formos ver direitinho, a terra é compartilhada com o mesmo *gesto* que nosso *corpo*, que o *coração* que é a impulsão do *corpo*, não é isso? E tem as *veias*, que transmitem o *sangue* para o *coração*. Então, bem assim a terra. Aqui é um *sangradô*, olha. *Sangradozinho*. É igual as *veias* do nosso *corpo*, tem uns mais, outras menos. Você entendeu? Isso é um *gesto da terra*. Ela tem as opções para a água que *cai* aqui, que *escoa* e *cai* aqui dentro. A tendência dela é *levar* para o *coração*. O *coração* é quem? Aquela *lagoa* ali. A *lagoa* ali *joga* onde? *Joga* no rio, que é o grande *coração* (Seu Santo, Croatá, 2018).

A sofisticação, beleza e delicadeza presente na explicação de seu Santo me fez compreender que, mais do que entender de onde a água vem e para onde a água vai, o que importa é que todo esse “sistema circulatório” da *beira do rio* é o que produz a vida da terra, das pessoas e dos outros *viventes*. Através da água, que *joga, vem, vai, desce, escoa, passa, caminha, cai e banha*, a terra pode *crescer, aumentar, se fortalecer* ou *diminuir*. Nessas terras, os quilombolas cultivam suas plantas e criam seus animais. Terra e água, tal como narra o Seu Santo, possuem seus *gestos* próprios. Neste caso, a relação entre as duas é uma daquelas responsáveis por produzir a vivacidade e a dinamicidade da paisagem da *beira do rio*. Podemos ver algo parecido na discussão apresentada por Echeverri (2004), quando o autor defende o “território como um corpo”. Conforme sua discussão, a partir de suas experiências de pesquisas realizadas entre indígenas na Colômbia, o território para estes povos é entendido como um corpo vivente, que se alimenta, se reproduz e tem relações com outros corpos (sociais e naturais). Nesta concepção indígena, portanto, o território adquire a forma de uma rede ou entrelaçamento de relações que são apenas parcialmente mapeáveis e nas quais o crucial não é a escala, mas os canais que conectam os nós de uma rede. Neste caso, estes povos indígenas não se colocam na posição de observadores externos e acima dos territórios, como alguém que olha um mapa aberto sobre uma mesa, mas estão localizados em um de seus nós. Meus interlocutores, tal como fazem os povos indígenas colombianos em relação aos seus territórios, se posicionam enquanto partes desse corpo vivente da *beira do rio*.

Na figura a seguir, elaborada pelo projeto DS São Francisco, é possível visualizar o movimento aproximado das águas nessa porção da margem esquerda do rio, isto é, as redes

ou canais que conectam os diferentes nós da paisagem. A respeito da imagem, como apresentamos em outro momento,

Esse fluxo de água descendo *por dentro* paralelamente ao São Francisco e subindo pelo Ipueira se intensifica até quando *as águas de dentro ficam comum com o São Francisco*. A água acumulada é, em parte, drenada no sentido da *vargem da Caiçara* e do *Jacaré* localizadas nas imediações da comunidade quilombola de Várzea da Cruz, seguindo no sentido da *vargem da Grama* e atingindo os arredores da cidade de Januária, quando tende a se aproximar do leito principal do São Francisco. Assim, as águas do Pandeiros, as que vertem dos cursos d'água secundários como o riacho do Tijuco, riacho dos Cochos, as que chegam do São Francisco pelo riacho Ipueira, mas também pelos *sangradô*, (...) conformam nesta situação uma grande área alagada (ACYPRESTE et al, 2018, p. 90, grifos das autoras).

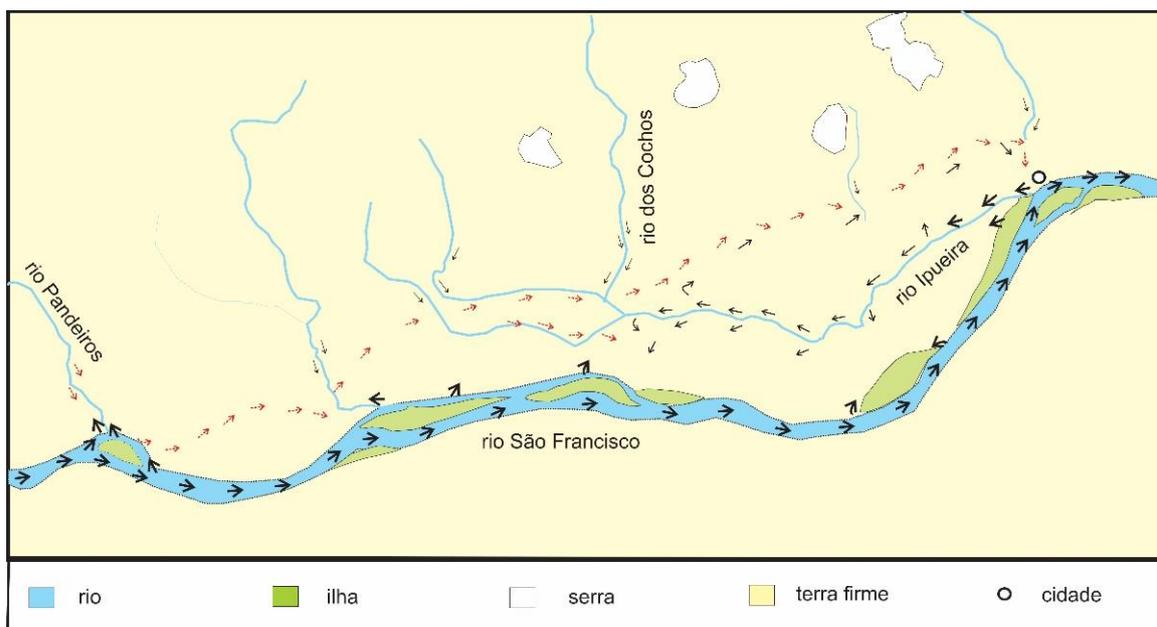


Figura 7 - Dinâmica das águas na margem esquerda do rio, entre o Pandeiros e Januária, com as setas indicando o sentido do fluxo da água

Fonte: ACYPRESTE et al, 2016.

Esse conjunto de cursos d'água vindos de diferentes direções compõem, desse modo, as planícies inundáveis da margem esquerda do rio, isto é, *a beira do rio*, onde vivem os meus interlocutores. Os moradores contam que, nas grandes *cheias*, como a memorável *cheia de 79*, os vapores que costumavam navegar pelo *Chicão* cortavam caminho em direção à Januária passando pelo *Sangradô Grande*, pelas *lagoas* e pelo riacho Ipueira, saindo novamente no rio São Francisco.

Estes ciclos de *cheias* e *vazantes*, essa dinâmica de circulação das águas “por dentro”, produzem a margem esquerda do rio São Francisco e, da mesma forma, os lugares de

convivência dos moradores, tais como *lagoas*, *capões*, *vazantes*, *lagadiços*, *vargens*, *ilhas*, entre outros, onde também se produzem cotidianamente conhecimentos, práticas e memórias, que se atualizam nos contextos atuais de *lutas* por direitos territoriais. A conexão entre paisagem e direitos pode ser compreendida a partir de uma série de narrativas que tive a oportunidade de ouvir em diferentes momentos ao longo da pesquisa, em que os moradores elaboravam suas reflexões a respeito destes temas. Em uma reunião da Associação Quilombola de Sangradouro Grande, por exemplo, Ramiro disse que “quando a água *lava*, é tudo *da União*”. Já Seu Santo, em um outro momento, também disse que, se é terra da *união* “então é terra do *povo*”. Para completar, Seu Saulo explicou que “a água, onde o rio *banha*, tudo, o *direito* é do pescador, para se manter na *beira do rio*, plantar sua *vazante*, sua *rocinha* e tudo”.³⁹

Para retomar e aprofundar algo que já foi mencionado, a *terra firme*, ou o “complexo terra-firme”, como denominou Luz de Oliveira (2005), é dividida entre as *partes baixas* e as *partes altas*. Na *parte baixa* estão as diferentes subunidades da paisagem, ou as *áreas*, por onde as águas *caminham*. Dentre elas, os quilombolas identificam as *áreas* de *vazantão*, *vazante*, *lameiro*, *lagadiço*, *baixa* ou *baixão*, *sangradô*, *lagoa*, *capão* e *vargem*. Na *parte alta* ou *no alto*, que são os lugares para onde os moradores se deslocam durante os períodos de grandes *enchentes*, é onde eles identificam as *áreas* de *retirada*, *pé da serra*, *carrasco*, *caatinga* ou *cerrado*.

Quando se referem ao *vazantão*, os quilombolas estão falando dessa enorme porção da *beira do rio* que sofre influência direta das águas do rio e de seus tributários durante as *enchentes*. O *vazantão* é identificado pelos habitantes como “uma *área* mais *baixa*”, provavelmente onde antigamente passava o leito do rio, pois nela pode-se perceber os veios de terra, ou *remonte*, que são pequenas ondulações no solo que o rio vai formando na medida em que ele sobe durante as *enchentes*. O *remonte*, ou *remonto*, está relacionado ao fenômeno das *croas* (nome atribuído às *ilhas* ainda em formação), momento quando as *enchentes* fazem acumular terra no meio do rio, mas que apenas com outras futuras *enchentes* poderão finalmente se constituir enquanto *ilhas*. O conjunto de camadas de terra acumuladas pelas *enchentes* são chamadas de *remonte*. Sobre o *remonte*, Seu Santo também me explicou certa

³⁹ Os quilombolas compartilham certas noções sobre *direitos* dos pescadores e vazanteiros em relação ao acesso às margens do rio e *ilhas*, tendo como base a noção de *união*. Veremos mais profundamente sobre esta noção de *direito* no capítulo 4.

vez quando estávamos na *ilha* de Pedro Preto, na comunidade de Croatá. Conforme meu interlocutor:

Dá pra você observar como ela *crece*. Ela *crece* dessa maneira que você está vendo. Está vendo que aí *formou* uma água aqui por dentro, como ela *vem forte*, ela *vem aumentando*? E ela *vem* aí, tá vendo o rasiño? Esse amarelão que você está vendo aí é a terra, até aí está dando para observar, o canal mais fundo para cá e agora ela *vem aumentando*, *vem chegando* para cá, quando dá uma *enchentinha* ela *chega para cá*, é o *remonto* que nós falamos (Seu Santo, Croatá, 2017).

Dentro do *vazantão*, são identificadas as *partes altas* (o *capão* ou *lombo*) e as *partes baixas* (*vazantes*, *lameiros* ou *lagadiços*). As *partes baixas* são caracterizadas pela “mata mais fechada”, com muitas *ramas* e *cipozeiras*, enquanto as *partes altas*, pela “mata mais espalhada”. Conforme descreveram Araújo et al. (2019, p. 153, grifos dos autores), “a partir do *alto*, ao nos deslocarmos no sentido contrário à beira rio adentramos o *vazantão*, onde encontramos *capões* que vão se alternando com as *áreas de lagadiços, baixas, baixões, poços, lagoas, sangradouros e vargens*”. Algumas vezes, o *vazantão* também recebe o nome de *lagadiço*, sendo composto por este conjunto de *capões, lagoas* e *vazantes*.



Figura 8 - Área de *lagadiço*
Fotografia: Izadora Acypreste, 2016.

As *lagoas*, como já mencionado, são alimentadas com as águas dos rios e riachos, mas também conservam as águas das chuvas. Segundo os quilombolas, é nas *lagoas* onde ocorre a reprodução de muitas espécies de peixes. Como descreveram Araújo et al. (2019),

As *lagoas* ocorrem principalmente nas porções mais baixas dos *lagadiços*, muitas delas seguem acompanhando os cursos, atuais ou antigos, dos Riacho Ipueira, do rio dos Cóchos, do Tejuco e, até mesmo do rio Pandeiros. São alimentadas por estes ou pelas frequentes *cheias* do rio São Francisco. É nas *lagoas* que ocorre a reprodução e manutenção das populações de diversas espécies de peixes e também das aves. São áreas de grande importância para as populações locais, contribuindo com as estratégias produtivas das famílias, sendo fontes de água, além de complementar a dieta proteica, oferecendo peixes e propiciando o desenvolvimento de muitas outras espécies vegetais e animais em torno de uma ampla cadeia alimentar (ARAÚJO et al, 2019, p. 152, grifos dos autores).



Figura 9 - Seu Santo na *Lagoa da Picada*
Fotografia: Izadora Acypreste, 2018.

Todos esses lugares descritos e mencionados pelos quilombolas, ou pelo menos a maior parte deles, pude conhecer a partir de muitas caminhadas realizadas junto a meus companheiros de pesquisa. Na maioria das vezes, caminhando “no meio do *mato*”, de repente nos deparávamos com alguns deles. No caso do *capão*, por exemplo, o encontro aconteceu durante uma caminhada com Seu Santo, cujo objetivo era conhecer os *pés* que haviam sido mencionadas por algum morador durante nossas conversas embaixo das

sombras das árvores ou nas cozinhas das casas. Nessa caminhada, Seu Santo disse: “quando nós falamos de *capão* Izadora, não sei se vocês entendem, essa aqui é uma *área* que ela está sendo um *capão*”. Tendo já tomado notas sobre as menções dos moradores sobre o *capão*, eu logo disse: “ela é mais alta, né?”. Em seguida Seu Santo disse: “Olha!”. Entendi esta expressão como um misto de surpresa e satisfação por meu interesse em um assunto talvez cotidiano para os quilombolas, mas que diz muito sobre seus engajamentos com a *beira do rio*.

Assim, para uma breve definição, o *capão*, algumas vezes também mencionado enquanto *lombo*, margeia as *lagoas*, sangradouros e rios. Estes são os lugares onde os moradores costumam constituir seus *terrenos*, locais onde constroem suas casas, fazem seus *canteiros* de *tempero* e de *remédio*, mantêm as *criações*, bem como onde abrem as roças em que plantam seus *mantimentos*, isto é, o milho, a mandioca, o feijão catador, a abóbora, a mamona, a batata-doce entre outros. O *capão* também é onde se encontra a lenha, utilizada nos fogões, fornos, fogueiras, e a madeira, empregada na construção das casas e das cercas. Foi o que me explicou Enedina enquanto preparávamos o almoço em Croatá.

Sempre essa dinâmica. Porque as casas que podiam ser feitas só eram nas *áreas* dos *altos*. Igual aqui mesmo, as casas todas vão acompanhando o *lombo*, porque quando dá as *cheias*, esses *baixões* ficam todos cheios de água. Então, lá no Barrerinho (*ilha*) já era diferente, a gente não poderia fazer casa porque todos os anos o rio vinha e *comia* as *vazantes*. *Banhava* tudo. Então não tinha como fazer. Fazia rancho, mas casa mesmo, firme, não podia (Enedina, Croatá, 2017).

Como contou Enedina, em *enchentes* menores, ou mesmo maiores, as *áreas* de *capão* ficam ilhadas em meio ao *vazantão* inundado. Algo semelhante também foi descrito por Araújo et al. (2019):

Além do *capão* presente entre o *lagadiço* e o rio São Francisco, quando caminhamos em direção às *lagoas*, encontramos faixas de *capões*, transversais ou inclinadas, margeando as *lagoas* ou os talvegues do rio Ipueira e também nos *lombos* dos sangradouros. Há gramíneas nativas no *capão*, que oportunizam pastagens ao gado e aos animais de trabalho, bem como terras para cultivo – seja nas *vazantes* que se formam nos baixios ou nos *roçados de capão* localizados nas partes mais elevadas (ARAÚJO et al, 2019, p. 153, grifos dos autores).

Depois do período de *enchente*, quando o rio começa a *escorrer* ou *vazar*, nas *áreas baixas* (ou de *vazantes*) que estavam inundadas, começa-se gradualmente a formação dos *lameiros*. Conforme descreveu Pierson (1972a, p. 112), estes solos das *vazantes* “são sílico-

argilosos, de granulação muito fina”. Apesar de tal afirmação, nenhuma descrição sobre os solos das *vazantes* poderia ser mais expressiva do que aquela fornecida por Seu Arnaldo de Croatá, quando disse que “para entender o *lameiro*, é aquela terra que ela é tão *forte* que, quando o rio *sai*, ela *racha*”.⁴⁰



Figura 10 - *Lameiro*: terra *forte* que *racha*
Fotografia: Izadora Acypreste, 2016.

Este fenômeno das *vazantes*, por sua especificidade, foi algo também observado por Pierson (1972a) ao mencionar a “faixa de sedimentos formada pelo próprio rio, à qual geólogos, seguindo Morais Rego, deram o nome (...) de ‘série vazantes’”. Conforme o autor, esta “série vazantes”

Consiste em extensos depósitos de argila, mais ou menos horizontais, de cor variada, amarela, branca ou cinzenta, que, ou se sucedem uns aos outros, ou ocasionalmente se alternam com camadas de areia às vezes branca e outras vezes avermelhada, devido ao óxido de ferro que contém. O rio atua continuamente sobre esta formação, cavando extensamente as barrancas nas faces côncavas dos meandros e, em resultado desta erosão, depositando no seu próprio leito coroas de areia e vasa – as formações mais recentes (PIERSON, 1972a, p. 114-115).

⁴⁰ Esta noção de *força*, além de se referir a terra dos *lameiros* e *vazantes*, também aparece relacionada às águas, a lua, a energia vital das pessoas, e será apresentada ao longo da tese.

As descrições de Pierson (1972a) são interessantes, pois mostram como o rio foi, ao longo das épocas, construindo *vazante* na medida em que foi arrancando as partes superiores do calcário São Francisco (ou Bambuí) durante as *enchentes*.⁴¹ Tendo como referência os estudos geológicos, o autor afirma que a “série vazantes” provavelmente tenha começado a ser depositada durante o Plioceno e que tenha continuado até o Holoceno. Tal análise, inevitavelmente, faz pensar sobre a continuidade da chamada “série vazantes”, ou simplesmente *vazantão*, durante o Antropoceno, nova era geológica que, conforme Blok e Jensen (2019), coloca sobre a humanidade a responsabilidades pelas mudanças provavelmente catastróficas do planeta. Nesta nova era, como observaram Danowski e Viveiros de Castro (2017), o humano tornou-se, ele próprio, uma força geológica. Nestas discussões, a própria questão em torno do que seria este “humano” oferece o plano de fundo das análises sobre a destruição irreversível do planeta, gerando, com isso, outros possíveis nomes para esta época, conforme vimos acima, como Capitaloceno, Chthuluceno, entre outros. Esta destruição também é observada pelos quilombolas ribeirinhos através das transformações da paisagem e as mudanças do *tempo*. No entanto, deixemos estas discussões para mais adiante, após uma descrição mais sistemática da paisagem e das relações que a constituem.

Ainda nas partes *baixas*, a *vargem*, se comparada ao *vazantão*, é uma *área* de vegetação mais aberta, de “*paus rasteiros*”, “*matinho rasteiro*” ou “*mato mais ralo*”. A água que abastece esta *área* vem das chuvas e, antigamente, eram lugares onde a água não secava. Ronaldo, morador de Croatá, explicou que “sempre que tem aquelas *baixadas* que juntam água, a gente chama de *vargem*”. Seu Arnaldo também me explicou que “a *vargem* é uma *nascente*”, pois “é um lugar que recebe as águas que vem dos *altos*”. Segundo os moradores, era um lugar que costumava ser, inclusive, mais fresco. Assim como ocorreu meu encontro com o *capão* e o *caminho das águas*, na companhia de Seu Santo também me deparei com uma *vargem*. Estávamos caminhando pela *mata* sob um sol ardente quando ele começou a me explicar:

Seu Santo: Você entendeu a estória de *capão*, né? Agora você vai entender outra. Quando nós falamos de *vargem*, é isso aqui olha. Está vendo aí? Isso vai lá perto da casa. Isso aqui é uma *vargem*.

⁴¹ O calcário São Francisco (ou Bambuí), segundo as definições geológicas, é uma rocha carbonática. Em síntese, é deste tipo de solo que se extraem os materiais para produção de materiais como cimento, cal, corretivos do solo entre outros produtos destinados à construção civil.

Izadora: Ela é um espaço assim...

Seu Santo: Isso, ela é de uma natureza assim olha, que você separa. É uma *vargem*, né? Isso aqui não foi trator, é uma *vargem*. Isso aqui é da natureza mesmo, coisa da natureza
(Seu Santo, Croatá, 2018)



Figura 11 - Área de *vargem*
Fotografia: Izadora Acypreste, 2018.

Assim como no *vazantão*, as áreas de *vargem* também se dividem em *partes altas* e *baixas*. Como explicou Seu Vicente, “as *vargens* tem uns *capão* pelo meio, fazendo um corredor, uns *baixão*”. Apesar de carregarem o mesmo nome, o *capão* e o *lagadiço* da *vargem* são diferentes do *capão* e do *lagadiço* do *vazantão*. No *lagadiço* da *vargem* a terra é branca e se caracteriza por ser uma terra mais arenosa e *fraca*, diferente dos *lameiros*, onde a terra “é tão *forte* que *racha*”. Além disso, o *capão* das *vargens* é de “terra de cascalho e pedregulho”. Isso nos mostra que, além de suas relações com as águas, a textura da terra também é um aspecto importante para a identificação e nomenclatura destas áreas.

Em uma conversa com Totinha, ele comentou sobre os solos em Gameleira, esclarecendo que nesta comunidade existem faixas de transição entre os solos da *vazante*, da *vargem* e do *cerrado*. Por serem alguns destes solos inundáveis e outros não, ele me explicou sobre estas diferenças.

É divisa do *terreno*. O *terreno* é assim, igual aqui, aqui é essa *cor*, você chegou ali mais pra cima é mais *corada* um pouco, chega na *vargem* é tipo uma *tabatinga*, tipo um *pó*. Igual, se passar lá agora com esse sapato aí, quando chegar em casa ele tá todo coberto daquele *pó*, tudo *branco*. Lá é mais *grossa*. Igual essa daí, essa daí serve pra fazer contrapiso, areia da estrada aí. Fez o contrapiso com uma areia dessa aí, tá pronto, vira pedra. E a outra para reboco, não serve pra fazer contrapiso, com o tempo ela pode ir soltando, ela é própria pra reboco, é *cimento* com areia *branca*. Assim, desse jeito. É aquele *pó*. Você pode juntar uma água e molha, vira uma cola, aí você pode fazer um bocado de pelota e põe lá, dependendo dela, racha tudinho, é muito *forte*. É porque é lugar que o rio *joga*, essas *baixada* o rio *joga*, então quando o rio *vem*, *toma* esse *meio mundo*, pega tudinho aí a *enchente*. Aí já pertence a marinha, onde o rio *joga* pertence a marinha, essas quebradas aí. Aí tem lugar de *alto*, lugar *baixo*, a *enchente* vai *rodando*, aqueles *altos* que ficam pros *bichos* ficarem. Deus já faz as coisas certinho, se for tudo *baixo* a *enchente* *toma conta*, os *bichinhos* não têm onde ficar, morre tudo, e assim é (Totinha, Gameleira, 2018).



Figura 12 - Área de *vargem* em Várzea da Cruz
Fotografia: Izadora Acypreste, 2017.

Saindo das áreas de *baixa*, adentramos na *parte alta*, que os moradores identificam enquanto *pé da serra*, *mata*, *caatinga*, *carrasco* ou *cerrado*. Também denominadas enquanto áreas de *retirada*, são os lugares “onde a água não *anda*”, e por isso constituem locais de *refúgio* durante as *enchentes*. Nos períodos de seca, também se tornam lugares bons para “caçar *pau*” para fazer, por exemplo, cabo de enxada. O *carrasco* é caracterizado pelos moradores por uma “vegetação *miúda*” (pequena e baixa). “No dizer nosso”, como

expressou Seu Santo, “a gente chama *catanduba*”, lugar que “é difícil da pessoa entrar nele, pra entrar dá trabalho” por causa da vegetação que pode se constituir por muitos espinhos.

Já o *cerrado* é caracterizado por sua terra vermelha e pela variedade de *pés* que *dão* nessa região, sendo algumas delas o *pau d’arco*, a *imburana vermelha* e a *de cheiro*, a *barriguda*, o *araçá*, o *jatobá*, a *sete casaca*, a *piriquiteira*, a *catinga de porco*, o *angico branco* e o *preto*, a *caraíba branca* e a *preta*, o *jacarandá*, a *cabeça de menina*, a *cabeça de galinha*, o *araticum*, o *baru*, o *maracujazinho do cerrado*, o *pé de goiaba*, o *pé de umbu*, o *pé de caju*, o *pé de pitomba*, o *pé de pequi* e o *pé de jenipapo*.⁴²

Esta paisagem, que procurei descrever até agora e que é marcada por esse quadro de interações entre pessoas, rio, solos, plantas e animais, é identificada pelos ecólogos e biogeógrafos como o bioma Cerrado. Enquanto bioma, o ambiente é caracterizado por cobrir quase um quarto do território brasileiro e possuir alta disponibilidade de água, pois é nesta paisagem, percebida no contexto nacional como “raqútica” (Ribeiro, 2005), que nascem alguns dos rios que formam as principais bacias hidrográficas brasileiras. O cerrado também “abriga grande biodiversidade, sendo antes um complexo de paisagens que propriamente uma unidade ecológica” (NOGUEIRA, 2011, p. 39), sendo subdividido em quatorze diferentes tipos fitofisionômicos em formações florestais, savânicas e campestres.⁴³ Em Januária, como descreveram Araújo et al. (2019), o que pode ser observado é a transição entre os domínios da Caatinga e do Cerrado, o que dá origem a fitofisionomias florestais bem diferenciadas, sendo as principais delas a Mata Seca Calcária e a Caatinga Arbórea. Segundo as autoras, “a Caatinga Arbórea é extremamente rara, ocorrendo sobretudo no norte de Minas Gerais” (ARAÚJO et al, 2019, p. 85).

Apesar da definição geral do aspecto ambiental da paisagem enquanto bioma Cerrado ou Caatinga, Seu Santo me disse que foi “*nascido e criado no Croatá*” e, por essa razão, não sabe morar no *cerrado*. Não saber morar no *cerrado*, neste caso, desloca a construção desta categoria enquanto bioma, pois, mesmo que, para a biogeografia, a margem do rio também faça parte do bioma cerrado, para meus interlocutores isto não ocorre. Quando dizem que “têm um *modelo* de não sair da *beira do rio*”, esta paisagem é apresentada enquanto um lugar

⁴² Alguns dos *pés* mencionados pelos quilombolas durante a pesquisa foram fotografados, identificados e apresentados no **Anexo I** desta tese.

⁴³ As fitofisionomias são características da vegetação de um determinado lugar. O Cerrado apresenta fisionomias (formas) florestais, savânicas e campestres. Dentro destas fisionomias, as fitofisionomias de Mata Ciliar, Mata de Galeria, Mata Seca, Cerradão, Cerrado Denso, Cerrado Típico, Cerrado Ralo, Parque de Cerrado, Palmeiral, Vereda, Cerrado Rupestre, Campo Rupestre, Campo Sujo e Campo Limpo (RIBEIRO e WALTER, 2008).

com suas características próprias e no qual os quilombolas ribeirinhos sabem que devem e podem viver. Isso acontece não apenas por a conhecerem e nomearem suas *áreas*, mas também por a experienciarem corporalmente todos os dias, na medida em que caminham por ela, contribuem para a sua constituição e observam as mudanças que ocorrem na paisagem, causadas não apenas pela movimentação da água, mas também pelas ações de outras práticas não quilombolas, como aquelas desenvolvidas pelos fazendeiros e pelas políticas de Estado através da construção de barragens. Sobre estas mudanças, na próxima seção poderemos acompanhar o que os quilombolas dizem sobre aquelas que são causadas pela movimentação e pela *força* das águas do rio.

2.2. O rio, sua *força* e movimento

Eu vi muitas *enchentes*, eu era pequeno. Quando eu era mais pequeno o *povo* mais velho falava: “olha, a *enchente* *evem*”. O sol quente, mas o rio enchendo, enchendo. Tinha aqueles *caminhozinhos*, aí a água ia *passando* aqui e ia levantando aquela poeirinha. Os lugares que eram mais *baixos*, demoravam mais, mas os lugares que eram mais *altos*, a água ia *descendo* mais *ligeiro* (Seu Vicente, Gameleira, 2018).

Sentado na varanda da sua casa, Seu Vicente me contava sobre as *enchentes* que ocorreram na região. No trecho citado acima, podemos conferir parte da estória narrada por ele. Situados em uma das comunidades mais distantes do rio, os moradores de Gameleira conseguiam acompanhar a chegada das águas que não ocorriam de inundar suas casas, mas ficavam muito próximas a elas. A “poeirinha”, de que fala Seu Vicente, aparecia nos *caminhos* trilhados pelo gado que, por causa das constantes pisadas do animal, “deixavam o *caminho* sem o *mato*”. Com a subida do rio, estes *caminhos*, conhecidos como *tabatinga*, iam soltando uma poeira fina. Assim, como ele conta, “quando era de tardezinha ou de manhã cedo”, era possível avistar de longe a chegada das águas da *enchente*.

O histórico de cheias do São Francisco, como a sempre lembrada *cheia* de 1979, que inundou as *áreas* de moradia das comunidades e as *vargens*, encheu os riachos e *lagoas* – alcançando, inclusive, a cidade de Januária, que ficou embaixo d’água – prepararam as pessoas a seguirem sempre vigilantes, atentas aos efeitos das chuvas nas águas do rio. É

sobre estas percepções quilombolas a respeito dos movimentos do rio, bem como seus efeitos na vida das pessoas, *bichos* e plantas, do que trata esta seção.

Dentre todas as cheias que já viveram, a *cheia de 79*, especialmente, é um marco para os habitantes da margem do São Francisco.⁴⁴ Como conta Dona Osvaldina, da comunidade de Várzea da Cruz:

Ela veio adiante daquela casa um pouquinho. Daquela ali. Nós pegávamos canoa lá na porta de Maria Barbosa para ir lá. Nesse tempo nós ainda plantávamos lá em cima, nas terras lá em cima. Aí cortava esse mundo aí ó, de água. Água da altura daquele *pé de manga*. Eu na canoa, mas ele e minha irmã. Nós íamos pegar lenha lá na *mata*, que pra aqui não tinha. Ô *sofrimento!* (risada) Ia *panhar* lenha na canoa lá ó, porque aqui não tinha lenha, estava tudo debaixo d'água. E eu tinha coragem naquele tempo. Entrei nessa canoa, aquela *maretona*, aquela água amarela, e eu só olhando. Hoje ó, Deus que me livre, eu não vou de jeito nenhum. Eu não sei nem nadar, dentro de um mar de água para descer lá no *pé da mata*. E a *enchente* estava aí. Aí ela estava rasa, nós íamos para pegar canoa, lá na porta de Maria ela estava funda. Encostou a canoa na *beira* da estrada e eu descí para pegar a canoa e ela estava aqui, a água estava dando aqui. Entrava na canoa, passou lá pela Várzea da Cruz, para cortar esse mundão de água. No [*vargem* do] Ferrão? *Menina*, uma correnteza. Correnteza no Ferrão era afamado, os antigos falavam que ali era uma correnteza, água chegava a *correr* assim ó ... aqueles *pés de Juá*, *pés de Pau Preto* que tem lá, a água estava na *beira* deles. Você só via a copa. Uma fundura esquisita. A *enchente de 79* deixou lembrança. Depois veio outra, mas não foi igual a de 79 (Dona Osvaldina, Várzea da Cruz, 2017).

A outra *enchente* a que se refere Dona Osvaldina é a que aconteceu no ano de 1982 que, segundo ela, “*andou* perto”, mas não foi como a *de 79*. Seu Vicente também fala de outras *enchentes* que ocorreram antes, em 1926 e, depois, em 1984, embora, como disse, não se lembre muito bem das datas. Algo sobre estas datas também é mencionado por Pierson (1972b), que destaca os anos de 1919, 1926, 1949 e 1960 como momentos em que cheias excepcionais ocorreram, colocando abaixo muitas casas em diversos lugares ao longo do rio. Ribeiro (2005) também descreve diversas *cheias* que ocorreram entre os anos de 1696 a 1943, que inundaram vilas e fazendas. “Tempo de muita água”, enfatizou Seu Carlito, marido de Osvaldina. Em 82 e 79, “só água, água, água, água!”

⁴⁴ Em Pirapora, onde vivi minha infância, também cresci ouvindo histórias sobre as cheias e observando, vez ou outra, algumas fotografias registradas naquele período, em que a cidade ficou debaixo d'água. Em Januária não parece ter sido diferente. Nos relatos históricos dos viajantes, aqueles que faziam anotações técnicas apontaram suas preocupações com as inundações na cidade, que têm terras baixas em seus limites. Hoje, grande parte das cidades na margem do São Francisco possuem cais, que foram construídos para evitar estas inundações.

Assim como Gameleira, Várzea da Cruz está mais distante do *barranco* do rio e, por isso mesmo, não corre o risco de ter suas casas debaixo d'água caso alguma *enchente* muito grande venha a acontecer novamente. No entanto, a última grande *cheia* deixou sua marca, tanto fisicamente quanto na memória das pessoas que vivem na *beira do rio*. Os moradores falam da *certidão*, que é a marca por onde o rio *andou* quando encheu. Nas árvores e nas paredes das casas é possível ver a marca da *enchente*. Desse modo, sempre atentos ao perigo representado por uma grande *enchente*, Seu Carlito logo comentou sobre algum assentamento formado nas *barrancas* do rio, na região de Januária. Em seu comentário, ele demonstrava preocupação com as consequências que uma grande *cheia* causaria para as pessoas que estavam vivendo neste assentamento. “Vai ser muito *sofrimento*”, dizia seu Carlito, pois qualquer *enchente*, mesmo que não fosse muito alta, poderia inundar as casas, inclusive um período de muita chuva poderia criar *lameiros* no *terreno* deste assentamento que, segundo ele, tem terra de barro.

Para aqueles que vivem nas comunidades próximas aos *barrancos* do *Chicão*, acompanhar o movimento do rio é algo muito importante e que faz parte da rotina dos moradores. Certa noite na casa de Dona Olívia, em Sangradouro Grande, enquanto “jogávamos conversa fora” e aguardávamos o sono chegar, seu *filho de criação*, Rubão, veio nos avisar que o rio estava começando a *vazar*, que já tinha *vazado* quase um metro. Como era mês de novembro, a esperança de todos era que a tendência do rio fosse aumentar com o começo do período chuvoso. A notícia deixou Dona Olívia preocupada, que logo disse: “ô senhor, pensei que ia encher, *ôxe*, mês de dezembro vai ter muita chuva”. No dia seguinte fomos observar o rio, que realmente tinha *vazado*, contudo, a previsão de Dona Olívia parecia certa, pois “para cima” estava chovendo e logo essa chuva chegaria por ali. Junto com as águas do rio desciam brotos e folhas em sua superfície, o que ela explicou serem vegetação de *lagoa*; neste caso, se o rio já estava alcançando as águas das *lagoas* “pra cima”, a chuva não tardaria a chegar para nós.



Figura 13 - Dona Olívia observa o rio
Fotografia: Izadora Acypreste, 2017.

Conforme descreve Pierson (1972a, p. 51), enquanto percorria os vários municípios ao longo do rio, passou pela cidade de Pesqueira (BA), onde encontrou uma professora que, “como quase toda a gente dessa cidade, ‘gosta muito das enchentes’” e, por essa razão, convidou o grupo de pesquisadores para ir ver a *subida* do rio. A professora, segundo Pierson (1972a), ainda

acrescentou, com manifestações de prazerosa animação, que a enchente já tinha atingido Januária e que “essa cidade estava toda coberta de água”. Ela e outras pessoas em Pesqueira, diz, “acham uma beleza” ver “as casas aqui todas cercadas de água, canoas percorrendo as ruas e mesmo entrando pelas portas das casas”. “É muito divertido”, acrescentou (PIERSON, 1972a, p. 51).⁴⁵

As *enchentes* que *banham* os *terrenos* dos moradores das comunidades quilombolas também alcançam a cidade de Januária, jogando água em alguns de seus bairros. Joana, filha de Seu Vicente, após ouvir a nossa conversa sobre as *enchentes* e minhas perguntas sobre estes períodos, meses depois me encaminhou uma fotografia (apresentada a seguir) em que

⁴⁵ Os moradores com quem conversei sobre as *cheias* costumam ter uma ideia sobre a altitude dos lugares e cidades situadas ao longo da margem do rio. Disseram-me certa vez, por exemplo, que quando a água *alcança* a cidade de Pedras de Maria da Cruz, significa que a cidade de Januária já está toda inundada. O mesmo tipo de observação foi feito pela interlocutora de Pierson (1972a) no trecho citado.

o centro da cidade de Januária estava embaixo da água e as canoas faziam parte da paisagem urbana.



Figura 14 - Cheia de 79 no centro da cidade de Januária
Fonte: Domínio público, S/d.

Apesar dos perigos e da necessidade de estarem sempre atentos, a *enchente* é vivenciada como parte da vida na *beira do rio*, sendo também acompanhada com *alegria*. Quando perguntei a Seu Vicente se eles não tinham medo quando a água começava a se aproximar, ele me respondeu dizendo que não, pois já estavam acostumados. Ao contrário, ele disse, era “aquela alegriona”, “ficava era *alegre pro mod’e* olhar”. Enquanto a água chegava, observavam exprimindo satisfação: “*vixe*, olha lá, olha lá a piabinha”.

Dona Osvaldina e Seu Carlito também contam que eram *animados* os períodos das *enchentes*, pois o “*povo de baixo*”, aqueles que moravam nas *partes baixas*, se mudavam todos para os *altos*, isto é, para as proximidades das comunidades de Gameleira e Várzea da Cruz que ficam nas *partes altas*. Lá faziam suas barracas de lona ou ocupavam alguma casa velha e mandavam os animais, como o gado bovino, porcos e cavalos, para que outros conhecidos, moradores das serras, *tomassem conta*. Os moradores dos *altos* ficavam todos “assanhados” com a presença do “pessoal de *baixo*” e, quando a noite caía, uns visitavam os

outros, deixando a vida bem mais *animada*, contou Seu Carlito. Bonita e *animada*, é como ele se refere a esse período:

Bonito, e era uma *animação*. A gente fazia mudança aqui de porco, galinha das casas que eram dos moradores de lá, que eram de *finado* Rufino. Do *finado* Rufino, o *povo* todinho fazia a mudança para cá. Era galinhada, era porco ... (Seu Carlito, Várzea da Cruz, 2018).

Para o “*povo de baixo*” a subida do rio implica em uma agitação e correria para “*tirar para fora*” as famílias, *criações*, roupas, ferramentas, panelas e objetos pessoais. Na *cheia de 79*, Ramiro lembra que “estava para Brasília” e, quando retornou, “estava só o *lameiro*” na *beira do rio*, isto é, a água já tinha baixado. Mas ele também contou que *conviveu* com a *cheia* diversas vezes e que, nestas ocasiões, “quem tinha gado *tirava para fora*, quem tinha cavalo *tirava para fora*, quem tinha porco *tirava para fora*”. A *retirada*, ele lembra, era feita aos poucos e, em uma destas cheias, ele e o irmão Mané, levaram alguns de seus familiares em uma primeira viagem e, quando voltaram para buscar os outros membros da família, a água já estava na altura da cintura. Mesmo com suas casas construídas nos *lombos* de Sangradouro Grande, Ramiro lembra que em uma *cheia* como a de 79 “ficava tudo alagado”.

As galinhas e porcos, conta Ramiro, eram levados dentro do barco, já o gado bovino, dependendo da altura da *enchente*, era levado “*tocado*” ou “*nadando mesmo*”. Sobre a *retirada* dos animais, Ramiro explica:

O gado ia tocando, ainda estava raso e eles iam nadando. Os outros embarcado. Enganchava no cipó, a gente caía na água e cortava o cipó, nadando atrás deles e tirando, porque acolá dava a noite e, se sumisse aí, morria um bocado enganchado. As vezes aqui é *alto*, o *cabra* fala que não vai encher, mas a *baixa* lá já está tudo cheio de água. Quando tira daqui pelo *caminho*, joga na água, aí a água já está bem alta, mil metros, nadando aí até alcançar no *alto* de novo. Que nem aqui, aí tudo é *baixo*, tudo *lagoa* aí, sai lá na Picada, na ponte lá, enche tudo de água. A gente está aqui nesses *alto* e o *povo* está de lá, a água *vem* até nessa estrada aí, outra hora *passa* dessa estrada para cá, a outra *passa* nesse *baixão* aí e ela *vem chegando* para cá, porque lá sempre é mais *baixo*. Aí quando aperta muito, os *bichos* ficam tudo perto da gente. Aí quando vê que não tem jeito, tem que pegar tudo e vai tirando, tocando pelo *caminho*. Tocando uns, os outros vão atrás acompanhando. Onde é que tem lugar de *vazante* que a água *enche*, o *pau* fica baixo aí o *facão* corta em cima, para o *bicho* não engancha, e vai embora (Ramiro, Sangradouro Grande, 2016).

O “*para fora*”, de que fala o *vazanteiro*, são localidades no *pé da serra*, como Pau D’óleo e Gameleira. Em geral, iam para as casas dos parentes que viviam “para os morros”

perto das serras. Quando o rio *corria* com os moradores da *beira*, eles iam para os *altos* e lá *arranchavam*, faziam “uma palhoça de *trem* lá, cobria lá com plástico, alguma coisa até o rio *vazar*”. Sobre estes arranjos, Ramiro continua contando:

A gente ia só *retirado*, porque o rio *corria* com a gente, né? Aí qualquer lugar chegava aí na chapada mesmo, enquanto o rio *vazava*. Fazia um ... tirava madeira, arrancava um *pau*, amarrava a lona para ficar de baixo. Outra hora o *povo* lá arrumava uns quartos, umas casas e davam para a gente ficar uns dias, que tinha pouca gente. Ou as vezes tinha umas casas deixadas, aí falava: “olha, aquela casa está deixada lá, não tem ninguém que fica lá” (Ramiro, Sangradouro Grande, 2016).

Durante a *retirada* também soltavam os animais de criação, como porcos, galinhas, cavalos e o pouco gado que tinham. Lá soltavam na chapada junto com os animais dos moradores dos *altos*, mas mantinham os animais sempre por perto, por meio da ração, que os fazia sempre retornar.⁴⁶ Como conta Ramiro, “às vezes algum que tinha alguma *manga* cercada tudo ao redor, alugava um mês, um mês e pouco, dois meses”, até quando o rio *vazasse* e, então, as famílias podiam retornar para a *beira do rio*.

Seu Vicente se *alembra* das famílias de Sangradouro Grande que se *arranchavam* bem perto de Gameleira e ainda ressalta que esta prática, de se *arranchar*, é algo bem antigo. As proximidades de Gameleira eram lugares de “acampamento de muita gente da *beira do rio*”, disse ele. O quilombola também “conta um caso” relacionado a estes “acampamentos”. Segundo Seu Vicente, quando era pequeno foi levado por sua mãe e outras mulheres para colher algumas melancias. Por ser a melancia, na *beira do rio*, um fruto bastante disputado, aqueles que as plantam costumam acompanhar seu crescimento ansiosamente. Para evitar que outros, ao passarem pela plantação, colham o fruto maduro, os moradores costumam enterrar a melancia e, no momento de colher, desenterrá-la. Assim, ao ver as mulheres desenterrando as melancias, Seu Vicente logo começou a imitá-las e, neste ato, acabou encontrando, como ele conta, “uma moeda de um mil réis”.

Eu não sei se eles plantavam roça de melancia por lá, e faziam seus ranchos, suas coisas de ficar e traziam a melancia. Quando eles iam embora, aquele *sementeiro* ficava espalhado ali pelo chão e quando era *nas águas* nascia. E *dava* melancia. E esse *povo* daqui, inclusive minha mãe saía ... aí é quando eu conto um caso para a senhora. Eu fui nos braços, eu lembro disso [...] que hoje, coisa que passou ontem eu não *alembro*, mas eu *alembro* disso. Minha mãe e a *finada* Joana Rosa. Ela disse: “vamos lá

⁴⁶ Esse *sistema* de criação de animais é conhecido como *solta*, tema que será discutido com maior profundidade no capítulo 6.

*comadre, caçar melancia?*⁴⁷ “Vamos!” *Panhou* eu, botou nas costas e foi. E ela tinha uma mania, de uma melanciinha desse tamaninho, mas estava verde, elas cavoucaram o chão e enterrava para gente não achar, e ela crescia lá. Por que se deixasse destampado, antes da gente ir, outro chegava e ia lá e comia. Eu vi ela fazer esse serviço e inventei de onde elas me botaram eu no chão está eu assim. Tinha um *pé de mato* e o *pé de mato* tinha uma figa de melancia pendurado nele assim, já chegando no chão. Ah, pois! Eu cavoucando o chão, no lugar eu achei uma moeda de um mil réis, que antigamente era um ... chamava *centenário*, um dinheiro que tinha que o nome era esse. Era um mil réis e eu achei esse um mil réis. Agora, eu não sabia, mas não tive inteligência para jogar fora não. Para você ver. Aí eu chamei minha mãe, que tinha uma Tiburtina também, estavam estas três mulheres. Falei: “olha mãe aqui, vem ver, vem ver”. Acho que eu falei assim. Ela: “ah, que dinheiro é esse?” Disse: “Um mil réis”. A outra: “não sei quanto”. Só sei que era porque elas falaram (Seu Vicente, Gameleira, 2018).

Ao contar essa estória, Seu Vicente considerou que a moeda muito provavelmente seria “desse povo da *beira do rio*”, que costumava *arranchar* na localidade. Ao se movimentarem para os *altos*, apesar de levarem consigo os animais, seus objetos pessoais, utensílios domésticos e sementes, os quilombolas ribeirinhos deixam para trás suas casas. Findo o período das cheias, os quilombolas deixavam seus *ranchos* e *sementeiros*⁴⁸ para retornarem para a *vazante*. Contudo, ao encontrarem uma paisagem completamente alterada, nem sempre voltavam (ou voltam) a morar no mesmo lugar em que viviam antes da cheia.

Considerando o que foi apresentado até o momento, podemos perceber o que venho identificando enquanto a vida e a agência do rio através dos termos utilizados por meus interlocutores para qualificarem suas ações, como *correr, andar, jogar, banhar, lavar, passar, cair, caminhar, tomar conta, rodar, subir, descer, comer*, entre outros. Ações que também *criam* terra, na medida em que as fazem *crescer, aumentar, chegar para cá* ou

⁴⁷ A utilização do termo “caça” para se referir à coleta ou captura de algo inerte vem sendo discutido por Luisa Fanaro em sua pesquisa de doutorado, que tem como tema a caça de trufas no Chile e que pretende se desenvolver através de uma investigação sobre as relações práticas e semióticas envolvidas tanto na criação e no treinamento dos cães que realizam a caça quanto no manejo das trufeiras pelos trufficultores. Em seu texto, apresentado no Humanimalia, grupo de estudos do qual ambas fazemos parte, a pesquisadora questiona as razões pelas quais o termo caça, em seu contexto de pesquisa, aparece relacionado à captura de um fungo, isto é, algo inerte, imóvel e, ainda além, cultivado. Em suas conclusões, que são úteis para pensarmos sobre o porquê da utilização do termo caça para se referir à coleta de melancias, a autora observa que isso advém das incertezas dos caçadores (humanos e cães) em saberem, de antemão, onde se encontram suas “presas”. Ao que parece, o mesmo acontece entre os quilombolas ribeirinhos, e isso por dois motivos. O primeiro é que as melancias *caçadas* não foram cultivadas pelos “caçadores”, mas sim pelo *povo de baixo* que deixou o *sementeiro* onde os *pés* de melancia cresceram. O segundo se refere à prática do *povo da beira do rio* de enterrarem suas melancias, o que é feito exatamente com o intuito de evitar que terceiros possam vir a *caçar* suas melancias.

⁴⁸ Como veremos no Capítulo 5, deixar estes *sementeiros*, assim como os *pés* cultivados, fazem parte dos *rastros* quilombolas na paisagem.

diminuir. Nestas últimas discussões e narrativas quilombolas apresentadas, também percebemos como o rio põe em movimento um conjunto de relações, uma vez que, quando inundam as áreas de moradia, *correm* com o *povo* e com os *bichos*, incentivando a interação entre os moradores de *baixo* e os moradores dos *altos*, o que implica também em *ajudas* e *acolhidas*. Além disso, ao *correr* com o *povo*, o rio também possibilita a dispersão das sementes por outras áreas, diversificando a paisagem em seu aspecto vegetal. Assim, o rio ganha vida na sua interação com as outras coisas vivas.

Porém, se as narrativas dos meus interlocutores desenham o São Francisco como um rio vivo, em movimento, com agência e intencionalidade, elas também apontam que o *Chicão* não é mais o mesmo rio do passado, que vem perdendo a sua *força* e deixando de *correr* em certos lugares em decorrência da construção das barragens e da destruição das *matas*. Em vários momentos enquanto caminhava pelo *mato* entre as *vazantes*, *capões*, *lagoas* e *ilhas*, os moradores exprimiam seus sentimentos em relação a estas mudanças. Na *vazante*, Ramiro explicava: “aí ó, ele *passava* dali para cá. Isso aqui tudo era rio. Ele agora não *vem* mais aqui”. Outra ora dizia: “aí foi *secando* aqui, aí depois não foi mais aqui, foi dali para lá. E foi só *chegando para lá*. Uma terrona dessa, olha onde é que está o *pé do alto* e onde está a *beira do rio*”.

Em outro momento, andando com Seu Santo, fiquei impressionada quando ele disse que estávamos caminhando sobre a *Ilha de Pedro Preto* e a *Ilha de José Cravo*. Perguntei ao meu interlocutor porque o lugar pelo qual andávamos era chamado de *ilha*, uma vez que não tivemos que atravessar um “braço de rio” para a chegar até ela. Fiz essa pergunta lembrando o que havia me dito Seu Pedro, de que uma *ilha* é “sempre um rio de um lado e um rio de outro”. Seu Santo explicou que ali antigamente era diferente, era *beira de rio*, que havia conhecido aquilo lá como rio. Apontando para o *baixão*, disse que a água *andava* por lá, que quando ele tinha doze anos de idade, os vapores que navegavam pelo rio passavam por lá. Também disse que, com o tempo, “o rio veio por etapa, foi mudando”, “*formou a ilha*, a água foi acabando”, enquanto a terra “foi evoluindo, foi *crecendo*”.

Estas “terras crescentes”, de que fala Seu Santo, estão relacionadas com o *remonto*, a areia e a lama que as cheias trazem e que se acumulam nas *croas* e *ilhas*, mas que, contudo, não são *cheias fortes* o suficiente para *levar* a terra. Assim, as *ilhas* vão *quebrando*, *crecendo* e *aumentando*. Apesar da dificuldade de visualizar estas diferenças às quais Seu Santo se referia, ele se esforçava para me explicar sobre as mudanças na *Ilha de Pedro Preto*:

Crescendo, foi *quebrando* e foi *crescendo*, *aumentando*, ela era bem em cima, conforme veio *aumentando* veio *acompanhando* a frente dessa terra aqui e aí ela igualou com a outra *ilha* que tinha aqui. Só que ela aqui hoje é mais nova do que aqui, porque essa parte veio depois, essa daqui já existia, ela veio a *firmar* aqui na frente, mas você vê que ela tem diferença na altura (Seu Santo, Croatá, 2017).

Como podemos ver, na *beira do rio* não apenas pessoas e animais são *criados*, mas também a terra. E, embora estas terras *banhadas* e *criadas* sejam de grande importância para os quilombolas ribeirinhos, sua qualidade depende da *força* da água. Seu Saulo lembra que, no passado, o rio “enchia que *derramava* nesse *trem* tudo aqui, a *área* aqui passava rasilho, mas que ele *jogava* para fora, *jogava*. Agora não, a *enchente* está *vindo* pouca, em algum lugar que ele [o rio] está *indo*. Tá com dez anos que ele não *lavou* mais esse *trem* aqui, esse *lagadiço*”. Apesar de reconhecerem as mudanças inerentes causadas pelos movimentos constantes do rio, há uma clara compreensão de que as mudanças atuais não são as mesmas que ocorriam no passado. Ainda em conversa com Seu Saulo, ele disse:

O rio *anda*, ele não fica num lugar, com os tempos ele vai *quebrando*, *quebrando*, *voltando*, *voltando*... É porque a *cheia* que está dando agora nesse rio aqui é pouca, se fosse *acompanhando* as *enchentes* que dava nele *de primeiro*, de 79 pra cá, ele já estava aqui, nesse lugar dele (Seu Saulo, Croatá, 2018).

A ausência de grandes *cheias*, apesar de contribuir para um acúmulo de terra nas *ilhas* e *vazantes*, não é algo desejado pelos moradores da *beira do rio*, pois a maior disponibilidade de terra não significa, necessariamente, uma maior qualidade da terra e a *fatura* que ela pode propiciar. Neste caso, para aqueles que cultivam na *vazante*, é necessário um equilíbrio entre terra e água. Para os quilombolas ribeirinhos estas mudanças em relação aos ciclos de *cheias*, a alteração do curso do rio, e a perda de sua *força*, tudo isso têm contribuído para esse desequilíbrio entre terra e água, o que aponta para o que foi mencionado na primeira seção, sobre a continuidade da “série *vazantes*”. Meus interlocutores consideram estas mudanças e alterações como parte de um conjunto maior de aspectos que têm se desvelado devido à mudança do *tempo*. Mas para que isso seja profundamente compreendido, é preciso descrever outras transformações que vêm acontecendo na *beira do rio*, algo que procurarei fazer ao longo de toda a tese para ser retomado no último capítulo. Antes, contudo, a título de comparação é preciso apresentar o que meus interlocutores identificam como o *tempo de primeiro*, isto é, o *tempo* vivido antes que estas transformações começassem a ocorrer. Disso trato no terceiro capítulo, que segue.

Capítulo 3

O TEMPO DE PRIMEIRO

3.1. De primeiro a terra era livre

Nesse capítulo procurarei apresentar os acontecimentos que levaram o *peçoal* que “*vivia espalhado*” por diversas *áreas* da *beira do rio*, vindos de diferentes lugares, a conformarem vários *povos*, tal como o *povo da Gameleira*, o *povo do Sangradô*, o *povo do Croatá* e o *povo da Várzea da Cruz*. Embora “*povo*” também possa significar, como observou Benites (2010, p. 104), “um conjunto de pessoas reconhecidas como pertencentes a um grupo de parentes com um ancestral em comum”, tal como o *povo* do *finado* Rufino, a categoria também pode ser usada para identificar um grupo indefinido (como “o *povo* fala isso ou aquilo”), o conjunto de pessoas que vivem em uma localidade (o *povo da Gameleira*, por exemplo), ou até mesmo o *povo* que vive em uma cidade (como o “*povo* de Januária”).

Uma vez que o *povo* *vivia espalhado* pela *beira do rio* e não aglomerado, tal como vivem hoje nas comunidades, também buscarei mostrar como certas localidades, antes conhecidas por serem residência de alguma pessoa ou família, se transformaram nas comunidades quilombolas como as conhecemos nos dias atuais. Sem querer adiantar as questões que serão tratadas ao longo das seções seguintes, é importante dizer que estas mudanças ocorreram devido à uma série de acontecimentos marcantes na vida dos quilombolas. Para apresentá-los, portanto, a ideia é não seguir uma ordem cronológica dos fatos, mas sim descrevê-los conforme meus interlocutores os narram.

Em grande parte das vezes, quando começam a contar algum acontecimento do passado, o *povo* da *beira do rio* diz: *de primeiro* (...). Assim, “*tempo de primeiro*”, ou apenas “*de primeiro*”, é um *modo de dizer* muito utilizado pelos quilombolas ribeirinhos, sendo uma forma compartilhada pelas pessoas do lugar para se referirem a um período do passado. Este *tempo* é definido de acordo com o *alcance* da memória daquele que narra algo, sendo, portanto, o início. É quando começa a estória da experiência vivida ou conhecida pelo narrador. Este *tempo*, no entanto, não tem uma data certa de início ou finalização, pois depende diretamente das memórias *alcançadas* pelo narrador e por seus antepassados.

Podemos ver a exemplificação disso na frase de Seu Vicente, quando ele disse: “eu não *alcancei* esse *tempo*, mas meu pai contava”.

Algumas etnografias sobre povos quilombolas e tradicionais na região do Norte de Minas Gerais tendem a correlacionar os “tempos” (nativos e históricos) aos “processos de territorialização” destes povos. “Processo de territorialização”, neste caso, é uma das categorias que fundamentam a teoria de Pacheco de Oliveira (1998), servindo, nas palavras de Almeida (2008), como instrumento “para compreender como os territórios de pertencimento foram sendo construídos politicamente através das mobilizações por livre acesso aos recursos básicos em diferentes regiões e em diferentes tempos históricos” (ALMEIDA, 2008, p. 118). Além disso, diz o mesmo autor, os “processos de territorialização” possuem uma forte relação com a “identidade coletiva” ou “identidade étnica”. Para realizarem suas análises, alguns pesquisadores (COSTA FILHO, 2008; NOGUEIRA, 2009; ARAÚJO, 2009), em seus trabalhos com os povos quilombolas e geraizeiros, se apoiaram em tal teoria. Diferente destas pesquisas, não é meu intuito aqui correlacionar as “mudanças do *tempo*” com a constituição de uma “identidade étnica” dos meus interlocutores. Por outro lado, é impossível negar as conexões entre os diferentes “tempos” apresentados em tais pesquisas e os *tempos* narrados pelo *povo da beira do rio*. Isto porque todos estes “tempos” ou *tempos*, como observou Nogueira (2009), provocaram profundas transformações nas “feições dessa paisagem” e na “vida de sua gente”.

Desse modo, ao descrever o *tempo de primeiro*, minha intenção é destacar que os quilombolas ribeirinhos observam as diferenciações do *tempo* através das mudanças no *regime* de uso da terra e na *força* do rio, bem como narram os efeitos destas transformações em suas vidas e na dos outros *viventes*, sendo algumas delas as responsáveis pela (re)configuração de um *povo* (o *povo*-quilombola ou o *povo*-de-algum-lugar). Assim, minha reflexão sobre os *tempos* está interessada menos na questão da identidade e mais em como eles se desdobram em um cenário de relações multiespecíficas. Apesar das mudanças radicais que estes novos *tempos* trouxeram, as narrativas sobre eles nem sempre são escatológicas, pois também apontam para as possibilidades de um futuro com a terra, com as águas e com os outros *viventes*.

Portanto, por se referir a um início, parto aqui do *tempo de primeiro* para falar sobre o *peçoal* que vivia *espalhado* pela *beira do rio*. O “*tempo de primeiro*”, também é caracterizado pelos habitantes da *beira do rio* como um *tempo de liberdade*. Como me disseram, *de primeiro* “o *povo* não dava valor à terra”, pois cada um que chegasse podia

plantar e criar. O valor que se considerava era o do trabalho na terra, o esforço e o trabalho árduo das famílias para lidar com o *mato* e transformá-lo em suas casas, *canteiros* e roças. *Labuta* é outro termo comumente utilizado pelas pessoas para expressar esse valor moral relacionado à capacidade de quem trabalha e *luta* na e com a terra, mesmo diante das dificuldades e *sofrimentos*. Esse período enunciado pelos moradores também é caracterizado pela criação do gado e outros *bichos* na *solta*, bem como pelo cultivo das roças na *terra livre*. Como contou Seu Saulo,

de primeiro tinha uma terra lá, você chegava nela e fazia sua rocinha, armava sua casa, ninguém dizia que era dono, você não ia entrar na fazenda, ninguém ia entrar não, mas a terra que era *solta* qualquer um entrava dentro dela, ainda mais na *beira do rio* que nem é aqui (Saulo, Croatá, 2018).

Tal como explicou Seu Saulo sobre a terra não ter dono, um antigo morador de Sangradouro Grande que tive a oportunidade de conhecer ainda durante a realização da pesquisa de mestrado, Seu Antônio, também disse que, além de não ter dono, a terra não tinha valor, pois qualquer um que chegasse podia fazer sua casa e criar seus *bichos*. Em nossa conversa, ele dizia:

Antônio: Mas é como eu estou dizendo, esse *povo* do passado aí, *terra não tinha valor*, qualquer uma pessoa chegava, fazia uma morada aí e aí ficava porque queria criar, fazia o que queria fazer e aí não tinha escritura nem nada e foi e o Estado chegou e *tomou conta*, tanto que nenhum tinha declaração para dizer que tinha as coisas, não era declarado por lei nenhuma.

Izadora: Porque você fala que a terra não tinha valor?

Antônio: Porque o *povo* não dava valor à terra. Eu como disse, Deus tinha deixado e aí ficava pela mão de Deus. Homem nenhum vendia, homem nenhum comprava, todo mundo chegava e fazia uma casinha e morava. Todo mundo chegava e criava uma vaca, criava uma égua, criava um bocado de bode, criava porco, ia contribuindo e comendo, saía, *largava*, outros morria e ficou. Depois foi que a terra teve valor, e tinha os homens que tinham o *olho mais grande e compreendido* e levaram e seguraram. Aí é como se diz. Mas no passado nada tinha valor (Antônio, Pedras de Maria da Cruz, 2014).

Outro *tempo* que me foi apresentado, podendo tanto atravessar como compor o *de primeiro*, é o *carrancismo*. Dois moradores de Gameleira, Seu Vicente e Seu Zé Bete, me explicaram que o *carrancismo* era o “tempo do *povo véio* antigo, dos *troncos*, tempo de gente boa, gente inocente e gente desafortada”. Para meus interlocutores esse tempo antigo se diferencia do atual pois, hoje, “o *povo* é mais contido e obediente”, mas no *tempo* do

carrancismo “o povo tinha mais medo, tinha que pedir *capoeira* para os outros”. Os dois moradores são os descendentes mais velhos dos principais *troncos* que deram origem à Gameleira, sendo o termo *tronco* também usado para marcar uma temporalidade, pois se refere ao *tempo* daqueles moradores que originaram as atuais famílias de Gameleira e das outras comunidades.

Sobre o *carrancismo*, Costa Filho (2008), em sua pesquisa com os quilombolas do Gurutuba, e Araújo (2009), com os quilombolas da Lapinha e os vazanteiros de Pau de Léguas, também falam sobre o assunto. Para Costa Filho (2008), o *carrancismo* se caracteriza por uma certa ambivalência, pois, se por um lado apresenta a *liberdade* dos quilombolas em relação ao acesso das *áreas* para plantio e moradia, por outro, também marca o início da chegada dos primeiros invasores. Na época dos *troncos*, como me disseram os quilombolas ribeirinhos, “ninguém governava a terra”, pois, contou Seu Zé Bete, “não tinha negócio de proibir, daí fazia casa onde quisesse”. Seu Pedro, antigo morador de Sangradouro Grande e que hoje vive na localidade de Remansinho, lembra que aquele *tempo* foi de muito *sofrimento*, que advinha da *labuta* com o *mato* para o plantio das roças. Ele ressaltou também a diferença entre o *tempo de primeiro* e os tempos atuais, contando sobre a costumeira prática de criação dos animais na *solta* e a inexistência das cercas. A pesca nas *lagoas* também era uma importante atividade que garantia uma parte da alimentação das famílias. O rio se caracterizava por um volume maior de água e de peixes, tanto que, nos períodos de *enchentes*, era preciso *retirar* os animais para as *áreas* de refúgio junto com as famílias, como já foi discutido no capítulo anterior. Naquela época, eles narram que era só “chegar e *arranchar*”, fato que expressa a *liberdade* que os moradores tinham para circularem pela *beira do rio* e pelo *alto*, para a construção de suas casas, para o cultivo dos seus *pés* e para a criação dos *bichos*.

Araújo (2009), por outro lado, relaciona o *carrancismo* ao “tempo dos coronéis” e ao início da vigência da Lei de Terras de 1850 que, segundo a autora, foi um mecanismo político do Império para proteger a “elite econômica agrária” “contra a apropriação através da posse”, uma vez que os negros libertos da escravidão e outras “populações despossuídas” poderiam vir a se apropriar destas terras não ocupadas (ARAÚJO, 2009, p. 138). Conforme a autora, “com esta lei, a terra só poderia ser ocupada por compra e venda ou por autorização do Imperador” (ARAÚJO, 2009, p. 138). Araújo (2009) ainda argumenta que a instauração da República do Brasil faz surgir a figura do Coronel, “grande fazendeiro que, recebendo apoio do governo, exercia controle sobre a região onde estava estabelecido” (ARAÚJO, 2009, p.

139). Sobre este tempo, Seu Vicente lembra que, mesmo sendo considerado como um *tempo de liberdade* de acesso às *terras livres*, no *carrancismo* “os maiores” da região eram o *Véio Dô* (Manoel Alexandrino) e *Élcio Pacheco*. Ambos tinham canaviais e “colocavam os agregados em *cativeiro*”.⁴⁹ Segundo Seu Vicente, o *Véio Dô*, ou Coronel Dô, “comandava o *povo do Bom Jantar*” e possuía estreita relação com o poder local, usando, inclusive, “roupa de polícia”. Os fazendeiros do tempo dos *troncos* não eram criadores de gado. A criação de gado na *solta* era feita por *agregados* e posseiros. Seu Zé Bete conta que, nesse *tempo*, os “grandaços” não expulsavam morador, “não tomavam” a terra, o morador continuava ali trabalhando para seu próprio sustento na terra, “ficava morando, mas não tinha *direito* não, quem era *fraco* não ganhou a terra”.⁵⁰

Como já mencionei, no *tempo de primeiro* as famílias viviam *espalhadas*. Sobre isso, Dona Osvaldina me explicou que, onde hoje é Gameleira, “era salteado, de uma casa não dava para ver a outra, tinha *mato* no meio e eram poucas famílias”. Os locais de moradia destas famílias eram identificados pelas características da paisagem, pela existência de algum *pé de árvore*, *lagoa*, *sangradô* ou tipo de vegetação e solo. Por isso mesmo, quando ainda não eram limitadas pelas cercas das fazendas de gado, não havia fronteiras rígidas separando as comunidades e *terrenos* dos moradores. Desse modo, o que prevalecia era uma dinâmica marcada pela movimentação de pessoas e animais. Isso aparece nas narrativas dos quilombolas ribeirinhos na medida em que, ao falarem sobre os lugares, os associam as experiências pessoais ou às histórias de pessoas que viveram neles, e vice versa. Isso constitui estes lugares em uma espécie de conjunto indissociável de lugar-*vivente*-estória ou, mais precisamente, *estórica*. É o que podemos ver no mapa e na narrativa que serão apresentados a seguir:

⁴⁹ Conforme Velho (1995), que se dedicou a compreender a categoria “cativeiro” a partir dos diferentes contextos etnográficos nos quais ela aparecia, a expressão “aparece para designar a ausência de liberdade ou, mais precisamente, de *libertação*”; os dois termos formando, portanto, um binômio indissociável, sobretudo através das expressões derivadas *cativo* e *liberto*, como em *terra cativa* e *terra liberta*” (VELHO, 1995, p. 14, grifos do autor).

⁵⁰ Este período também coincide, segundo Araújo (2009), com outros dois acontecimentos: a construção da estrada de ferro que passava pela região, ligando o Rio de Janeiro a Salvador; e a desinsetização das áreas alagadas que exterminou a endemia da malária. O primeiro destes acontecimentos propiciou a derrubada da *mata* na região para a construção da ferrovia e, o segundo, a criação das grandes fazendas nos vales.

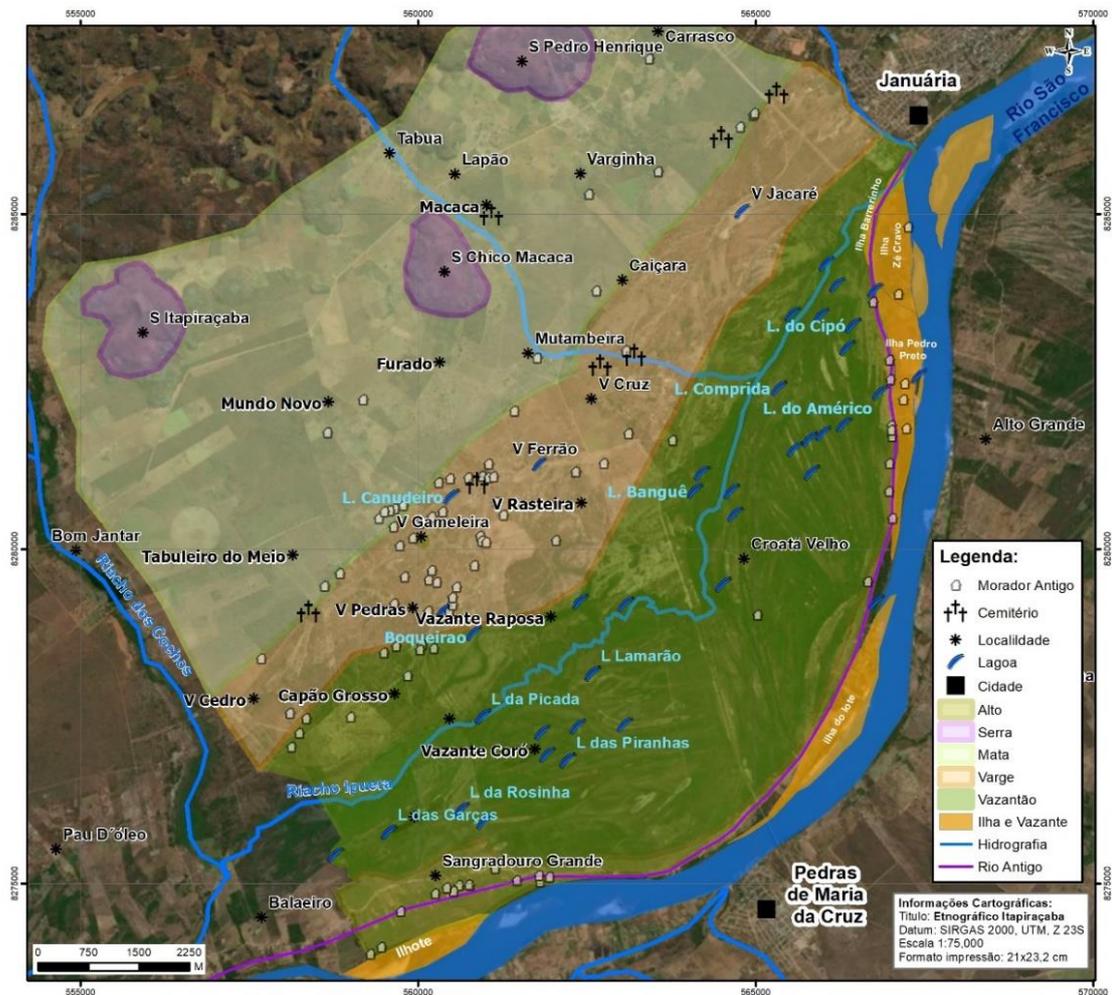


Figura 15 - Mapa etnográfico da margem esquerda do rio São Francisco – Januária

Fonte: ACYPRESTE et al, 2018.

Pai foi criado aqui mesmo. Tinha um lugar aqui perto, uma *varge* conhecida por Ferrão. *Varge do Ferrão*. Lá ele ficou moço, ficou rapaz, casou com minha mãe. *Pulou* de um lado pra outro. Desse lugar, que tinha um dono de terra, para esse, que era dele.

Tudo era *mato*. Onde não era *mata*, era *capão*, era *tabuleiro*.

Tabuleiro é terra de cagaiteira, pequizal, essas árvores assim. Pro lado do Bom Jantar ainda tem uma amostrazinha. Indo pro Bom Jantar tem o *Tabuleiro do Meio*. Chama *Tabuleiro do Meio*, porque pra lá era *mata* e para cá era a *Varge da Gameleira*, então ele ficava no meio. Isso já vem de muito tempo, dos *antigos*, *Tabuleiro do Meio*. Aquele desmatamento de Raimundo Pacheco, aquilo tudo era *mata*.

Aqui era uma *varjona* e tá registrada como Gameleira. Comunidade de Gameleira. Perguntava qual era a estrada que sai na Gameleira, é essa *varjona* aí. Bem na frente, era uma *varge*, *varjona*. Era conhecida como *Varge da Gameleira*. Como diz o outro, ela fazia um fechadinho assim, aí esse fechadinho saía na outra *varge*, a *varge do Ferrão*.

É. Era *Varge da Gameleira*, *varge do Ferrão* e passando pra cima vinha a *varge das Pedras*, outra *varjona*. *Varge das Pedras*. Aí passava por um

fechadinho outra vez, *varge do Cedro*, onde tinha um cemitério. Depois entrava na fazenda lá de Helvécio.

Aquele fechadinho. Às vezes a *varge morria* ali, aí andava um pouquinho, passava o *capão* já era outro nome, *Varge das Pedras*, *Varge do Cedro*, *Varge da Gameleira*, *Varge do Ferrão*, aí vai descendo aí *Varge do Jacaré*, *da Caiçara* até chegar em Januária. Mas naquele tempo, hoje tá tudo *desbastado*.

Perguntava onde é a *varge* de fulano aqui. A pessoa falava.

Depois A.I. veio comprando. Todo mundo tinha uma glebinha, ele enrolava a gente, vinha cercando. Essa coisa disfarçada. Ia rodeando ao redor (colocando cerca). A pessoa enjoava, passava pra frente (ARAÚJO et al, 2019, p. 109, grifos adicionados).

Na narrativa do morador apresentada acima, ele diz que o pai “*pulou* de um lado para o outro”. Também diz: “Perguntava onde é a *vargem* de fulano aqui. A pessoa falava”. No mapa etnográfico apresentado acima, também podemos observar muitos destes lugares-*viventes*-estórias mencionados pelos quilombolas em suas narrativas. Nestes casos, chamo atenção para o *modo de primeiro* de habitar a *beira do rio*. Independente das casas serem localizadas próximas ou distantes dos *altos*, *vargens*, *lagoas*, sangradouros, da *beira* do riacho Ipueira ou do rio São Francisco, os moradores se movimentavam com frequência por meio de vários *caminhos*, *trilhas* e *carreiros* para realizarem a pesca nas *lagoas*, o plantio nas *vazantes*, ou mesmo para deslocar as moradias para outros lugares próximos ou distantes devido aos fluxos do rio.

Outros deslocamentos, menos ligados à paisagem e às atividades produtivas, eram aqueles relacionados à religiosidade, especificamente as *folias* que percorriam longos trajetos passando pelas casas dos devotos ao longo da *beira do rio* e nas comunidades mais distantes do *barranco* do rio, tipo de movimentação, ou *giro*, que também foi observada por Pereira (2009) em relação as folias em Urucuia-MG. Seu Zé Bete se *alembra* da *Véia Lídia*, que saía com a folia indo para longe, passando por Gameleira, e circulando por outras comunidades. Narrativas como esta enfatizam relações passadas e presentes dos moradores que se vinculavam a partir destes diferentes movimentos. Assim, cada “lugarzinho” e cada “*caminhozinho*” guarda suas relações com aqueles que circulavam e viviam neles. Pude perceber essa relação em uma conversa com Seu Vicente, que apresento logo abaixo.

Aqui tinha muita casa. Mas tudo *espalhada*. A gente não via casa uns dos outros, via os *caminhozinhos*. Os *caminhozinhos* iam para casa de seu fulano, ia para casa de seu cicrano e era assim. Aqui mais para cima morava uma velha chamada Jacinta, o marido dela chamava Fulô. Conheci ele por Fulô, deve ser Floriano. Ali mais para dentro morava um *véio* chamado Lindolfo. Mais para cima um *tiquinzinho*, perto, morava um irmão dele por

nome Miguel. Inclusive dessa família ainda tem gente aqui. Tem o João que morava ali, tem o Isauro que mora acolá também, tudo é dessa família, desse *povo* lá. Tinha um velho chamado Francisco Pé Grande. Aí agora nós vamos *mexer* com os apelidos, né? (risos). Tinha esse nome Francisco Pé Grande, João Pé Grande, Manel Pé Grande, Joaquim Pé Grande. Joaquim Pé Grande era o pai desses três. E Benedita, que era a mulher do velho Joaquim Pé Grande. Mora tudo mais para lá, para dentro, terra de *vazantão*. Eu não sei porque, que naquele tempo chovia muito e *enchente* era quase assim contínuo, quase todo ano, e eles moravam nesses lugares lá, plantavam suas roças. Quando de mudar, vinha uma *enchente* e eles corriam para o *alto*, para estes *altos* aqui. Então era desse jeito. Então aqui para baixo morava o *véi* Olegário, que é o pai de Zé Bete. Tinha o *finado* Tiburtino, que morava ali mais embaixo. Tinha meu avô que morava lá na sede. Tinha um *véio*, só que esse *véio* acho que ele não era daqui. Ele chamava Desiderio. Ele morava em uma casona grandona que tinha, aonde tem essa sede [da fazenda] hoje. Tinha essa casa de tijolo, sem rebocar, mas era uma gama de casa, que diz que era desse *povo* de Manel Alexandrino, um *véio* que tinha aqui no Bom Jantar, por nome de Dô. Dô era o apelido que o *povo* chamava ele, mas o nome dele mesmo diz que era Alexandrino naquele tempo da *escravidão*, nesse tempo. Então eles fizeram essa casa aí, aonde é a sede hoje e depois *largaram* a casa lá. Aí o *véio* Desiderio morou lá muito tempo. Depois desapareceu daí (Seu Vicente, Gameleira, 2018).

Outra característica do *tempo de primeiro* era a *fartura* retirada das roças e da pesca. Isto foi o que me disse Seu Santo enquanto caminhávamos na *ilha*. Ao afirmar que *convive* na *ilha* há muitos anos e que sabe que o trabalho ali é muito *sofrido*, com uma certa nostalgia também se lembrou dos tempos de *fartura*, quando o “rio sempre enchia”. Na ocasião ele me dizia que em “uma época dessa, você andava aqui e, todo lado que você olhava, você via abóbora, melancia, feijão catador, feijão de arranca, não era grande coisa, mas sempre tinha”. Como me contaram Seu Santo e outros moradores, nas *vazantes* e *vargens* eles produziam feijão, milho, mamona, algodão, fava, amendoim, mandioca, cana e abóbora. Os que cultivavam na *vazante*, “enchiam o barco e iam vender em Januária”. Da cidade retornavam com café, sal, rapadura e roupas. Também vendiam lenha para os vapores, como explicou Seu Santo.

Um das coisas que era sobrevivência nossa na época, só para você entender melhor. A gente vivia de um pedacinho de roça, né!? Trabalhava. A gente vivia de uma lenha. Você conheceu vapor? Os vapores que viajam o rio, eu conto um bocado de vapor que eu conheci nesse São Francisco. Então, a gente tirava a lenha, que o rio enchia muito, descia muito barro seco, vinha descendo e a gente ia pegando aqueles *paus*, trazendo. Lenheiro era um metro de altura, por um metro de largura, a gente cortava aquela lenha no tamanho de um metro de comprimento e um metro de altura, um metro de largura e fazia o lenheiro tudo medido. Era para vender para o vapor. Aquele dinheiro lá é que fazia *feira*, comprar roupa,

sobrevivência da família. Aí a gente plantava a roça cá no *alto*, plantava o milho, o feijão. Feijão de corda, feijão de arranque e a mamona. Mamona eu plantei aqui muito, aquilo lá que você está vendo: algodão. Isso aí para nós tinha uma grande *validade*. Isso aí era o dinheirinho da reserva. Era mamona e algodão. As outras coisas eram para gente *manter*. E esse já servia para comprar uma roupinha. Porque quando a gente comprava uma calça, a outra não tinha lugar de colocar remendo mais. Assim que eu fui criado, dessa maneira. A mandioca, a gente plantava a mandioca e não tinha uma oficina aqui dentro, porque a gente não tinha condições de manter uma oficina. Como é que fazia uma farinha? Na base do ralo. Não sei se você sabe como que era. Era na base do ralo, ralava a mandioca no ralo, espremia no pano e torcia e aí passava na peneira e o tacho, uma folha de frange, ascendia assim e fazia a farinha, isso era o *ritmo de sofrimento* (Seu Santo, Croatá, 2018).

Com base nas narrativas dos quilombolas ribeirinhos, percebemos que *liberdade*, *fartura* e *sofrimento* são os termos usados para descrever este *tempo* antigo, algo também observado nos trabalhos de Costa (1999) e Mourthé (2015 e 2021). Tal como a imagem abaixo, os moradores contaram que as abóboras produzidas nas *vazantes* e *ilhas* eram tantas que, quando o rio começava a subir não dava tempo de colher toda a produção e, assim, as abóboras desciam boiando junto com as águas do *Chicão*.



Figura 16 - Sob a sombra de uma árvore, grupo de pessoas expõem abóboras produzidas nas *vazantes* do rio São Francisco

Fonte: Coleção Nelson de Sena do Arquivo Público Mineiro – 1900 a 1910.

Os que plantavam nos *altos* levavam os produtos nos carros de boi ou dentro dos balaios, que eram carregados em suas cabeças. Na cidade, vendiam as “coisinhas da roça” nas ruas, feiras ou para os depósitos, as quais, por sua vez, eram levadas para outras regiões por meio das barcas que navegavam pelo rio São Francisco. Nem todos tinham “condições de *render* o criatório” de gado, como disse Seu Zé Bete, mas criavam cabra, porco, galinha e até carneiro na *solta*. Assim, o *povo* das margens do rio e do *cerrado* (no *alto*), nas proximidades de Januária, abasteciam os mercados, depósitos e as pequenas indústrias da cidade e das regiões conectadas pelo São Francisco. Como foi apresentado no primeiro capítulo da tese, no porto de Januária era intensa a movimentação de barcas e vapores carregando produtos e alimentos das caatingas, cerrados, *gerais* e *vazantes*.⁵¹

Devido à navegação no rio São Francisco, a cidade de Januária era um dinâmico centro comercial, “uma metrópole” que Wells (1995), em sua passagem pela cidade, anuncia com uma certa ironia. Contudo, comparada aos outros lugarejos por onde o viajante passara, sim, podia ser chamada de metrópole. Este fator contribuiu para o enriquecimento daqueles que os quilombolas identificam como *armazenistas*, os donos dos armazéns da cidade. Um deles foi A.I. que, como veremos na última seção deste capítulo, foi uma das figuras que marcou o início das mudanças que ocorreram na paisagem e na vida dos quilombolas ribeirinhos.⁵²

Esse tempo de *liberdade*, *fartura* e *sofrimento* começou a mudar no momento em que, como disse Seu Antônio, os “grandes” chegaram para tomar as terras dos “pequenos”. Quando os “grandes” chegaram “foi que a terra teve valor”, pois “os homens que tinham o *olho mais grande e compreendido*, levaram e seguraram (a terra)”. A perda do acesso às terras de moradia, de roça e de *solta* aconteceu quando “veio a *divisão*”, que teve início nos anos de 1930 e se intensificou a partir da década de 1970, resultando no cercamento das terras *livres* para formação dos *mangueiros* para a criação do gado. Esse período causou uma reconfiguração nas *áreas* onde viviam os moradores e também a constituição das comunidades, tal como elas se configuram no momento atual.

Tal reconfiguração será discutida nos próximos capítulos. Antes, contudo, vale a pena explorar mais alguns aspectos da vida dos quilombolas ribeirinhos no *tempo de*

⁵¹ Neves (1991) informa que uma barca do São Francisco teria capacidade de transportar, por exemplo, aproximadamente 12.000 rapaduras, sendo que, a depender do tamanho das embarcações, seria capaz de transportar entre 6 a 60 toneladas de produtos tais como arroz, açúcar, álcool, toucinho, café, farinha de mandioca, feijão, manteiga, sal, couros, rapaduras, entre outros.

⁵² Para evitar quaisquer problemas para os meus interlocutores, ao mencionar o nome dos fazendeiros locais, utilizarei apenas suas iniciais.

primeiro, período em que o *povo* vivia *espalhado* e os nomes atribuídos as *áreas* eram as referências para a identificação das moradias e para a localização das famílias.

3.2. “Cada lugar tem um nomezinho, cada lugar, o pessoal que veio morando”

Se, como afirmou Mauss (2003), nomear é fazer existir e perpetuar, nesta seção a ideia é explorar um pouco mais sobre a conexão lugares-*viventes*-estórias através dos processos de nomeação e toponímia. Assim, através da discussão dos nomes atribuídos aos lugares, *áreas*, pessoas e famílias da *beira do rio*, a proposta é mostrar as relações *estóricas* entre quilombolas e paisagens. Neste sentido, argumento que os lugares de vida dos quilombolas e de seus companheiros *viventes* constituem territórios de memória, ou melhor, territórios existenciais. O existencial aqui é pensado a partir de um conjunto de práticas que vão muito além da produção dos alimentos e obtenção dos recursos necessários para a sobrevivência das famílias. Constituem-se em práticas de conhecimento que corporificam diversos componentes da paisagem terrestre, onde se incluem as relações com as plantas, com os animais e com as águas (*lagoas*, sangradouros e rios); e da paisagem celeste, onde se pesa a relação com os astros e com as *forças* invisíveis.

A noção de territórios existenciais também vem sendo pensada e desenvolvida pelo conjunto de pesquisas que compõem o Laboratório de Antropologia da T/terra (ver COELHO DE SOUZA, 2017; IUBEL e SOARES-PINTO, 2017). Conforme Coelho de Souza (2017), em contraposição ao “sentido de território como categoria geopolítica dependente de ato de tomada ou de relação de domínio sobre uma certa extensão de terra”, o território existencial, de “inspiração deleuziana”, se refere “ao ato de constante habitar, produzido pela repetição das ações no espaço” (COELHO DE SOUZA, 2017, p. 25). Dentre as discussões realizadas, uma perspectiva interessante é aquela apresentada por Soares-Pinto (2017), pois a autora propõe a ideia de “coexistência” para pensar os territórios, tendo como ponto de reflexão a integralidade das relações e a produção de uma vida conjunta entre humanos e não humanos. O argumento da autora se aproxima da proposta desta tese, que tem como foco a relação dos quilombolas com os outros *viventes* da *beira do rio*. Estas discussões, no entanto, serão mais úteis quando a complexidade destas relações com os não humanos – os *viventes* – forem emergindo ao longo da tese. Embora esteja apresentando aqui

a ideia de territórios quilombolas enquanto territórios existenciais, nesta seção me limitarei a pensar as conexões entre os lugares de vida quilombolas e os processos de nomeação.

A corporificação da estória dos coletivos na paisagem, e vice-versa, ganha dimensão nos relatos das histórias familiares que, ao serem contadas, fazem referência aos lugares onde nasceram, onde se casaram, para onde se mudaram e onde estão enterrados os parentes. Lugares estes que, além de serem identificados por suas características físicas, são também conhecidos por nomes pessoais. Antes de avançar para esta discussão, contudo, procurarei fazer uma breve descrição da constituição inicial das comunidades quilombolas para que seja possível uma familiarização com as pessoas, os *véios* e *finados*, que deixaram suas presenças inscritas nos lugares onde viveram. Como disse Maria, “cada lugar tem um nomezinho, cada lugar, o pessoal que veio morando”.

De primeiro, em Sangradouro Grande viviam *os Lídia*. Como já foi discutido em Acypreste (2015), as narrativas dos moradores de Sangradouro Grande apontam para aproximadamente 1906, ano em que Antônio Evangelista de Jesus, conhecido como Antônio da Crôa, chegou com sua família na localidade. Junto com ele, veio também sua sobrinha, Lídia Batista. A família veio de Malhada, cidade baiana situada na divisa com o estado de Minas Gerais, próxima às cidades mineiras de Juvenília, Manga e Matias Cardoso. Como contou Aparecida, que viveu sua infância em Sangradouro Grande e agora mora em Croatá, naquela *área do Sangradô Grande* seus antepassados compraram uma terra onde “plantaram, colheram e criaram seus filhos”. Quando chegou na região, o *finado* Antônio era casado, mas sua mulher faleceu sem deixar filhos. Depois da morte da primeira esposa, Antônio se casou novamente com Joana da Crôa, a responsável por torná-lo conhecido como Antônio da Crôa.⁵³ Mesmo com o segundo casamento, Antônio não “deixou filhos”, sendo sua parente mais próxima a sobrinha Lídia Batista. *Nhá Lídia, Iaiá Lídia* ou *Véia Lídia*, como é mencionada algumas vezes, se casou e viveu em Sangradouro Grande até “vir a falecer”. Após o falecimento de Antônio da Crôa, foram os descendentes de Lídia e Eduardo Batista que continuaram vivendo em Sangradouro Grande. Dentre os treze filhos do casal – Joaquim Berro Grosso, Maria, Francisca, Zé Batista, Josefa, Ana, Idalina, Jucelina, Manuel, Joana, Afonsina, Antônio e Pedro –, Pedro, de 85 anos, que atualmente vive em uma localidade na

⁵³ Como veremos adiante, muitas famílias da *beira do rio* são apelidadas, a exemplo de Joana da Crôa e Antônio da Crôa. O que ocorre é alguém receber um apelido e ele ser repassado tanto para seu cônjuge quanto para seus filhos. Crôa, neste caso, além de ser o apelido recebido por Joana, seu marido e filhos, é também o nome atribuído às *ilhas* ainda em formação. Apesar da frequência com que este e outros apelidos foram mencionados durante a pesquisa, não obtive maiores informações sobre suas origens. Contudo, pelo que pude observar, estes apelidos nunca são aleatórios e sempre possuem uma estória por trás deles. Retomarei este debate adiante.

margem do rio chamada Remansinho, foi um importante interlocutor durante meu trabalho de campo, de quem pude ouvir histórias sobre a vida de sua família em Sangradouro Grande. Sua filha Erotides também viveu durante o seu *tempo de menina* nas proximidades do *Sangradô Grande* e, por isso, também me relatou diversas experiências com o lugar. Além destes, as filhas de Joana e seu marido José Leandro Bonfim – Olívia, Maria, Isaltina, Lídia e Kristina –, alguns dos seus primos, filhos e sobrinhos também vivem na comunidade atualmente e foram meus interlocutores durante a pesquisa.



Figura 17 – Tia Ana, sexta filha do casal Lídia Batista e Eduardo Batista, tratando das galinhas nas *mangueiras*, local onde nasceu e morreu aos 98 anos
Fonte: Arquivo da Comunidade de Sangradouro Grande.

Em Gameleira, dois importantes interlocutores, já conhecidos do leitor, foram Vicente Paixão dos Santos, de 88 anos e também conhecido por Seu Vicente Branco, e José Batista de Novaes, de 86 anos e conhecido como Zé Bete. Foi a partir dos diálogos com estes dois moradores que pude compreender a estória de Gameleira, pois ambos são os descendentes mais velhos dos principais *troncos* da comunidade, sendo estes *troncos* os Lourenço, os Curiscada, os Neves, Germana, Catarina Lopes, Salu Parteira, os Dourado, Justino, Bonifácio, os Rosa e os Canários. Alguns destes nomes fazem referência a um sobrenome, outros a algum morador antigo e outros ainda a algum apelido de família.



Figura 18 - Seu Vicente Branco na varanda de sua casa
Fotografia: Izadora Acypreste, 2018.

Sobre os *troncos* de Gameleira, conforme descreveram Araújo et al. (2019):

Lourenço e Germana tinham sua terra de morada na *Varge da Rasteira*, em lugar onde ainda hoje são encontrados *pés de manga* e caju que eles cultivavam no quintal; um pé de imburana é apontado como marco da antiga moradia de Manuel Rosa na *varge do Ferrão* e, de forma similar, as histórias dos Curiscada, dos Neves, da Velha Salu, de Bonifácio são narradas tomando como referência o lugar onde viviam na *varge da Gameleira* e nas imediações da *varge das Pedras*, enquanto Zé Barqueiro é lembrado como antigo morador de lugar por nome *Córrego e Louro da Mutambeira*. Os finados Tiburtino e Catarina foram muitas vezes mencionados como os primeiros moradores das terras que hoje abrigam o povoado de Gameleira, enquanto Justino, das terras do Mundo Novo, localidade onde algumas famílias adquiriram pequenas glebas na *mata*,

quando as terras de *varge* começam a ser cercadas por A.I. (ARAÚJO et al., 2019, p. 108-109, grifos das autoras).

Apesar das origens distintas, o *povo* de Gameleira hoje tece laços de parentesco que os vinculam uns aos outros. Estes vínculos se estendem às outras comunidades, como Várzea da Cruz e Croatá.

O *povo* de Várzea da Cruz se divide entre a família dos Almeida e a dos Barbosa. João Francisco de Almeida, que nasceu por volta de 1906 e faleceu em 1977, comprou algumas terras em sociedade com Chico Barbosa. Estas terras, cerca de 10 alqueires na época, são o que hoje constituem Várzea da Cruz. Antes de comprarem estas terras, os Barbosa e os Almeida viviam na comunidade de Gameleira e, embora tivessem seus *terrenos*, casas e *canteiros* em Varzea da Cruz, os moradores antigos continuaram fazendo suas roças nas *terras livres* de Gameleira, se deslocando cotidianamente para lá.

Na ata que compõe o pedido de certificação da comunidade como remanescente de quilombo, Dôra, do *povo* do Croatá, diz que esta comunidade é conhecida por diversos nomes, sendo estes: *Vazante* de Chico Rei, *Puleiro da Galinha* e *Vazantão* Geral do Rei. Esta moradora também afirma que um dos moradores antigos da comunidade, Pedro Preto, morreu ali entre 1960 e 1970, com idade bem avançada.

Croatá, como vimos nas descrições da paisagem da *beira do rio*, se constitui por um conjunto de *ilhas* que se juntaram à *terra firme*. Assim, enquanto “terras crescentes” (LUZ DE OLIVEIRA, 2005), foram gradualmente sendo ocupadas por moradores vindos da margem direita do rio, como o Velho Tomás, Osvaldo Vaqueiro e João de Dôra, bem como por outros moradores vindos da Bahia, como Maria Baiana, José Santana, Moacir e Saulo. Outros tantos destes moradores vieram de Sangradouro Grande, Gameleira e Várzea da Cruz, ou, de outra maneira, possuem relações de parentesco com os moradores destas comunidades. Seu Zé Mosquito, por exemplo, marido de Maria Preta, é primo dos atuais moradores de Sangradouro Grande, sendo neto de *Iaiá Lídia*. O nome de uma das *ilhas* de Croatá, inclusive, é atribuído ao seu primeiro morador, Pedro Preto, pai de Zé Mosquito.

Como vemos, principalmente no caso de Croatá, as *áreas* – *vazantes* e *ilhas* – recebem os nomes de seus antigos moradores – Chico Rei e Pedro Preto –, nos mostrando que não é possível desassociar esta conjunção entre lugares e pessoas que configuraram *estoricamente* a paisagem da *beira do rio*. Algo próximo é discutido por Ingold (2015) ao desenvolver sua análise sobre as formas de nomear os animais entre os Koyukon no Alasca. Conforme o autor, os nomes utilizados por este povo para identificar um animal são verbos.

Além disso, estes nomes – como a coruja boreal, por exemplo, que recebe o nome de “se empoleira na parte inferior dos abetos” – já indicam as formas Koyukon de conhecer os animais, bem como podem ser consideradas formas de contar histórias. Do mesmo modo, os nomes atribuídos pelos quilombolas às áreas da *beira do rio* carregam estórias, contam estórias e resumem estórias. Uma exemplificação disso está presente na explicação de Amelinha, quando indicava os nomes dos sangradouros existentes em Sangradouro Grande:

Cada um lugar é tipo território né. Vamos supor: tem um *sangradô*. “Oh menina, onde está correndo água?”, “Não mãe, é lá no *Sangradô de Seu Josino*”. Normalmente é o *sangradô* que passava aqui na roça de seu Josino. Ele sangrava aqui quando a água entrava. Ele cortava aqui e *corria* para lá, que é ali atrás da casa de tia Olívia. Aí já tem o outro lá em cima que fala que é o *Sangradô de Bernardo*, é onde morava o *povo* que é da família nossa, que é dos Bernardo que morava lá para riba. Aí tem o *Sangradô Grande* que é onde tio Mané Preto tinha a casa, que é lá onde Aparecida está morando. E aí vai, daí por diante. Aí tem um outro lá de baixo, que é onde meu pai cortava telha, aí por isso que ficou *Barreiro do Forno*, que era onde meu pai fabricava a telha. Por isso que isso aqui chama *Barreiro do Forno* (Amelinha, Sangradouro Grande, 2017).

Além do *Sangradô de Seu Josino* e do *Sangradô de Bernardo*, citados acima pela moradora, existe um complexo de *lagoas*, *vargens* e outras áreas da paisagem que recebem os mais diversos nomes e fazem referência a nomes de pessoas (*Lagoa do Chico*, *Lagoa do Borja*, *Lagoa do Américo*, *Lagoa da Rosinha*, *Buraco do Vicente*, *Ilha de Pedro Preto*, *Ilha de Zé Cravo*, *Vazantão do Américo*); a nomes relacionados aos *pés* e frutos (*Lagoa da Caraibinha*, *Lagoa do Jatobazão*, *Lagoa do Jatobazinho*, *Lagoa do Angico Branco*, *Lagoa da Manga*, *Vargem do Cedro*); a nomes de animais (*Lagoa das Piranhas*, *Lagoa das Garças*, *Lagoa do Marimbondi*, *Lagoa das Cachorras*, *Lagoa dos Bezerros*, *Vargem do Jacaré*, *Vargem da Raposa*); a nomes que fazem referência a outras formações da paisagem (*Lagoa do Pandeiro*, *Lagoa da Vereda*, *Lagoa Cumprida*, *Lagoa do Rego*, *Vargem das Pedras*); e, por fim, a nomes que fazem referência a acontecimentos estóricos. O mesmo acontece em relação aos *pés*, que algumas vezes também recebem nomes próprios, como o *Pé de Manga de Geraldo Reis*.⁵⁴

⁵⁴ Esta importante conexão entre estória e plantas, que inspirou o primeiro título da tese, será aprofundada na segunda parte deste trabalho, mas podemos ver, de antemão, que essa individualização das plantas também pode acontecer em outros contextos etnográficos. Um deles é apresentado por Hadži Muhamedović (2013), que mostra o quanto a árvore de Gernika, uma espécie de carvalho, está diretamente relacionada ao nacionalismo basco através de suas muitas vidas e de sua estória própria. Através da discussão do autor, percebemos que nem mesmo a morte de uma árvore pode apagar as estórias que ela conta.

Os nomes das comunidades da *beira do rio* também demonstram estas *estóricas*. A comunidade de Sangradouro Grande, por exemplo, recebe o nome de um dos *sangradô* que atravessam a localidade. Já Gameleira recebe o nome de uma árvore comum na região. Também conhecida como figueira, a gameleira é uma árvore de grande porte que se caracteriza por seu tronco grosso, raízes salientes e por sua madeira macia, muito utilizada na produção de gamelas (uma espécie de bacia). Nas proximidades da comunidade existia uma conhecida espécie, que servia como referência para a localização da *vargem*, a *vargem da gameleira* que, por sua vez, servia como localização para o conjunto de moradias em suas proximidades. Várzea da Cruz, como vimos sobre a descrição da *terra firme*, recebe o nome de uma das *vargens* que circundam a comunidade. Croatá, por sua vez, faz referência à planta, também chamada de embira, utilizada para a confecção das redes de pesca a partir de suas fibras.

Outras vezes, os nomes de pessoas, das *áreas* e das árvores, se conectam nas histórias contadas pelos quilombolas ribeirinhos. Seu Santo é um desses moradores que “tem a cabeça boa” para contar estas *estóricas*. Certa vez me falava sobre Saturnino, vaqueiro que tinha uma posse perto de Croatá. Na ocasião, ele dizia: “essas plantas que você está vendo, *pé de manga*, *pé de goiaba*, tudo ele que plantou”. Explicava também que uma das *lagoas* que fica dentro do território de Croatá é chamada pelo nome deste antigo morador. Em outro momento, conversando com Seu Saulo, ele mencionou o nome de Vicente. Naquele momento, perguntei a ele de quem se tratava, pois pensei que poderia ser alguém ainda vivo da comunidade. Seu Saulo então me explicou que era um antigo morador. Em seguida, Bibi, filho de Enedina, que também estava presente na conversa, explicou inclusive que existe uma *lagoa* que recebe o nome de *Buraco do Vicente*, em alusão a este morador.

Ao questionar Seu Santo sobre estas relações entre os nomes das *lagoas*, sangradouros e *vargens*, ele me explicou: “tem relação com o *conviver* aqui dentro”. Ao dizer isso, também contou sobre a origem do nome da *Lagoa do Cipó*.

Aqui era uma *mata*, igual eu falei para você antes, era uma *mata* que ela era fechada demais, muito fechada. Então, aqui era onde a gente vinha tirar cipó para fazer uma coisa mais ou menos no formato desse balde, que se chama *coifó*, que é de pegar piranha. Ele é do formato desse aqui. É feito assim, todo de cipó, aí aqui tem uma sangra, sangra é uma coisa voltada aqui por dentro que a piranha vem e entra num cipó e outro. Entra pra dentro. Aí a gente bota a isca lá dentro e ela entra pra comer a isca, quando ela chega lá ela não sabe voltar. Ela não sabe sair. Ela fica aqui só por causa da sangra. Esse coco aí fica pendurado com arame, a gente levanta o coco

e elas cai dentro. *Lagoa do Cipó*. É onde nos tirávamos o cipó (Seu Santo, Croatá, 2018).

Como vemos, o nome Cipó, atribuído a *lagoa*, não apenas conta uma estória, como também conecta pessoas, peixes, plantas e técnicas. Embora não tenha a informação específica sobre as origens de todos os nomes atribuídos a cada uma destas *áreas*, a etnografia de Scaramuzzi (2016) nos ajuda a conjecturar possíveis referências a estes nomes. As *lagoas* com nomes de animais e vegetais, por exemplo, podem indicar a presença marcante destes seres no lugar. Já as *lagoas* e sangradouros com nomes de pessoas, podem indicar a proximidade da residência do epônimo (seja nos tempos antigos ou atualmente), a pessoa que descobriu o lugar ou que detinha ou detenha algum *direito*, forma de posse ou propriedade. Com isso, é possível dizer que o processo de nomear as *áreas*, os animais e as plantas envolve uma observação contínua e atenciosa sobre as formas de existência dos seres – humanos e não humanos, dos lugares e também sobre como eles interagem entre si. Como observou Scaramuzzi (2016) a respeito do conhecimento dos castanheiros quilombolas no rio Trombetas (PA), sobre o que eles denominam de “pontas de castanhas”, a toponímia revela uma relação íntima entre os habitantes humanos com os lugares em que vivem e também uma parte da história de ocupação e uso territorial destes coletivos. Pois os atos de nomeação e a transmissão destes nomes demonstram experiências históricas das pessoas e outros *viventes* com estes e nestes lugares.

Da mesma forma que as pessoas, os animais e os *pés* também são usados para nomear os lugares. Além disso, as pessoas também recebem estas nomeações. Algumas famílias inteiras possuem, independente do seu sobrenome, um apelido comum. Uma publicação, elaborada pelo Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva (CEDEFES, 2008) sobre as comunidades quilombolas de Minas Gerais, descreve, por exemplo, o nome de um ramo familiar da comunidade Quebra-Guiada, situada na margem esquerda do rio São Francisco, na cidade de Januária. A família em questão é conhecida como os Canelas, que “receberam esse nome em referência a uma espécie de cervo da região, que é conhecido como canela fina” (CEDEFES, 2008, p. 275-276). Como a incidência deste animal era abundante, a família Rodrigues, que os caçava com frequência, ficou conhecida como “os Canelas”. Na comunidade quilombola de Brejo dos Crioulos, Costa (1999) observa as categorias utilizadas por seus interlocutores para nomear os *troncos* familiares. Conforme o autor:

Estas categorias denominadoras dos grupos familiares ou locais expressam os vínculos das famílias à localidade de origem antes da migração no

século passado (*macacos* e *cachoeiras*) e a característica de cada grupo (*queixadas* – andam sempre juntos, *unhas pretas* – unhas sujas de terra, *rola sabugos* – brigas constantes entre eles, *guerés* – jandaia barulhenta e/ou pessoa faladeira, *cabaceiros* – local de muitas cabaças, *cabeças altas* – altos e andam com a cabeça erguida, *pifiti* – onomatopaico do barulho feito na banca de jogo de dados por aquele que recebeu o apelido) (COSTA, 1999, p. 43, grifos do autor).

Na *beira do rio*, mais comumente nos tempos antigos, os *trancos* eram conhecidos por seus apelidos. Em Gameleira existem vários deles, como explica Zé Bete:

Hoje é Novaes que é dos Canário, mas não tem mais os Canário, porque os velhos acabaram né, então a família nossa era apelidada de “fulano de tal Canário”, os velhos, os antigos. Os novatos uns pegavam, outros não pegavam, até hoje ainda tem um primo que tem apelido de Zé Canário (Zé Bete, Gameleira, 2018).

Zé Bete afirma ser parte do *tronco* dos *Canários* por causa do Pai, cujo nome é Olegário Batista Novaes. Pelo lado da mãe, Maria Rosa da Cruz, também é parte do *tronco* dos *Curiscada*. Outros apelidos de famílias presentes em Gameleira são os *Neves*, os *Lourenço*, os *Hermógenes* e o *povo da nação dos Rosa*. Em Sangradouro Grande, os nomes de família que pude identificar foram os *Barba Dura* e os *Guacho*. O que acontecia, de costume, era alguém receber um apelido e esse apelido ser atribuído à família inteira.

Embora tenha me detido aqui nas relações entre nomes e paisagem, existem muitas outras razões para se atribuir nome a algo ou alguém. Podemos ver estas outras razões em trabalhos como os de Viegas (2008) e Pina-Cabral (2008), dentre outros. O próprio Zé Bete, com quem eu conversava sobre os apelidos de família, contou-me a história do seu apelido, que faz referência à Zé Bétio, um radialista e cantor que fez muito sucesso entre as décadas de 1970 e 1980. Como ele disse, certa vez “estava quebrando um quartão de pinga mais os colegas” na casa de um deles, falando alto e cantando, quando as filhas desse colega o viram e cochicharam o nome do radialista. Conforme Seu Zé Bete, “foi o mesmo que jogar um monte de barro e colar”, pois é conhecido até hoje como Zé Bete.

Refletindo sobre estas formas de nomeação, se pensarmos, como propõe Maizza (2012), que todos estes seres e lugares fazem parte do mundo e que o mundo se forma justamente a partir da interação entre estes, tais exemplos de nomeação revelam algo em comum, que é “uma relação entre coisas vivas” (MAIZZA, 2012, p. 39). Como discute também Oliveira (2016), experiências como estas nos forçam a enfrentar o desafio de compreender as “conexões múltiplas e não lineares da forma como um grupo elabora a vida

por meio de relações interespecíficas” (OLIVEIRA, 2016, p. 144). Desse modo, não é possível realizar uma discussão sobre a vida dos quilombolas ribeirinhos obliterando a forma como elas estão conectadas com as águas (o rio, as *lagoas* e os sangradouros), as *áreas*, os *bichos*, as pessoas, as famílias e as comunidades. São estas *estóricas* e as inter-relações entre todos esses seres *viventes* que, parece-me, nos permitem compreender as vidas da *beira do rio* e que, nos dias atuais, também são o que constituem os territórios que, com tantos custos, os quilombolas buscam defender e assegurar.

3.3. “Depois veio a *divisão*”

Como vimos na primeira seção deste capítulo, sobre os *tempos* narrados pelos quilombolas ribeirinhos, um dos mencionados foi o *carrancismo*. Além de seu sentido relacionado a um viver com *liberdade e fartura*, o outro sentido atribuído a este *tempo* é o de início das restrições de acesso e uso das *terras livres*. Foi durante este período que, segundo Dona Osvaldina, “veio a *divisão*”. Esse *tempo* de *divisão* e de restrição aos moradores para plantarem e criarem não aparece nas narrativas dos quilombolas ribeirinhos de maneira cronológica, mas todas elas resultaram, juntas, nas condições atuais de vida na *beira do rio*. Tendo já mencionado sobre os “tempos” apresentados pelas pesquisas na região do Norte de Minas (COSTA FILHO, 2008; ARAÚJO, 2009; NOGUEIRA, 2009), destaco alguns acontecimentos identificados por estes pesquisadores que provocaram ou impulsionaram algumas das mudanças na região e que também foram narrados por meus interlocutores. Estas foram a lei de terras de 1850, a lei de terras de 1969 e a vinculação do Norte de Minas à Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE).

A conexão entre as narrativas do *povo da beira do rio* e a implementação destas políticas fundiárias aparecerão ao longo da seção; no entanto, não seguirei aqui, mais uma vez, a ordem cronológica destas políticas, uma vez que nem mesmo os meus interlocutores o fazem. Procurarei mostrar, através da apresentação destes marcos temporais, não apenas seus efeitos em relação ao acesso e uso da terra, mas também como eles colaboraram para *ajuntar o povo* que vivia *espalhado* pela *beira do rio* nos aglomerados de casas que constituem as comunidades de hoje.

Dona Osvaldina, por exemplo, lembra que seus pais costumavam falar que “veio a *divisão* de terra”. Tendo sua origem em Gameleira e sendo da *nação dos Hermogenes*, Osvaldina explicou como a *divisão* levou seu pai, João Francisco de Almeida, a comprar, junto com Chico Barbosa, as terras em Várzea da Cruz.

A *divisão* de terra para dividir, para cada qual’ e ter o seu. A. I. (fazendeiro) dividiu o dele. Aí ninguém pode fazer roça no *terreno* deles, né!? Não podia fazer roça, mas naquele tempo fazia. Fazia roça, fazia casa. Esses *terrenos* deles fazia e não tinha negócio de proibir, mas depois não pode mais fazer dentro dos *terrenos*. Esse *tempo* que veio a *divisão* eu já não lembro como é que foi. Eu era menina, eu não lembro. Minha mãe e meu pai falavam: “veio a *divisão* de terra”. Veio a *divisão* de terra para dividir e cada qual’ e teve o seu. Cada qual’ e tinha os seus alqueires de terra, tinha dois, tinha um ou mais. Mas *de primeiro* ninguém via falar, todo mundo criava aí no *terreno* dos outros, *solto*, não proibia. Depois não pode mais criar *solto* nos *terrenos* dos outros, não puderam mais criar (Osvaldina, Várzea da Cruz, 2017).

A *divisão*, ou *tempo da divisão*, de que fala Dona Osvaldina, também é narrada por outros quilombolas e populações ribeirinhas do Norte de Minas. A primeira menção a este tempo aparece em Costa (1999), em sua pesquisa com os quilombolas de Brejo dos Crioulos. Neste trabalho, a *divisão* aparece nas narrativas dos quilombolas para falar do período em que “agrimensores registraram imensas glebas das fazendas onde atuaram como ‘terras de ausente’, adjudicando-as em seus nomes e depois vendendo-as para terceiros, que vieram apossar-se delas, expulsando aqueles que nelas viviam” (COSTA, 1999, p. 72). Araújo (2009) argumenta que este foi um mecanismo político que passou a ser adotado por coronéis e fazendeiros. A autora ainda explica que,

Após a instauração da República e a vinculação das terras devolutas às unidades da federação, em Minas Gerais diversos egressos da Escola de Minas passaram a ofertar os seus préstimos como agrimensores para os grandes fazendeiros. Assim, muita terra passou a ser dividida a pedido dos coronéis e dos fazendeiros desde o final do século XIX, mas principalmente no início do século XX. No caso da região em estudo, esse processo ocorre na década de 1910 em diante, levando a expropriação o deslocamento de grupos familiares em busca de outras “terras livres”, ou seja, terras distantes, que não possuíam donos ou que não estavam sob o domínio dos coronéis (ARAÚJO, 2009, p. 140).

Assim, conforme Anaya (2012), a lei de terras de 1850 eliminou o regime de sesmarias, as *terras livres* usadas pelos quilombolas, e “estabeleceu a compra como única forma de acesso a terra” (ANAYA, 2012, p. 53). Também em Brejo dos Crioulos, Mourthé

(2021), por exemplo, apresenta as narrativas dos quilombolas que “acompanharam a divisão”, sendo este o termo usado por alguns de seus interlocutores para falar daqueles que conseguiram registrar suas terras em cartório. O autor também chama a atenção para o fato de que, no “tempo da divisão”, os moradores antigos do quilombo tiveram que pagar pelas terras que já habitavam desde a formação de Brejo dos Crioulos.

Da mesma forma, o pai de Dona Osvaldina e seu amigo Chico Barbosa, para usar a expressão apresentada por Mourthé (2021), “acompanharam a divisão”. Assim, a comunidade de Várzea da Cruz se constituiu a partir do esforço das famílias dos Almeida e dos Barbosa em registrarem aquelas terras fazendo o pagamento dos impostos de registros fundiários. Dona Osvaldina contou que trabalhou muito na roça com o pai para que ele conseguisse pagar estes impostos. Ela lembra que já era grande quando o *ajudava*. Embora não conseguisse ainda capinar, *ajudava* o pai a plantar, a catar mamão, algodão, milho e a transportar os produtos da roça para a venda na cidade. Foi o trabalho *sofrido* do pai e da família, garante Osvaldina, que permitiu o registro das terras e sua transmissão para os descendentes. No entanto, o *sofrimento* do passado não garantiu a permanência das novas gerações, que estão todos *para fora*. Isto porque as terras garantidas pela compra naquela época hoje já não são o suficiente para a abertura de novas roças, assim como as terras da comunidade não são consideradas pelos moradores como tão boas quanto as *terras livres*. Embora toda documentada, Dona Osvaldina e seu marido Carlito explicam que em Várzea da Cruz a terra é *fraca* e, por isso “só plantava mandioca, feijão de corda, num *botava roça*”⁵⁵. Logo após dizerem isso, apontaram em direção a serra e observaram que: “as roças *fortes* era lá ó, porque lá a *terra é vermelha*. A terra lá *dava* mamona, algodão. Feijão de corda *dava* muito, fava também”. Explicaram que as terras de Várzea da Cruz não *dão* muito. Segundo minha interlocutora, “aqui, para *dar* tem que ser um ano bom de chuva e o dono tratar muito bem”.

Enquanto João Francisco de Almeida e Chico Barbosa compravam as terras de Várzea da Cruz, nas proximidades do *Sangradô Grande* viviam Antônio da Crôa, sua sobrinha Lídia Batista, marido e filhos. Por perto também viviam *os Baianos*, moradores que, por virem da Bahia, eram conhecidos nestes termos, como Justino Parateca, que vivia com suas duas esposas e filhos. Alguns anos depois, após a morte de Antônio da Crôa, seus descendentes,

⁵⁵ Como veremos no Capítulo 5, embora a mandioca e o feijão de corda sejam também *mantimentos* cultivados nas roças, são *qualidades* que conseguem crescer nas terras *fracas*. Por essa razão, a diferenciação do casal sobre plantarem mandioca e feijão de corda nas *vargens* de Várzea da Cruz, mas não “*botarem roça*”.

que atualmente se autodenominam enquanto *os Lídia*, em meio à implementação das políticas de modernização da agricultura nas décadas de 1960 e 1970, perderam o acesso às terras de moradia, cultivo e uso comum para um fazendeiro local, que *tomou de conta* das terras de Sangradouro Grande e de outras comunidades da *beira do rio*. Com isso, muitos moradores se viram obrigados a saírem de Sangradouro Grande para procurar melhores condições de vida nas *ilhas*, nas cidades da região ou nas grandes cidades do país.

Sobre estas saídas, Madalena me explicou que, depois que foram expulsos, as terras que conseguiram foram aquelas formadas no meio do rio, as *ilhas*, como a do Balaieiro, a da Capivara e a do Iote. Depois que os *sabidão* foram chegando, “encostando devargarzinho”, “empurrando os *fracos*”, as famílias “desbandaiaram” todas para as cidades e *ilhas*.

A respeito da ocupação das *ilhas*, Luz de Oliveira (2005) explica que, entre seus interlocutores (os vazanteiros dos municípios de Manga, Itacarambi e Januária), ela é compreendida em quatro etapas. A primeira fase, identificada como a “chegada dos posseiros véi”, é situada entre as décadas de 30 e 60 do século passado, quando as primeiras famílias passaram a utilizar as *ilhas*. Este tempo também é lembrado pelos vazanteiros como o tempo em que a terra era livre para “apossar” e os moradores, embora utilizassem as *vazantes* e *lameiros* das *ilhas*, ainda moravam na *terra firme*. A segunda fase, identificada enquanto a “chegada dos novatos”, está relacionada tanto à falta de *enchente* que não “correu com ninguém” quanto a perda de acesso à *terra firme*. Este momento, que aconteceu por volta de 1960 e 1970, também está relacionado à construção da Barragem de Três Marias e a contenção das *enchentes* a partir desse período.⁵⁶ O terceiro momento, identificado como a da “vendição da terra”, está relacionado à atribuição de valor à terra, uma vez que antes, como vimos sobre os *direitos*, os vazanteiros não vendiam nem compravam terra. A última fase descrita pela autora é a vivida no momento atual pelo *povo da ilha*, que luta pelo reconhecimento do seu modo de vida enquanto quilombolas ou membros de uma comunidade tradicional (LUZ DE OLIVEIRA, 2005).

A ocupação nas *ilhas* para moradia, portanto, está diretamente relacionada com a gradual perda de acesso às *terras livres*. Para as gerações mais novas, que não

⁵⁶ “As obras da barragem de Três Marias foram iniciadas em julho de 1957 e concluídas em dezembro de 1960. A represa tem 2700 metros de extensão e altura máxima de 75 metros; quando a água atinge a sua cota máxima, a área de inundação é de 1050km² e o volume cerca de 21 bilhões de m³” (THÉ, 2003, p. 115). Ainda conforme Thé (2003), uma das consequências da barragem foi a transformação da paisagem ao longo do trecho do rio, pois o nível da água se tornou constante devido ao controle da vazão realizado pela represa.

“acompanharam a *divisão*”, ainda que tivessem alguma *liberdade*, viveram uma outra experiência em relação à vida na *beira do rio*. Isto foi o que me contou Seu Santo.

Quando eu entendi por gente, já com o pessoal mais velho que tinha por aqui, que se dizia dono das terras ... que a origem desse pessoal mais velho que adquiriu terra aqui nessa região, não tenho assim um conhecimento, já alcancei eles dizendo assim: “isso aqui é meu”. Eles aqui eram formados assim: você era dono de uma gleba de terra e ele negociava com você aquela *área* sua. Então você vendia aquele pedacinho de *área* de terra aqui e ele comprava, comprava aquele outro pedaço na mão de Seu Antônio, comprava aquele de Seu Joaquim e ia comprando. Quando ele tinha uma *área* grande, aí ele enfiava uma cerca aqui, cercava aquela parte que era sua, de Seu Joaquim, de Seu Antônio e rodeava com a cerca e cercava mais dois *direitos* que era meu, que era de Jorge, que era de Martin, aí ele cercava. Como ele tinha dinheiro, nós tínhamos medo de discutir com ele, que nós não sabíamos ir na lei para conversar, para falar, então ele cercava, botava uma cerca e pronto. Naquela época se falava lá, se cortar um arame é crime. Cortar um arame é pior que matar uma pessoa. Aí quem é que ia *mexer*? Aí ele trazia o gado. Aí ele comprava gado lá fora, trazia e estava ali. Então aquela terra ninguém mais *mexia*. Assim foi *evoluindo* (Seu Santo, Croatá, 2017).

No depoimento acima, Seu Santo conta sobre a chegada do comerciante *armazenista*, período que coincide com o início do impedimento de acesso às *terras livres*, com o período de expansão da pecuária intensiva e com o surgimento das *dificuldades* e da pobreza para os *pequenos*. Sobre este mesmo comerciante que se tornou fazendeiro, contou Seu Carlito.

É como aquela parte que aquele dia nós conversamos. Que as pessoas as vezes naquele *tempo*, tinha muita gente que tinha terra, que dizer, tinha dez alqueires de terra. Aqueles dez alqueires de terra, acontecia que ia tomando terra dos outros, formava em cem, mas desde que era dez alqueires, né? No final tinha que ficar dez alqueires e não era, era cem. Porque muita gente *de primeiro* tinha terra também, como nós vimos falar. Vimos falar que, como diz, é coisa que os outros fala e tal, e a gente fala assim no alto. Que A.I. cercou muita terra que não era dele. Esse *terreno* quando ele vendeu, quando A.I. vendeu esse *terreno* para essa *firma*, diz que era mil e duzentos alqueires parece. Todinha, de lá da Grama (localidade) para esse Mundo (localidade), *Sangradô Grande*, perto do Croatá. Que A.I. tinha essa terra que era mil e duzentos alqueires de terra. Vimos falar. Porque daquele ali, perto que tinha ali, aqueles vizinhos. Quer dizer que aquilo lá ia acumulando ali, aquela besteira, e ia ficando com essas terras. Ia ficando (Seu Carlito, Várzea da Cruz, 2017).

Luz de Oliveira, Dayrell e Monteiro (2013, p. 48), ao discutirem a tomada das terras dos quilombolas da Ilha da Ingazeira por fazendeiros locais, afirmam que “essas transformações só foram possíveis com a efetiva participação do Estado na criação de infraestrutura de apoio à expansão econômica, sobretudo com a participação da SUDENE e

Banco do Nordeste do Brasil – BNB”. Segundo Araújo (2009), o norte de Minas foi vinculado à SUDENE como parte do polígono das secas em meados dos anos 1960, causando uma transformação radical no modo de vida da população rural local. Nesse momento, a lógica mercantilista imperou sobre as terras da *beira do rio*. Através dos recursos de fomento da superintendência, as fazendas ganharam incentivos fiscais ou financeiros e foram transformadas em empresas rurais.

Assim, com o apoio de políticos e outros atores locais, o fazendeiro passou a pressionar os moradores que viviam *espalhados* pela localidade para saírem de suas terras, alegando a posse das mesmas e instaurando a fazenda Itapiraçaba. Muitos que não foram expulsos naquele período foram obrigados a trabalhar no *regime de meia*, em que o fazendeiro disponibilizava um pedaço de terra para os *agregados* plantarem. Ser *armazenista* favorecia o fazendeiro a *tomar de conta* das terras. Como conta Seu Santo, ele chegava e dizia: “olha, eu tenho um serviço na semana, você vem trabalhar para mim”. Quando recebiam o pagamento “entrava naquele armazém”, mas na hora do acerto “estava devendo. Quando ia acertar, não dava para pagar. Aí estava o laço feito. E o que a gente tinha, eles tomavam, pegavam em troca”.

Durante o período que realizou sua pesquisa no Vale do São Francisco, entre 1976 e 1987, Neves (1991) identifica que a categorização dos camponeses era de pequenos proprietários, posseiros, arrendatários, *agregados*, camaradas e meeiros. Da mesma forma, o autor afirma que “não era muito usual o registro da posse da terra pelo camponês. Ele simplesmente ocupava terras devolutas e ali permanecia, podendo ser expulso pelo fazendeiro que estivesse próximo à sua gleba. Cabe esclarecer que, até os anos 50, não era conhecido na região o termo posseiro. Mas esta fração do campesinato existia, embora não fosse significativa em termos numéricos. Havia, por outro lado, a ocupação consentida pelo proprietário”, neste caso, vivendo como *agregados*. Dos *agregados*, os fazendeiros exigiam “um terço da colheita” ou, em outros casos, “o trabalhador podia prestar serviços ao proprietário durante alguns dias da semana, recebendo em troca a ‘feira’ que consiste numa remuneração semanal destinada a suprir suas necessidades de consumo mais imediatas: o café, o querosene, etc.” (NEVES, 1991, p. 124). Nas comunidades da *beira do rio*, o que pude ouvir largamente foi que os *agregados* plantavam o capim para os fazendeiros. E esse *regime* é caracterizado pelos quilombolas ribeirinhos como um *modelo* de trabalho *escravo*.

A exploração dos quilombolas pelos fazendeiros, através do *modelo* imposto de plantar capim para o gado, fez com que muitos buscassem outros lugares para trabalharem,

pois perceberam a impossibilidade de continuarem naquele *regime*. Alguns, por não terem outra alternativa, acabaram sendo agenciados pelo fazendeiro para trabalharem como vaqueiros ou desempenharem outras atividades nas fazendas. As estratégias empregadas pelo fazendeiro, por seu filho e, posteriormente, pelas empresas que compraram a fazenda, a BMG e a Atrium, foram as mais diversas. Os quilombolas sofreram ameaças, viram a destruição de suas roças pelo gado da fazenda e tiveram que lidar com várias limitações impostas em relação ao cultivo de determinadas árvores e outros tipos de *mantimentos*. Todas essas pressões sobre o *povo da beira do rio* resultaram na saída de muitas famílias, que foram morar nas *ilhas*, em outras localidades rurais, nas cidades de Januária e Pedras de Maria da Cruz, em outras cidades da região ou mesmo em outras regiões do país.

Os atuais moradores de Croatá são os descendentes daqueles que se deslocaram para a *Ilha do Pedro Preto*, entre eles o próprio Pedro Preto, que foi morar na *ilha* que acabara de se formar no rio e, por isso, hoje é conhecida pelo nome do seu primeiro morador. Entre os outros descendentes, há também aqueles que se deslocaram para a cidade, mas continuaram trabalhando nas *vazantes* da *Ilha do Barreirinho* e na *Ilha de Zé Cravo*, que também haviam se formado há pouco. Estas famílias também continuaram acessando as *áreas de lagoa* para a realização da pesca e as matas para a atividade de extrativismo. Tudo isso com muito cuidado, pois as *terras altas* eram controladas e vigiadas por empregados do fazendeiro.

Sendo o pescado um dos principais alimentos que compõem a dieta do *povo* quilombola ribeirinho, Seu Santo contou ao que era preciso se submeter para garantir o peixe:

E o peixe? Que a sobrevivência nossa, nós tínhamos o peixe aqui dentro das *lagoas*, nós entrávamos nas *lagoas* para pescar, estava dentro da *lagoa* pescando e daí a pouco o vaqueiro chegava e nos caíamos no *mato*. Porque eles não aceitavam pesca, não. A gente [se] escondia. Aquela coisa sabe, o *tempo do cativo* mesmo, era dessa maneira que era o *estilo* da gente sobreviver aqui (Seu Santo, Croatá, 2018).

O efeito da chegada da fazenda para a comunidade de Gameleira foi a aglomeração de casas em locais muito próximos. Como mostrei no primeiro capítulo da tese, Seu Vicente, vendo a situação dos *agregados* que eram gradualmente expulsos da fazenda, foi *acolhendo* o *povo* nas imediações de suas terras. Posteriormente, com o “*povo todo junto*”, houve a intensificação das relações a partir da organização de todos da comunidade para a construção das casas, da igreja, da escola e do prédio da associação quilombola. Os casamentos entre as

famílias também contribuíram para a constituição de Gameleira como uma comunidade de parentes.

Aqueles antigos moradores e seus descendentes que se espalharam para as *ilhas*, para outras regiões como São Paulo, para as *áreas* de *cerrado* de Januária, ou para a própria cidade, apesar de passarem grande parte de suas vidas *para fora*, longe de seus lugares de origem, não perderam seus vínculos com o lugar e, na última década, passaram a se mobilizar para *retomar* seus territórios. Em novembro de 2010, parte das terras de Sangradouro Grande foi *retomada* pelos descendentes de Antônio da Crôa, que se valeram da condição de *abandono* em que elas se encontravam.⁵⁷ Posteriormente à *retomada*, os moradores se inseriram no Movimento de Pescadores e Pescadoras Artesanais (MPP) e passaram a ter o apoio e o acompanhamento do Conselho Pastoral da Pesca (CPP) em suas reivindicações.

No mesmo período, os moradores de Croatá se juntaram para *retomar* as *vazantes* nas quais costumavam plantar. As *ilhas* do Barreirinho e de Zé Cravo, que *de primeiro* ainda estavam *se formando*, no período atual se constituem em um terreno contínuo com a *terra firme*. Dessa forma, os moradores vivem nessas porções entre *ilhas* e *terra firme*, pois o braço do rio não passa mais entre elas. Como será aprofundado ao longo da tese, estas *retomadas* estão relacionadas às memórias do *tempo de primeiro* inscritas na paisagem.

Como proposto no início do capítulo, a ideia aqui foi discutir como as mudanças em relação ao acesso à terra, vividas pelos quilombolas, fizeram o *povo* deixar de viver *espalhado* para virar o *povo da Gameleira*, o *povo do Sangradô*, o *povo da Várzea da Cruz* e o *povo de Croatá*. A este respeito, para fazer uma breve digressão, se antes os moradores viviam em locais da *beira do rio* identificadas por algum *sangradô*, *vargem*, *lagoa*, entre outros, a *divisão* fez com que as famílias Almeida e Barbosa comprassem as terras onde vivem hoje seus descendentes em Várzea da Cruz, o *povo da Várzea da Cruz*. Em Gameleira a *acolhida* dos *agregados* expulsos da fazenda reuniu o *povo* que, através dos casamentos entre as famílias, constituíram o *povo da Gameleira*. O *povo do Sangradô* e o *povo do*

⁵⁷ O *abandono* está relacionado a um anúncio do Banco Central sobre a liquidação extrajudicial da Atrium, última empresa proprietária da fazenda Itapiraçaba. Como levantaram Araújo et al. (2019), trata-se de uma empresa que atua no mercado de capitais e que decretou falência em 2008, “após lesar fundos de pensão de municípios paulistas” (ARAÚJO et al, 2019, p. 163). Assim, ainda conforme as autoras, a massa falida da Atrium foi apropriada pelo antigo gerente, que passou a arrendá-la para a criação do gado. Dessa forma, o *abandono*, como é pensado pelos moradores, não está relacionado apenas à situação jurídica e legal da fazenda, mas à postura moral de seus donos e gestores em relação à terra e aos animais que ainda existem nela. No caso de uma outra fazenda, cujo proprietário é sócio de redes de supermercados mineiros e foi preso durante as investigações da operação Capitu da Polícia Federal, a forma como os animais foram deixados para morrer é narrada com tristeza pelos quilombolas, que marcam uma oposição entre o modo como eles próprios criam o gado e a forma com estes animais são tratados nas fazendas. Voltarei aos animais no Capítulo 6.

Croatá, embora tivessem se dispersado para outras regiões, retornaram as suas terras nos anos mais recentes, reocupando os lugares onde viveram seus parentes no *tempo de primeiro*.⁵⁸

Estas comunidades, contudo, não se fecham em si mesmas. Ao contrário, apresentam sua complexidade quando olhamos, por exemplo, para as relações de parentesco tecidas entre elas. Como certa vez disse Dôra, moradora de *Croatá*: “aqui era um território *sozinho* [único], a diferença é que na época do fazendeiro danou a colocar nome nos *terrenos*”. Novamente, vemos o quanto o nome de um lugar diz sobre sua estória. Ao dar nome à sua fazenda, o fazendeiro instaura sua história com o lugar, buscando se apropriar dele e ameaçando a continuidade das outras estórias já existentes. Apesar da tentativa, a *estórica* do lugar ainda permanece viva e inscrita na paisagem, isto é, nos corpos das plantas e dos quilombolas ribeirinhos.

Nesse sentido, a afirmação de Dôra também me chamou a atenção porque mostra que, apesar da chegada das fazendas e, como resultado, a diferenciação em relação aos *sistemas* ou *modos* de cada uma das comunidades, a vida na *beira do rio* ainda é marcada por fluxos constantes de pessoas e *viventes*, bem como por relações de parentesco que atravessam as fronteiras de cada uma delas, como veremos na segunda parte da tese. A circulação das pessoas pelas *lagoas*, *vazantes* e *vargens* através dos diversos *caminhos* que conectam casas, roças, animais, plantas e *povo*, também são indicativos dessa conexão. Se o rio faz seus *caminhos*, as pessoas e *bichos* também e, na medida em que o fazem, deixam seus *rastros* na paisagem. A existência das plantas, ou a ausência delas, por exemplo, são indicativas do *modo* de interação com os lugares e provas materiais da relação ancestral com eles. A partir da apresentação da *beira do rio* realizada até o momento, podemos agora avançar para sua compreensão a partir das relações cotidianas estabelecidas entre pessoas, bem como entre estas e os outros *viventes*.

⁵⁸ A experiência apresentada aqui é o correlativo oposto daquele apresentado por Alarcon (2020, p. 72-73), quando a autora discute que, antes das retomadas, os Tupinambá da Serra do Padeiro viviam “embolados”, mas com a recuperação das fazendas “as famílias começaram a se espalhar”. Neste caso, “embolado” e “espalhado” são termos usados pelos próprios Tupinambá. O interessante da discussão realizada por Alarcon (2020) é que o contexto atual deste povo indígena, apesar de ser o exato oposto da realidade vivida atualmente pelos quilombolas ribeirinhos, aponta para o mesmo aspecto que meus interlocutores parecem querer chamar a atenção: a relação entre viver *espalhado* e *liberdade*.

ENTRETO

Considerações a respeito do *sistema da beira do rio*

Em “*Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica*”, Overing (1999) chama a atenção para a moralidade presente na vida e nas relações estabelecidas pelos Piaroa, povo indígena que habita as margens dos afluentes do médio Orinoco, na Venezuela. Neste caso, a moralidade que interessa à autora é aquela que constitui a vida comunitária. Ao invés de pensá-la a partir de noções como obrigação, contrato e justiça, Overing (1999) parte de uma perspectiva na qual a moralidade é engendrada na “comunidade”, através das relações de amor, cuidado, confiança e cooperação, expressas na vida cotidiana dos Piaroa. Assim, é o engendramento destes valores que constituem, para os Piaroa, “um tipo aceitável de vida *humana* na terra” (OVERING, 1999, p. 84, grifos da autora). Para acompanhar o argumento de Overing (1999), é preciso compreender que a vida Piaroa envolve uma miríade de “outros”, que habitam os mesmos mundos deste povo indígena, de forma que é preciso lidar com eles cotidianamente. A relação com estes “outros” envolve um certo perigo, o que só é solucionado através da transformação destas “diferentes naturezas” em uma “mesma natureza”, que se realiza por meio do processo da vida (em) comum. Por essa razão, a autora afirma que, para os Piaroa, “este é o objetivo da vida comunitária: alcançar uma segura, e não obstante fértil, ‘comunidade de similares’” (OVERING, 1999, p. 88).

Não à toa, os Piaroa falam sobre sua posição particular no mundo que, no caso, é habitar sob o “céu dos domesticados”. Para Overing (1999), isso sugere uma descentralização do poder, uma vez que cabe ao indivíduo, não ao grupo, a responsabilidade por essa domesticação. O poder, que poderia ser expresso pela força coercitiva do grupo, se converte em uma questão de confianças, ou desconfianças, pessoais. Dessa maneira, nas palavras da autora,

a vida comunitária passa a apoiar-se fortemente na criação de relacionamentos individuais de confiança. Como foi visto, a saúde e o bem-estar de cada membro da comunidade dependem das habilidades dos outros no desempenho das tarefas diárias, como, por exemplo, a provisão de alimentos. Além disso, uma boa dose de energia social deve ser canalizada para a criação de novos seres humanos, moralmente competentes, dotados das capacidades pessoais indispensáveis à arte de viver em harmonia com os demais (OVERING, 1999, p. 99).

A forma Piaroa de constituir “comunidade”, conforme as reflexões de Overing (1991, 1999), serviu de inspiração para outros pesquisadores (GOW, 1991; MCCALLUM, 1998, 2015; EWART, 2000; VIEGAS, 2007) que, em seu conjunto, propõem que dispenseamos uma atenção maior às tarefas mais comuns e aparentemente insignificantes da vida cotidiana. Ao invés de pensar “as práticas e expressões da vida diária (...) como contingentes e relativamente pouco importantes” (OVERING, 1999, p. 84), é preciso tomar os “aspectos domésticos da vida social como efetivamente constitutivos da socialidade” (VIEGAS, 2007, p. 38-39).

Tomando como referência tais reflexões e, ao mesmo tempo, nos aproximando de outras análises elaboradas a partir de pesquisas em contextos rurais, seria interessante trazer a noção de *sistema*, um termo nativo que já foi discutido em outros momentos e contextos por Godoi (1998) e Carneiro (2010), por exemplo. Antes que a noção de *sistema*, em seu sentido êmico, se fizesse presente nas reflexões sobre o universo rural, Ellen Woortmann (2009) já chamava a atenção para os princípios morais da vida camponesa. Sua análise, contudo, recai sobre o que ela chama de “triângulo Deus, Homem, Terra”. Embora tenha trazido à cena a moralidade presente na vida camponesa, tal como fez Overing (1999) para o contexto ameríndio, suas análises, bem como a de Klaas Woortmann (1990), centram-se principalmente na moralidade que gira em torno das questões relativas à posse e ao uso da terra. Pois, como argumenta Klaas Woortmann (1990), o campesinato foi, durante um longo tempo, fortemente pensado a partir de uma perspectiva economicista. Por essa razão, os estudos que se iniciaram em torno da década de 1990, através das pesquisas de Klaas Woortmann (1990), Ellen Woortmann (1995), Woortmann e Woortmann (1997) e Brandão (1999), começaram a olhar para a relação de trabalho com a terra através de sua expressão moral. Conforme argumenta Klaas Woortmann (1990),

nessa perspectiva, não se vê a terra como objeto de trabalho, mas como expressão de uma moralidade; não em sua exterioridade como fator de produção, mas como algo pensado e representado no contexto de valorações éticas. Vê-se a terra, não como natureza sobre a qual se projeta o trabalho de um grupo doméstico, mas como patrimônio da família, sobre a qual se faz o trabalho que constrói a família enquanto valor. Como patrimônio, ou como dádiva de Deus, a terra não é simples coisa ou mercadoria (WOORTMANN, 1990, p. 12).

Embora interessante, o demasiado foco sobre a relação com a terra e com Deus me parece insuficiente para a compreensão da miríade de relações moralmente estabelecidas pelos camponeses, ou, as relações moralmente estabelecidas entre o “*povo da roça*” com os outros *viventes*. Neste caso, a noção de *sistema* me parece mais fértil para enveredar por esta miríade de relações. Para os quilombolas da *beira do rio*, por exemplo, *sistema* pode se referir a diversos *modos* de interação, conhecimentos e práticas, como o *sistema de trabalhar* (para se referir tanto a roça quanto à organização política), o *sistema de chamar as pessoas* (para se referir aos nomes de famílias, aos outros “de fora” ou simplesmente àqueles que são considerados diferentes em algum aspecto), o *sistema de criação*, o *sistema da vazante*, entre outros. O *sistema* também pode ser um *modo* de ser e de fazer, que também é moralmente compartilhado entre as pessoas. O *sistema* também pode aparecer sob diversos outros nomes, tal como *modos*, *regimes*, *estilos* e *mentalidades*. De qualquer forma, um *sistema* sempre envolve relações que não se circunscrevem apenas ao *povo* (humano) “da roça”, mas incluem também os outros *viventes*. *Povo* e roça, inclusive, são duas categorias interessantes para se pensar a ideia de *sistema*.

Roça, aqui, possui um sentido similar aos que observou Benites (2007), uma vez que pode se referir tanto a um “lugar (área rural), atividade laboral (agricultura e criação de animais) e condição (*ser da roça* é ter origem social e hábitos relacionados ao mundo rural)” (BENITES, 2007, p. 58, grifos do autor). O *povo* também possui uma relação estreita com o *sistema*, uma vez que, para a conformação de um *povo*, é preciso o compartilhamento de algum tipo de *sistema*. Isso aparece em Godoi (1998), quando a autora fala sobre a existência de um “sistema do lugar” ao discutir a vida dos camponeses no sertão do Piauí, sendo esta uma expressão utilizada por seus interlocutores para explicar a incorporação de “gente de fora” ao *povo* do lugar. Sobre isso, um dos camponeses disse à Godoi (1998) que a “gente de fora” ficou “*porque pegaram o sistema do lugar*” (GODOI, 1998, p. 97, grifos da autora). Segundo a autora, a expressão indica quem e em quais situações pessoas “de fora” podem ser incorporadas no lugar de vida dos camponeses piauienses. Explorando mais profundamente tais termos, tanto *povo* quanto *sistema*, Carneiro (2010) pergunta ao “povo dos buracos” o que é um *sistema*, ao que respondem ser o modo de comer e o modo de conversar, sendo estas ações, para os buraqueiros, aquelas capazes de gerar intimidade.

O que tentei demonstrar, através desta breve discussão apresentada acima, é que os “outros”, ou a “gente de fora”, assim como os “do lugar” ou o “*povo*”, não são estabelecidos dentro de uma fronteira rígida, pois são os *sistemas*, os *modos*, os *regimes*, os *estilos*, as

mentalidades e as moralidades que os conecta, podendo também vir a separá-los. Como afirma Carneiro (2010), apoiada em Deleuze e Guattari (1968), o *povo* é uma multiplicidade. Multiplicidade que, como narrei brevemente na introdução da tese, não envolve apenas pessoas, mas também outros *viventes*. Nas suas práticas cotidianas, tal como os plantios e a criação, os outros seres não humanos também estão presentes e têm uma importante atuação na rotina, nas decisões, nos afetos e nos conhecimentos dos quilombolas ribeirinhos, fazendo também parte dos *sistemas* quilombolas e compartilhando das *acolhidas*, das *ajudas*, dos *sofrimentos*, do choro, das *alegrias* e do riso, tão importantes para a constituição da vida na *beira do rio*.

Ao elaborar suas reflexões sobre o *povo* dos buracos, Carneiro (2010) se aproxima das críticas de Strathern (2006) ao conceito de sociedade. Porém, como afirma a autora, o conceito lhe serve apenas como “ponto de partida para a imaginação de outros possíveis procedimentos conceituais a respeito das formas de coletividade” (CARNEIRO, 2010, p. 28). Conquanto a ideia de socialidade esteja presente na análise de Carneiro (2010), assim como sua atenção aos diversos *modos* com que seus companheiros de *prosa* produzem relações em Vão dos Buracos (Chapada Gaúcha) ou para além dele, gostaria de chamar a atenção para algo mais a respeito das teorias sobre socialidade, a partir das críticas ao conceito de sociedade.

Strathern (2014b) já havia assinalado que o problema deste termo “são os outros conceitos que ele produz” (STRATHERN, 2014b, p. 235), como o seu oposto, “indivíduo”. As críticas realizadas ao conceito de sociedade (WAGNER, 2011; STRATHERN, 2006, 2014b) contribuíram para redirecionar o olhar da antropologia para a importância das relações, que reaparecem não mais como secundárias, mas como primárias e intrínsecas à compreensão das formas de existência humana. Tais críticas resultaram na criação e convencionalização do conceito de socialidade, que captura, como explica McCallum (1998, s/p), a visão própria das pessoas “sobre o sentido de suas vidas e a dinâmica de suas atuações no mundo”. Com estas críticas, a antropologia social passou de uma ciência da força integrativa dos grupos, uma ciência da “grupidade” (WAGNER, 2011), para uma ciência preocupada em compreender como as pessoas criam e mantêm suas relações. Já que as relações são o foco, outros seres ou entes passaram a ser vistos como partes importantes na construção das formas de diferentes coletividades estarem no mundo. Neste caso, fez-se necessário que os outros seres não humanos fossem considerados como partes importantes destas relações e das construções das formas de estar no mundo.

Em uma reflexão sobre os desafios das ontologias não dualistas, Vander Velden (2020b, p. 209) observou que, desde que Lévi-Strauss (2012) “declarou que os animais antes de serem bons para comer são bons para pensar, a relação entre natureza e cultura instalou-se definitivamente no coração da disciplina antropológica”. Segundo Vander Velden (2020b, p. 210), com esta afirmação, e com suas reflexões sobre o parentesco, o antropólogo francês deu o primeiro passo para o descentramento do par natureza/cultura, inaugurando “a possibilidade de que a relação pudesse ser tomada nas suas singularidades, a partir das evidências encontradas no trabalho etnográfico com diferentes sociedades”. Ainda que suas importantes reflexões tenham-no abalado, não liquidaram totalmente, contudo, o “paradigma dualista” (VANDER VELDEN, 2020b). O que veio a acontecer posteriormente, de modo mais detalhado, após as discussões reunidas na coletânea organizada por Descola e Pálsson (1996), que radicalizaram a proposta de dissolução destes dois domínios. Nesta coletânea, os autores percebem que essa oposição de natureza/cultura se reproduz em uma série de oposições binárias que caracterizam o pensamento ocidental. Assim, em crítica ao paradigma dualista, “desenvolvimentos posteriores em diferentes direções levaram a discussão a novas fronteiras a respeito da relação entre o natural (com seus correlatos: inato, dado, biológico, real) e o cultural (e suas associações com: aprendido, construído, ideológico, simbólico)” (VANDER VELDEN, 2020b, p. 211).

Uma destas abordagens foi aquela desenvolvida por Ingold (2000), em que o autor coloca em evidência os dualismos cartesianos entre mente/corpo e corpo/mundo. Segundo Ingold (2000), a ontologia cartesiana

toma como ponto de partida o sujeito autônomo confrontando um domínio de objetos isoláveis e assume que as coisas são inicialmente encontradas em sua ocorrência pura, ou facticidade bruta. O perceptor deve primeiro dar sentido a essas entidades ocorrentes - para torná-las inteligíveis - categorizando-as e atribuindo-lhes significados ou funções, antes que elas possam ser disponibilizadas para uso (INGOLD, 2000, p. 168-169, tradução minha).⁵⁹

Discorrendo sobre as críticas à filosofia cartesiana, Ingold (2000) se aproxima das reflexões de James Gibson e Maurice Merleau-Ponty para defender que os sujeitos, antes de serem autônomos, estão imersos no mundo. Com isso, sugere que não é possível nem a

⁵⁹ “(...) takes as its starting point the self-contained subject confronting a domain of isolable objects, assumes that things are initially encountered in their pure occurrentness, or brute facticity. The perceiver has first to make sense of these occurrent entities – to render them intelligible – by categorising them, and assigning to them meanings or functions, before they can be made available for use” (INGOLD, 2000, p. 168-169).

existência de uma mente anterior à experiência corporal, nem de um corpo pré-existente à sua imersão no mundo. Tomando a sério a proposta de Ingold (2000), compreendemos que mente, corpo e mundo se constituem mutuamente. Por essa razão, busquei mostrar, com as discussões contidas na primeira parte da tese, que o mundo da *beira do rio*, assim como as pessoas que ali vivem, se produzem a partir de seus engajamentos mútuos. Se existe uma paisagem de *beira de rio* tal como busquei descrever, é porque os quilombolas ribeirinhos caminham sobre ela, exercem uma série de tarefas com ela e a percebem cotidianamente. E se os quilombolas ribeirinhos existem enquanto tais, é também devido a estas práticas cotidianas *estoricamente* experienciadas.

Ainda sobre esta “virada ontológica” na antropologia, Vander Velden (2020b, p. 211) também observou que Latour (1994) teve um importante papel nas críticas sobre a distinção entre natureza e cultura, tendo influenciado um conjunto de reflexões que “passaram a questionar a própria objetividade da dicotomia nas sociedades ocidentais modernas e contemporâneas”. Influenciada pelo pensamento latouriano, Haraway (1995), por exemplo, produz sua crítica e se alia a filosofia da ciência feminista em busca de um projeto de ciência que ofereça uma explicação mais adequada sobre o mundo, que seja reflexiva sobre as nossas práticas de dominação e insista na multiplicidade radical dos conhecimentos locais, isto é, dos saberes localizados ou situados. Nessa busca, a autora avança para o estudo das relações entre humanos e não humanos, na medida em que busca produzir uma escrita-ciborgue.

O conjunto de reflexões que se seguiram a estes debates iniciais, conforme Vander Velden (2020b, p. 214), “abriram as portas para uma proliferação intensa de ‘híbridos’ latourianos na antropologia” e dissolveram

as definições usuais e canonizadas dos seres que povoam o planeta: o que é um humano, um animal, uma planta ou um objeto, e mesmo um “ser”, um “ente” ou uma “criatura”. Todas essas definições aparentemente estáveis, pedras angulares da metafísica ocidental, já não são mais dados, objetos fixos e imutáveis, mas devem ser buscadas por meio do escrutínio antropológico nos variados contextos socioculturais e naturais (VANDER VELDEN, 2020b, p. 214).

Na tentativa de pensar os animais não humanos em contextos rurais e indígenas, por exemplo, Pissolato, Pereira e Vander Velden (2016) assinalaram, fazendo referência a Lévi-Strauss (2012) e Haraway (2008), que além de serem “bons para comer” e “bons para pensar”, estes outros seres não-humanos também são “bons para se relacionar”. Mais especificamente, em uma discussão sobre o “atual estágio da reflexão antropológica sobre

as relações entre (animais) humanos e não humanos”, Vander Velden (2015, p. 8) identifica duas perspectivas dominantes em relação ao tema, sendo a primeira aquela que aborda os animais como signos, símbolos ou objetos, e a segunda, aquela que toma os animais como “sujeitos, seres co-constitutivos, em suas relações, das coletividades humanas e co-partícipes da vida social onde quer que ela se manifeste” (VANDER VELDEN, 2015, p. 8). Vander Velden (2015, p. 9) ainda sugere que, nas nossas pesquisas, “não é necessário escolher, nas análises antropológicas, entre tomar o animal como signo ou símbolo e como ator: eles sempre são as duas coisas ao mesmo tempo”.

Assim, se na primeira parte da tese meu esforço foi no sentido de incorporar as críticas ao pensamento cartesiano que, conforme as formulações de Ingold (2000), estabelecem fronteiras entre mente, corpo e mundo, na segunda parte procuro, além de descrever mais detidamente a relações entre pessoas, incorporar descrições sobre as relações estabelecidas entre pessoas e os outros *viventes* da *beira do rio*. *Viventes* que, como veremos, também são atores importantes para a constituição da paisagem da *beira do rio*, seja através de suas ações e movimentos cotidianos, seja por meio de sua presença *estórica* nos lugares.

No Brasil, embora a etnologia indígena esteja repleta de reflexões sobre as relações entre seres humanos e animais, ou, a respeito das relações multiespécies, a antropologia que trata dos mundos rurais ainda carece de reflexões mais profundas sobre o tema. Isso foi o que perceberam Pissolato, Pereira e Vander Velden (2016) ao organizarem o dossiê “*Nas roças e nas aldeias: animais em contextos rurais e indígenas*”. Na apresentação da coletânea os autores identificaram que, na literatura clássica sobre o rural, embora os “bichos” de criação estivessem presentes, “as abordagens, na maior parte dos casos, enfatizavam o valor prático dos bichos ou acentuavam seus papéis simbólicos na vida social” (PISSOLATO, PEREIRA E VANDER VELDEN, 2016, s/p). Ainda, segundo os autores, o olhar lançado para “as formas efetivas e afetivas de interação entre gentes e animais” (PISSOLATO, PEREIRA E VANDER VELDEN, 2016, s/p) – e eu acrescentaria também as plantas, assim como muitos outros organismos e agentes – podem contribuir para repensar as abordagens clássicas dos estudos rurais, sejam eles relativos à camponeses, quilombolas ou a outros povos e comunidades tradicionais. Ao dizer isso, é importante ressaltar que, ainda que nos estudos rurais os não humanos, ainda que timidamente, já se façam presentes (aparecendo, por exemplo nas discussões de PEREIRA, 2007, 2017; ANDRIOLLI, 2011, 2017; ANDRIOLLI e PEREIRA, 2017; TEIXEIRA, 2020), nas pesquisas junto a populações

tradicionais e quilombolas, como observou Fanaro (2016), eles ainda carecem de receber uma maior atenção.

Independente do contexto, seja ele indígena, rural ou mesmo urbano, a mirada para estes outros não humanos, com quem os humanos estão constantemente a se relacionar, se faz urgente, pois, como destacaram Van Dooren, Kirskey e Münster (2016)

histórias apenas humanas não servirão a ninguém em uma época modelada pelo agravamento e fortalecimento mútuo de processos de destruição biosocial – da extinção em massa às mudanças climáticas, da globalização ao terrorismo. Há muitos nomes para a nossa atual condição: Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno, Cena-de-supremaciabranca, a lista continua –, mas seja lá como for chamada, o que parece exigir são práticas minuciosas de atentividade para as formas complexas que nós, todos nós, nos tornamos numa relação consequente com os outros (VAN DOOREN, KIRSKEY E MÜNSTER, 2016, p. 2).

Assim, no esforço de cultivar a prática minuciosa de atentividade para as formas complexas com que os quilombolas ribeirinhos “se tornam com” ou “devêm com” (*becoming with*) os outros *viventes* – afinal, como eles costumam dizer, alguns foram “*nascidos e criados*” no lugar junto com as plantas e os *bichos* –, a atenção, daqui em diante, estará voltada para as experiências mais corriqueiras dos meus interlocutores. Com isso, espera-se compreender como os *sistemas e modos do povo da beira do rio* são vivenciados e expressos por meio de suas relações com os lugares em que vivem e com os diversos seres com quem *convivem*.

PARTE II
CONVIVÊNCIA ENTRE VIVENTES

Capítulo 4

CASA, DIREITO E PARENTESCO

4.1. Caminhos por entre casas e “quintais”

“O *caminho* aqui acabou”, disse Ramiro, que completou a frase reclamando: “Não sei onde nós vamos sair aqui agora, o *caminho* acabou. Eu falei com Lídia que o *caminho* aqui não podia acabar”. Era cedo da manhã em Sangradouro Grande quando eu, Ramiro e Claudia saímos a pé para marcar alguns pontos no GPS.⁶⁰ Ramiro sempre viveu próximo das *mangueiras*, referência que os moradores de Sangradouro Grande fazem ao conjunto de *pés de manga* que existem na comunidade e onde se situavam as casas de seus parentes antigos. Desde pequeno Ramiro anda pela *beira do rio* e conhece “cada pedaço do lugar”. Neste dia, partimos da casa de Dona Olívia através do *caminho dos antigos*. Para isso, passamos por baixo das cercas de arame farpado instaladas pelos atuais moradores da comunidade. Sangradouro Grande também é cortada por uma antiga *estrada de chão*, porém, para aqueles que sempre viveram ali, visitar as casas dos parentes implica em cortar caminho passando pelas *trilhas* que atravessam os *terrenos* no sentido paralelo ao rio. Atualmente, para evitar que o gado invada as roças e *vazantes*, os moradores passaram a instalar cercas em seus *terrenos*, fazendo com que os *caminhos* e *trilhas* fossem interrompidos. A solução para este problema, sugerida por Ramiro e pela até então presidenta da associação quilombola, Lídia, era de que fossem instalados *passadores* ao longo das cercas, algo que não foi seguido pela maior parte do grupo.⁶¹ Assim, os *caminhos* foram interrompidos pelo arame das cercas, sendo então, naquele momento, o alvo das reclamações de Ramiro.

⁶⁰ Quando da minha participação no Projeto DS São Francisco, mencionado na introdução da tese, em 2016 viajei para Sangradouro Grande acompanhada de outra antropóloga, Claudia Luz de Oliveira, com o intuito de marcar no GPS os pontos referentes aos “marcos de ocupação tradicional”, que serviriam de base para a elaboração dos mapas do quilombo, necessários para compor o RTID do território da comunidade. “Marcos de ocupação tradicional” foi a expressão usada no texto do Relatório de Pesquisa do projeto mencionado e refere-se as exigências da Instrução Normativa (IN) nº 57/2009 do INCRA, órgão responsável pela operacionalização dos procedimentos de regularização fundiária dos territórios quilombolas. Os pontos identificados nesta caminhada foram as casas dos antigos moradores, os cemitérios, as *Casas de Farinha*, as *lagoas*, os sangradouros, os limites do território, e tantos outros quantos fossem apontados pelos moradores e guiados por Ramiro.

⁶¹ Passadores são um tipo de abertura nas cercas em formato curvo e bastante estreito, mas cujo espaço aberto permite a passagem de pessoas e impede a circulação de bois e bezerros.

Se na primeira parte desta tese discutimos os movimentos do e no rio, bem como seus efeitos na paisagem, a proposta, nesta segunda parte do texto, é nos aproximarmos mais da vida cotidiana na *beira do rio*, atentando para as *convivências* entre as pessoas e os outros *viventes*. Neste capítulo, no entanto, a ideia é olhar para as relações entre pessoas, parentes e famílias, que se conectam através de diversos *caminhos*, compartilhando *modos*, *sistemas* e moralidades entre si.

Na *beira do rio*, abrir *carreiro* é abrir *caminhos* para conectar lugares. Nesse sentido, os *caminhos*, *trilhas*, *carreiros* e *estradas de chão* nos servem como metáforas, assim como os *sangradô*, para explicar o “sistema circulatório” por meio dos quais o *povo*, os *pés* e os *bichos* se movimentam e se conectam.

Nesta seção, através dos *caminhos* percorridos ao longo da pesquisa de campo, busco descrever as comunidades da *beira do rio* por meio dos *sistemas* de casa, moradia e *acolhida*. Ao utilizar os *caminhos* como metáfora para iniciar uma discussão sobre casa, tenho em mente as discussões realizadas por Comerford, Carneiro e Dainese (2015) na introdução do livro “*Giros etnográficos em Minas Gerais: casa, comida, prosa, festa, política, briga e o diabo*”, e pelo conjunto de capítulos que o compõe. Como argumentam os autores, a noção de casa em diversos contextos rurais de Minas Gerais está fortemente conectada com os “giros”, ou trânsitos, das pessoas entre as casas. Isto porque a casa também se faz “no chegar e no receber” e, nestes casos, “a prosa e a comida são atividades da casa por excelência” (COMERFORD, CARNEIRO e DAINESE, 2015, p. 16-17).⁶² Seja estando sozinha, na companhia de outros pesquisadores ou na companhia dos quilombolas ribeirinhos, atravessei muitas *trilhas*, *caminhos* e *estradas de chão* que conectam uma comunidade a outra. Outras vezes, estando “parada”, também pude observar o movimento dos moradores por entre as casas e comunidades, chegando, saindo ou parando para uma breve conversa, para deixar ou buscar alguma muda de planta ou semente.

Desde o início da minha experiência de campo na *beira do rio* pude atravessar diversas vezes a *estrada de chão* que dá acesso às *áreas* de moradia e roça daqueles que vivem em Sangradouro Grande. Tal como fazem os quilombolas, estes trajetos eram realizados por vezes de bicicleta ou de carona na moto ou no carro de algum conhecido, taxista ou mototaxista. Ao longo do caminho da *estrada de chão* cruzamos o antigo porto, onde parava a balsa que fazia o trajeto entre Pedras de Maria da Cruz e Januária. O porto

⁶² Tais discussões também ressoam com as proposições sobre casa elaborados por Carsten e Hugh-Jones (1995), Marcelin (1996) e Carsten (2004).

funcionou por décadas, até que a ponte foi construída em 1996. Seguindo pela *estrada de chão* passamos por um bar e, mais adiante, por uma *área* de extração de areia do rio feita por terceiros. Antes de chegar no mata-burro que marca o início das *áreas* de moradia, passamos pela casa dos *Barba Dura*, os únicos da família *dos Lídia* a permanecerem na localidade depois da chegada da fazenda Itapiraçaba. Na altura da estrada onde começa a divisão dos *terrenos* de cada família, a distância do rio já se torna relativamente grande e, por essa razão, nos *terrenos*, cujas frentes medem aproximadamente 45 metros cada, as casas são construídas em distâncias diferentes e não é possível ver muitas delas na medida em que se caminha pela *estrada*. As moradias se localizam nas margens direita e esquerda da *estrada*. As roças ficam predominantemente na margem direita. Ao *retomarem a área*, os moradores optaram pela divisão do território em *terrenos* para cada família. Este *modelo* de organização se apresenta de uma maneira completamente diferente do *modelo* dos seus antepassados. Foi possível visualizar tal diferença quando caminhamos com Ramiro localizando e marcando no GPS os pontos onde ficavam as residências antigas.⁶³



Figura 19 - Terreno da Associação Quilombola de Sangradouro Grande
Fotografia: Izadora Acypreste, 2016.

⁶³ Esta diferença está relacionada, como pude compreender, ao *modelo* de ocupação de terra característico do *movimento* no qual os moradores estavam inseridos no período da *retomada*. A *liga* (Liga dos Camponeses Pobres do Norte de Minas e Sul da Bahia – LCP) realiza suas ocupações dividindo lotes para cada família, que é diferente do *modelo* de “regras de uso comum” de que falam Godói (1998) e Luz de Oliveira (2005), sobre os modos de utilização da terra pelos vazanteiros. Mais sobre esse *modelo* antigo será explorado na próxima seção.

Entre os *terrenos*, um deles foi destinado para a associação quilombola, onde os moradores se encontram para as reuniões e festividades. As residências se dispõem pela estrada até o *Sangradô Grande*, que também é identificado pela existência de um segundo mata-burro, ao lado de uma porteira.

Em Croatá, as casas e as *áreas* de cultivo ficam nas imediações entre a *estrada de chão* e a *beira do rio*. Vindo de Januária em direção à comunidade, após pouco mais de dois quilômetros é possível ver o *baixão*, onde os moradores vêm realizando o cultivo de *vazantes*, e as *baixas*, que conectam as *ilhas* do Barreirinho, Zé Cravo e Pedro Preto. A primeira casa que se avista é a *Casa da Misericórdia*, que foi *retomada* em 2016 pelos moradores e onde atualmente vivem alguns deles. As *áreas* que conformam o território de Croatá, antes ocupadas pela fazenda, foram *retomadas* pelos seus antigos moradores e descendentes. Em uma dessas *áreas* existia uma *Casa do Vaqueiro*, que passou a ser utilizada pelos quilombolas após a *retomada*. A renomeação desta casa enquanto *Casa da Misericórdia* foi uma estratégia utilizada pelos moradores para desconectar a imagem daquele lugar enquanto um espaço da fazenda, o transformando em um lugar comunitário. Como já vimos, um nome pode carregar em si muitas histórias e relações. Como explicou Seu Arnaldo, o nome *Misericórdia* atribuído à casa tem o objetivo de identificar que ali é “lugar de *ajuntar o povo*”, “uma casa de servidão” que, “tanto quanto cobra” o engajamento de todos da comunidade em relação às causas comuns, “tem abastança”, uma vez que a “comida que cai lá dentro” todo mundo come. A *Casa da Misericórdia* é também onde os moradores costumam se reunir para trabalharem em mutirão, algo que também pode acontecer na *Casa de Farinha*.

Mais adiante, após a *Casa da Misericórdia*, é possível notar uma concentração maior de casas com seus “quintais”, *criações* e *canteiros*, onde vivem as demais 36 famílias de Croatá. Entre elas está a *Casa da Benção*, onde reside a família de Enedina. Como já foi apresentado a respeito das práticas de *acolhida*, o nome *benção* está relacionado à postura de *acolhimento* da própria comunidade aos que ali chegam para somar *forças*. Próximo da *Casa da Benção* se encontra a *Casa de Farinha*, onde acontecem as reuniões da associação quilombola, seja no espaço coberto da estrutura, seja nas sombras das grandes árvores em suas imediações. Seguindo a estrada chegamos em outro *terreno* destinado à associação, onde existe um galpão e uma cruz, lugar em que os moradores pretendem construir uma igreja em homenagem a São Benedito. A estrada toma, então, a direção da *cabeceira da*

ponte, que conecta os municípios de Januária e Pedras de Maria da Cruz. Antes da ponte, existe uma *área* ocupada por um pequeno coletivo que não se autoidentifica como quilombola e é designado pelos moradores de Croatá como *os criadô* (ACYPRESTE et al., 2018).⁶⁴



Figura 20 - Anúncios pregados em árvore na comunidade de Croatá
Fotografia: Elisa Araújo, 2016.

Ao longo da estrada também podemos observar, pregados em placas nas árvores e cercas, diversos anúncios com programações de eventos e decisões tomadas pela Associação Quilombola destinados à comunidade. Na *Casa de Farinha* e no galpão também estão pregados alguns cartazes e uma cópia do Certificado de Autoidentificação emitido pela Fundação Cultural Palmares (FCP).

Diferente das outras localidades visitadas, Gameleira é formada por uma aglomeração mais densa de casas, que se concentram nas duas margens da *estrada* que atravessa a comunidade, estrada que também se expande para as *ruas* laterais à esquerda e à direita da *rua* principal. Próximos às casas também existe um campo de futebol, pelo menos três botecos e vendas em funcionamento, a escola da comunidade, a associação quilombola

⁶⁴ Retomarei a discussão sobre *os criadô* no Capítulo 6. Por hora, é importante dizer que quando aparecer com esta grafia, estarei me referindo à este coletivo que vive próximo da comunidade de Croatá.

de Gameleira e os templos das igrejas evangélicas Congregação Cristã do Brasil, Presbiteriana e da igreja católica, dedicada à Nossa Senhora de Fátima.



Figura 21 - Dona Rosarinha alimentando suas *criações*
Fotografia: Elisa Araújo, 2017.

Existem cerca de noventa e cinco casas na comunidade, onde vivem mais de cem famílias. Em muitas situações, dois ou mais núcleos familiares compartilham a mesma casa: mãe, filhos e netos. Os moradores contam que, depois do acesso ao programa Minha Casa, Minha Vida, a qualidade das casas “melhorou muito”, pois passaram a ter banheiros, embora muitos ainda façam uso de fossas. Todas as casas da comunidade são de alvenaria. Diferente de Sangradouro Grande e de Croatá, não há nenhuma casa de *taipa* em Gameleira.

Várzea da Cruz se caracteriza por um aglomerado de casas distribuídas nos dois lados da *estrada de chão*. Além das casas, também existem a Igreja Católica à direita e a *Casa do Quilombo* à esquerda, onde os moradores se encontram para as reuniões e festividades. Em Várzea da Cruz também existe uma *Casa de Farinha* que, no entanto, nunca foi usada, pois, segundo os moradores, houve uma queda na produção da mandioca desde sua construção. Por causa da diminuição das chuvas e das mudanças do *tempo*, não se tem produzido mais mandioca em grande quantidade. Assim, dizem, a comunidade não conta com uma produção tão expressiva de farinha quanto antigamente. Desse modo, quando precisam produzir,

utilizam a *Casa de Farinha* do casal Dona Osvaldina e Seu Carlito, já apresentados anteriormente. Fora estas construções, existem ainda um bar e outras casas de alvenaria em diferentes estágios de acabamento. Na margem direita da *estrada de chão* ficam localizadas as residências dos Almeida e, na margem esquerda, as dos Barbosa.



Figura 22 - *Terreno* em Várzea da Cruz
Fotografia: Izadora Acypreste, 2017.

Existem algumas diferenças marcantes entre as comunidades próximas ao *pé da serra* e as comunidades próximas ao *barranco* do rio. Nas comunidades da *beira*, diferente daquelas localizadas nas *partes altas*, os moradores não têm acesso à energia elétrica, de modo que, a noite, é necessário o uso de lamparinas e lanternas para se mover pela casa ou fora dela. Na *beira do rio* a água utilizada pelos moradores é advinda de cisternas, poços artesianos ou é captada do rio através de motor a diesel. Esta água é basicamente utilizada para o cuidado com as *criações*, para molhar os *canteiros* e as plantas dos *terrenos*, para a limpeza das casas, entre outros usos domésticos. Considerando que a água do poço artesiano, assim como aquela captada do rio, não é considerada apropriadas para o consumo, é costume de muitos moradores trazerem água congelada da cidade em garrafas PET ou galões maiores. Na impossibilidade de trazerem água da cidade, é feita a captação da água do rio que é, em seguida, despejada em potes de barro, onde permanece durante a noite no sereno para esfriar.

No dia seguinte, esta água é despejada no filtro de barro e pode, enfim, ser consumida pelos moradores.

Atualmente, grande parte das casas na *beira do rio* são de alvenaria e se constituem por poucos cômodos, geralmente um ou dois quartos, sala e banheiro. As telhas costumam ser de amianto, as paredes sem reboco e o piso de cimento grosso ou cimento queimado. As cozinhas, em sua maioria, são construídas na parte exterior das casas, evitando que a fumaça do fogão a lenha infeste o interior dos cômodos. Outras vezes o banheiro também é construído na parte externa das casas. De maneira distinta, nas comunidades do *alto* as casas costumam ser maiores, todas de alvenaria, com reboco e piso de cerâmica ou cimento queimado, sendo os banheiros e cozinhas construídas no interior das mesmas.

Ainda que possamos encontrá-las nas comunidades da *beira do rio*, as casas de *enchimento*, ou *taipa*, eram mais frequentes no passado. Como é possível ver na imagem abaixo, as casas de *enchimento* são feitas com *paus* dispostos em sentido vertical, varas cruzadas ou presas aos *paus* em sentido horizontal e preenchidas com o barro característico dos solos das *vazantes*. Os telhados, antigamente cobertos com capim-sapé, hoje recebem telha de amianto ou de alvenaria. No interior das mesmas, o chão é normalmente de terra batida ou piso de cimento grosso e, no lugar das portas de divisão dos cômodos, os moradores costumam utilizar tecidos.

No passado, esta estrutura costumava ser *banhada* pelo rio durante as *enchentes*, que levavam o barro das paredes e o capim do teto, mas, muitas vezes, deixava intacta a estrutura de *paus* e varas. A *enchente corria* com o *povo* e os *bichos*, mas, depois que o rio *vazava*, as famílias voltavam para a *beira do rio*. Caso o rio não levasse as madeiras que sustentavam a casa de *enchimento*, no mesmo local era reerguida uma nova casa. Contudo, como contou Ramiro, no retorno, as famílias costumavam escolher um novo local de moradia. As mudanças na paisagem ocasionadas pelas *enchentes* é que determinavam onde seriam os melhores lugares para erguer a nova casa. Em Sangradouro Grande, por exemplo, Ramiro mostrou diferentes locais onde seus parentes já haviam morado, explicando que, embora houvesse uma casa ali no passado, várias famílias já haviam morado nela. Ao me apresentar estes locais, as árvores, como os *pés de manga*, os *pés de saputá*, os *pés de tamarindo*, os *pés de mutamba*, entre outras, eram os pontos de referência para a localização destas moradias antigas. Ao ver determinado *pé de árvore*, meu interlocutor lembrava que aquele lugar era a casa de algum parente, e desse modo, também lembrava de todas as famílias que já moraram ali.



Figura 23 - Casa de *enchimento*
Fotografia: Izadora Acypreste, 2018.

A falta de *enchentes* como a *de 79* tem encorajado os moradores a construírem suas casas de alvenaria.⁶⁵ Como de costume, os banheiros e cozinhas são construídos na parte exterior das casas; outros, contudo, continuam erigindo suas casas de *enchimento* com telhas de alvenaria ou amianto. Em alguns casos, para garantirem um conforto maior, recobrem a estrutura das paredes, de *paus* e barro, com reboco de cimento. O domínio da técnica de construção das casas de *enchimento* permite que novos cômodos sejam rapidamente construídos.

Independentemente do tipo de construção, as casas costumam ser bem *zeladas*. Nas moradias de duas das minhas anfitriãs, Dona Olívia e Enedina, em Sangradouro Grande e Croatá respectivamente, a cada nova incursão a campo podia-se observar mudanças nas construções. Um cômodo a mais ou novas paredes e portas onde antes não havia. Os moradores estão sempre buscando deixar suas casas mais aconchegantes e bonitas. É

⁶⁵ As possibilidades de assegurarem o domínio do território por meio do acesso aos direitos quilombolas também tem provocado tal encorajamento, embora ainda haja uma certa instabilidade devido aos pedidos de reintegração de posse, ou *liminares*, que vez ou outra as comunidades recebem. No entanto, a inserção dos quilombolas ribeirinhos em movimentos sociais como o MPP, bem como o apoio prestado por organizações como a CPT, o CPP e por grupos de pesquisa como o NIISA, tem garantido o apoio jurídico para a “derrubada” das *liminares*. A respeito das incertezas provocadas pela chegada das *liminares* nos territórios quilombolas da região, ver Mourthé (2021).

possível dimensionar este *zelo* com a casa e com alguns itens domésticos através da imagem abaixo, no qual vemos as panelas de Dona Rosarinha cuidadosamente areadas e organizadas em sua estante. Em uma outra situação, na minha primeira visita à Várzea da Cruz, cheguei na casa de Dionísia que, naquele momento, estava bastante atarefada lavando as telhas de sua casa. Naquele dia, ela retirava telha por telha para, em seguida, esfregá-las com escova e sabão. Isto porque sua filha se casaria em breve e, portanto, era preciso deixar tudo bem cuidado e bonito para a festa.



Figura 24 - Panelas cuidadosamente areadas e organizadas. Cozinha em Gameleira.
Fotografia: Elisa Araújo, 2017.

Para além de sua estrutura física, a noção de casa na antropologia possui um sentido mais profundo, conectando-se com outros temas clássicos como o parentesco (CARSTEN, 2004), a comensalidade (PINA-CABRAL, 1989), a *prosa* e a intimidade (CARNEIRO, 2010; DAINESE, 2016). Considerando tais discussões, gostaria de propor uma breve interpretação sobre as casas na *beira do rio* e suas conexões com estas temáticas. A este respeito, cabe dizer que Comerford, Carneiro e Dainese (2015) foram sagazes ao pensar a correlação entre estes temas em contextos rurais mineiros. Em suas teorias, a *prosa* e as circulações dos moradores pelas casas dos seus vizinhos, parentes e amigos, têm a potencialidade de criar intimidade. Como afirma Dainese (2015, p. 47, grifos da autora), “a dinâmica das chegadas pressupõe que se tornar ‘conhecido’ e até mesmo ‘parentes’ é uma condição em aberto, criada pelo exercício da hospitalidade”. A cozinha, nestes casos, seria o lugar de destaque dentro das casas para a produção dessa “socialidade roceira” (COMERFORD, CARNEIRO e DAINESE, 2015). Assim como os autores retratam a circulação por entre casas nos distintos universos rurais de Minas Gerais, também pude observar uma constante circulação de pessoas pelas casas na *beira do rio*. Foram muitas as situações em que, estando parada no “quintal” ou na varanda de alguma casa, observava as pessoas chegarem para compartilhar alguma notícia, dar algum aviso, desenvolverem alguma conversa ou deixarem/buscarem algum alimento, objetos, mudas de plantas ou sementes. De todas estas *prosas* que acompanhei na *beira do rio*, fossem elas curtas ou relativamente demoradas, a maioria delas eram realizadas em baixo das sombras dos *pés de árvore* localizados nos *terrenos* ou nas varandas das casas.

De repente, aquele que estava parado, sentado em um toco de árvore da porta de sua casa, perguntava ao outro que passava pelo local: “cadê o queijo *moço*?”. O outro, caminhando a pé ou de bicicleta pela estrada, de longe respondia: “o queijo? Vou lá buscar para nós”. Em seguida, o que estava parado perguntava novamente: “é lá de Beré, não é?”. A resposta daquele que já seguia seu caminho de costas para o interlocutor era: “é!”. A *brincadeira* também é bastante presente nestes contatos entre os que estão parados e os que estão em movimento. Alguém passa bêbado e o outro grita: “opa fulano, estava quebrando uma? Tomando uma *dipirona*, né?”. Sem entender a *brincadeira*, perguntei o que era *dipirona* naquele contexto, o que fez o assunto render ainda mais. Além de descobrir que “*dipirona*” é um *modo de dizer* para se referir à cachaça, ouvi a explicação também de que as “pingas” de hoje não são como as de antigamente. Meu interlocutor explicava:

Geraldo: antigamente chegava nos alambique e tinha umas cuinhas, aí a pinga estava correndo lá quente no alambique. Primeiro vem a fraca, depois vem a principal forte mesmo, aí o dono tá lá, pede um pouquinho, ele vai lá, você toma uma cuinha daquela cheinha e não fica bêbado.

Izadora: Da primeira?

Geraldo: Da gostosa. Na época eu tomava pinga, chegava e enchia uma cuinha, chegava a dar bicote, e não ficava bêbado, não. No mesmo instante eu ia lá e pegava cana pra chupar, no tempo que meu dente era bom, não tinha nada. Aí hoje quando o cara, eu estou aqui, “me dá uma dose de pinga aí”, e põe aquela pinga, já estou repugnando um tanto que você nem pensa, não vai. Repugno na hora.

(Geraldo, Gameleira, 2018)

Outras vezes a conversa era mais demorada, sobre acontecimentos que provocam a necessidade ou possibilidade de elaboração de alguma opinião sobre o assunto. Como quando um morador se aproximou de mim e outro quilombola para contar um caso e dar sua opinião sobre a “mulher ruim” de uma localidade nas proximidades que, quando o marido chegou perguntando o que tinha para comer em casa, a esposa, que estava traindo o marido, respondeu dizendo que o que tinha para comer era “isso aqui”, uma faca no pulmão dele. Já sabendo do caso, o quilombola que me acompanhava respondeu que foi com “faquinha de cortar pão”, que é “igual punhal” e “arrancou as costelas do homem”. Eu, completamente perdida no caso, perguntei se era briga de homem e mulher. Prontamente ele me respondeu: “É. Não sei se ciúme também, diz que ela foi matada, né?”. Depois disso os dois interlocutores seguiram especulando qual teria sido essa mulher, se fulana, sicrana ou talvez beltrana. Mas o fato é que a mulher, que matou o marido, também foi, posteriormente, “matada” por terceiros.

Sabendo que os moradores estavam sempre em constantes idas e vindas da casa para a roça, da roça para a cidade, de casa em casa ou de barco pelo rio, durante o trabalho de campo procurava sempre deixar uma visita combinada, por medo de “dar viagem perdida”. Da mesma forma, quando combinava a visita, não podia deixar de ir por qualquer imprevisto que acontecesse, pois sabia que meu interlocutor havia deixado seus afazeres de lado para me receber. Certa vez me arrisquei em visitar Totinha, que é muito bom de *prosa*, sem antes avisá-lo previamente. Ao chegar em sua casa, ele disse que eu tinha “dado sorte”, que seu eu tivesse chegado um pouquinho antes não o encontraria. Totinha tinha acabado de chegar do Bom Jantar e, por pouco, não pegou uma carona para ir até Joaquim de Pipiu. Só não foi porque *assuntou* assim: “ô *moço*, não vou não, está muito longe, não vou não”. Como Totinha perdeu a carona e o lugar era longe, desistiu de ir, para minha sorte, que pude

encontrá-lo em casa. Assim, passamos as horas que se seguiram conversando no *terreno* de sua casa.

Embora as práticas de *acolhida* sejam algo presente na vida cotidiana dos quilombolas ribeirinhos, o que envolve tanto a receptividade aos chegantes, quanto a solidariedade com aqueles que precisam de *ajuda*, em minhas visitas a diversos moradores pude perceber que um chegante quase nunca é convidado para o interior da casa. Apesar da disponibilidade sempre presente para uma conversa e um café, na maioria das vezes a sugestão do anfitrião é de que isso aconteça em baixo da sombra dos *pés de árvores* dos *terrenos*. As visitas são recebidas geralmente no exterior das casas, onde os moradores dispõem de bancos (que algumas vezes se constituem por troncos inteiros de árvores dispostos no chão) e de redes armadas debaixo dos *pés*. Este é também o lugar onde as pessoas da casa permanecem boa parte do dia, quando estão envolvidas nas atividades cotidianas de *mexer* com as plantas e com as *criações*.

Quando fui visitar pela primeira vez Seu Carlito e Dona Osvaldina em Várzea da Cruz, logo que entrei no *terreno* do casal pude avistar Seu Carlito sentado em uma cadeira na varanda. Não sei ao certo se ele já se encontrava por ali ou se sentou na varanda para observar quem chegava. O que sei é que, depois de cumprimentá-lo, de dentro da casa de paredes brancas e janelas azuis saiu Dona Osvaldina com um sorriso no rosto. Depois de desejar boa tarde, ela reclamou que a sombra da varanda estava quente e sugeriu que nos sentássemos em baixo do *pé de manga* que existe no seu *terreno*, onde também existe um banco comprido de madeira – e, na ocasião, havia um travesseiro sobre ele, indicando que alguém, muito provavelmente, havia tirado um cochilo por ali. Em outra situação, em Croatá, combinei com Seu Arnaldo e Seu Santo de conhecer a *Casa da Misericórdia*, bem como o curral de Seu Santo, que fica localizado ao lado da casa. A visita, por fim, durou uma tarde inteira e, ao longo de todo esse período, fora as ocasiões em que andamos pelo *terreno* e pelo curral, passamos a maior parte do tempo conversando em baixo de um *pé de goiaba* localizado logo ao lado da casa. O almoço, que reuniu outros moradores que ali se encontravam, também foi servido em uma mesa improvisada em baixo deste *pé*.

Exceto nos casos em que estava hospedada na casa dos meus interlocutores, recordo que, na maioria das situações, não era convidada para o interior das casas. Pensando sobre isso, se, como afirma Carneiro (2017), as casas são os lugares por essência da hospitalidade, uma vez que é principalmente nas cozinhas onde se “puxa a prosa” e onde acontecem as misturas de comidas, pessoas e de sangue, eu poderia imaginar que, talvez, em minha

experiência na *beira do rio*, minhas visitas não fossem bem quistas pelos quilombolas ribeirinhos, ou que talvez eu fosse considerada alguém “prosa ruim”. Por outro lado, se a comida e a *prosa*, como também afirma Carneiro em outro trabalho (2015), são responsáveis pela criação da intimidade, na *beira do rio*, um café, um chá, um bolo ou biscoito, bem como as conversas, nunca faltaram. O que me leva a refletir sobre a receptividade e hospitalidade ribeirinha fundadas nas relações tecidas dentro da casa e nas cozinhas. Tal reflexão tem como base a noção de que a própria casa pode ser algo transitório para os quilombolas ribeirinhos. Como descrevi anteriormente, no passado as casas na *beira do rio*, em sua estrutura física, não pareciam ter tanto valor já que, vez ou outra, era necessário abandoná-las devido as *enchentes* e os movimentos do rio. Como me disse Ramiro certa vez: “a turma fez uma casa aí, uns iam saindo e deixavam para outros. Outros queria sair para outra casa, não queria desmanchar a casa e deixavam, outros iam morando”.

Se esta compreensão é equivocada, é preciso, então, ao menos considerar a casa em sua extensão, o que inclui o “quintal” com seus *pés*, locais privilegiados para receber as visitas e para o desenrolar da *prosa*. Na *beira do rio* o “quintal” é, portanto, parte da casa.

Em Sangradouro Grande, as noites, fossem elas quentes ou frias, eram sempre iluminadas por uma fogueira feita nas proximidades da casa, onde, junto a ela, todos se reuniam para conversar e jantar. Enquanto os tocos de *paus* estalavam na fogueira, a lenha estalava no fogão da cozinha de Dona Olívia.⁶⁶ Lembrando que, como já foi mencionado, as cozinhas são instaladas nas partes externas das casas, elas se constituem, de alguma maneira, como uma espécie de transição entre casa e “quintal”. Ou, talvez, no caso da *beira do rio*, essa disposição signifique a dissolução destes dois domínios, muitas vezes tratados como “espaços” dicotômicos em estudos clássicos da antropologia do campesinato (tal como eles aparecem em WOORTMANN e WOORTMANN, 1997 e HEREDIA, 1979, por exemplo).

⁶⁶ Sobre a importância do fogo na configuração da noção de casa, ver, por exemplo, Pina-Cabral (1989) e Carsten (2004). Em relação ao contexto mineiro, é possível encontrar uma reflexão sobre a relação entre casa e fogo no trabalho de Alves (2016), realizado junto aos quilombolas de Pinheiros, no Vale do Jequitinhonha.



Figura 25 - Cozinha de Dona Maria em Croatá
Fotografia: Elisa Araújo, 2016.

Minha experiência etnográfica não me permite afirmar onde começam e terminam os “quintais”, ou mesmo o que meus interlocutores entendem por “quintal”. Normalmente, *terreno* é o termo mais utilizado para se referir à totalidade da *área* onde as pessoas constroem suas casas, mantêm suas *criações*, instalam seus *canteiros*, plantam seus *pés de fruta* e outras plantas. Ao utilizar o termo “quintal”, portanto, faço referência especificamente a esta *área* do *terreno* exterior às casas. Como percebeu Menezes (2016), boa parte dos estudos etnográficos não discorrem sobre este local, no entanto, no caso dos Poruborá, povo indígena em Rondônia estudado pela autora, o “terreiro”, assim como os *terrenos* dos quilombolas ribeirinhos, são “o espaço de primeiro plano na sociabilidade” indígena, pois é onde, também, “as plantas ganham mais destaque” (MENEZES, 2016, p. 62).

Estas *áreas* normalmente são impecavelmente limpas, fruto do trabalho cotidiano dos seus donos e moradores. É onde também são plantadas as árvores frutíferas, como *pé de umbu*, *pé de acerola*, *pé de caju*, *pé de laranja*, *pé de limão*, *pé de mamão*, *pé de manga*, *pé de pinha*, *pé de seriguela*, alguns *paus* nativos e até *pé de uva*. Além dos *pés de fruta*, muitas vezes são cultivadas algumas plantas ornamentais e palmas. Uma parte desta *área* é destinada aos *canteiros* de *tempero*, que também incluem pimentas, e aos *canteiros* de *remédio*. Eles podem ficar juntos ou separados, mas são sempre cercados com *paus*, arames,

telas, ou podem ser suspensos. Não se limitando aos cultivos, os *terrenos* também possuem uma *área* cercada, reservada para a criação dos porcos e galinhas. Como a criação destes animais exige um trabalho constante, é necessário que eles fiquem próximos da casa e do lugar de onde retiram água. O “quintal” também é o lugar onde as crianças permanecem brincando quando não estão na escola e onde a família muitas vezes permanece para fugir do calor do interior das casas, buscando uma sombra embaixo das árvores. Quando os integrantes da mesma família constroem suas casas uma ao lado da outra, normalmente não cercam os limites dos seus *terrenos*, de forma que a circulação entre uma casa e outra seja livre. Como afirmou Araújo (2009, p. 85) sobre a vida nas ilhas e margens do São Francisco, “os quintais não separam, eles põem em contato” famílias e diferentes gerações de pessoas “num constante compartilhar de vasilhas, ferramentas e equipamentos, onde serviços são trocados, opiniões são compartilhadas e onde são manifestos o cuidado e o carinho”.



Figura 26 - Terreno em Croatá
Fotografia: Elisa Araújo, 2016.



Figura 27 - *Canteiro de tempero*
Fotografia: Elisa Araújo, 2016.

Nas comunidades de Gameleira e Várzea da Cruz, onde os moradores não precisaram deixar a terra depois da chegada das fazendas, os quintais apresentam uma variedade muito maior de *pés de fruta*. Algo parecido foi notado por Oliveira (2006) em relação à propagação de espécies plantadas em duas aldeias indígenas Wajãpi, no Amapá. Na aldeia mais antiga, a pesquisadora observou grandes árvores frutíferas, enquanto na aldeia de ocupação recente, viu apenas algumas espécies recém plantadas. Inspirada em Oliveira (2006), é possível dizer que a paisagem “natural” da *beira do rio* é altamente socializada. Socialização esta que se dá por meio da ocupação humana e das atividades de cultivo e propagação das plantas, algo também percebido por Posey (1987) entre os Kayapó. São dos *pés de umbu*, laranja, goiaba, seriguela, pinha, banana, limão, manga, mexerica, caju, acerola e tamarindo, presentes nos quintais antigos da *beira do rio*, que as mudas são retiradas. Como disse Amelinha: “Ixe, tanta gente tem muda desses *pés* aqui de casa”. Esta circulação de plantas e mudas também constrói e fortalece relações entre pessoas, que são evocadas justamente pelas plantas que nascem em outros quintais (MENEZES, 2016).

A criação e transformação do quintal também envolve, da parte de quem cuida, muita observação e uma constante *mexida*. Em Sangradouro Grande, quando os moradores ainda dependiam do abastecimento semanal de água feito pelo carro pipa, era comum haver falhas no abastecimento. Isto tanto em função de falhas mecânicas no caminhão quanto de

problemas de outra ordem. Nestas situações, era com muita tristeza que os moradores anunciavam que o carro pipa não havia aparecido para abastecer as caixas d'água que as famílias possuíam em seus *terrenos*. O não comparecimento do carro pipa indicava que a semana deveria ser marcada pela economia de água, o que implicava, entre outras coisas, em não poder regar as mudas que haviam sido plantadas. No esforço de manterem suas plantas vivas, nestes casos os moradores percorriam um longo trajeto até o rio para encher seus latões de água (aqueles que servem como recipientes de tinta) para regarem suas mudas recém plantadas. Na impossibilidade de realização dessa tarefa diariamente, observavam com tristeza elas murcharem.

Na casa de Enedina em Croatá, ao cair da noite, ou mesmo durante o dia, compartilhei diversos momentos junto às crianças, fossem os filhos da minha anfitriã ou os *meninos* que estavam sempre circulando por ali. Em um desses momentos, as crianças davam gargalhadas de uma situação narrada por Bibi, filho mais velho de Enedina. O caso era sobre um acontecimento que Bibi acompanhou na casa de outra pessoa da comunidade. O adolescente contava que um redemoinho rondava a casa desta moradora. Ao vê-lo se aproximar, ela deixou que o vento de poeira entrasse para dentro da sua casa. Assim que passou pela porta, a dona da casa a fechou, deixando que a poeira levantada pelo redemoinho ficasse presa no seu interior. O que fazia o narrador do caso e as outras crianças rirem era o fato de que o marido da dona da casa estava dentro da mesma. Além disso, sua casa de *taipa* não tinha janelas, o que impediu que o vento de poeira saísse por alguma outra abertura. Não deixei de achar graça da situação, mas o fato da casa não ter janelas foi o que me chamou mais a atenção no caso narrado por Bibi. Na dúvida de que as crianças poderiam estar fazendo troça desta família, passando pela casa da moradora alguns dias depois, não deixei de observá-la. Não era troça, a casa, de fato, não tinha janelas. Embora não seja algo comum, me pareceu muito significativo que, em uma região quente e seca como a de Januária, uma casa não tenha janelas. Como poderiam as casas, em sua estrutura física serem, por excelência, os lugares da socialidade ribeirinha se, a exemplo da casa mencionada por Bibi, nem janelas elas têm?

Algo semelhante foi observado por Macedo (1952) e apresentado por Pierson (1972b). No período em que realizaram suas pesquisas, os autores notaram que havia o que compreendiam como uma certa despreocupação e descaso dos vaqueiros e fazendeiros sanfranciscanos em relação ao conforto de suas residências. No interior das casas se encontrava pouca mobília, sendo comum haver apenas uma cama, mesa e cadeiras.

Conforme as observações destes autores, ter ou não mobília pouco importava para os habitantes do vale.

A forma como a casa é vivida na *beira do rio*, portanto, me parece se distinguir, em certa medida, dos outros contextos rurais de Minas Gerais, especialmente daqueles que estão distantes das *barrancas* do rio São Francisco. O que é possível observar é uma aproximação maior com o que discutiu Viegas (2007) sobre a noção de casa entre os Tupinambá no Sul da Bahia. Segundo a autora, para este povo indígena a “‘casa’ não engloba apenas o edifício de barro, mas também o plantio de uma roça e de ‘pés de frutas’” (VIEGAS, 2007, p. 80). Ao destacar a importância de um destes *pés*, o *pé* de jaca, a autora argumenta:

Estes pés de fruta têm um papel fundamental como elementos constitutivos da noção de casa. Eles dizem respeito à casa enquanto abrigo e fazem uma ligação entre habitar e consumir alimentos. De fato, é debaixo do pé de jaca que os adultos recebem visitas; as jovens conversam em particular e namoram a noite sem que sejam vistas; e as crianças brincam abrigadas do calor do sol. É também aí que se amarra a mula quando se chega uma visita. O abrigo para uma sesta não é um quarto, nem o edifício de barro, mas um bom pé de jaca com sombra densa, que faça esmorecer a força do sol (VIEGAS, 2007, p. 87).

Assim, na *beira do rio* a casa também se estende aos “quintais” e seus *canteiros*, árvores frutíferas, galinheiros e chiqueiros. A cozinha, neste caso, pode ser compreendida enquanto a conexão entre estes dois domínios ou a dissolução de suas fronteiras – casa e “quintal”. A questão aqui não é deslocar a importância da cozinha, muito pelo contrário. A proposta foi mostrar que a cozinha e a socialidade em contextos rurais parecem realmente andarem juntas. E, na *beira do rio*, cozinha é fora da casa, no “quintal”, local da socialidade cotidiana dos quilombolas ribeirinhos.

Se por um lado, como vimos anteriormente, a *enchente* do rio impulsiona a circulação dos quilombolas e dos outros *viventes*, a *força* das águas também é responsável pela reconfiguração da paisagem. Neves (1991, p. 33) já havia notado que “a vazante propicia a formação da paisagem humana”; contudo, neste caso, eu diria que a paisagem não humana também. Esta “formação” não humana, fruto das *enchentes* ou motivada pela falta dela, será melhor explorada nos próximos capítulos, através da descrição das relações entre os quilombolas e os outros *viventes* que compõem esta paisagem, como é o caso das plantas, que também se movimentam. No entanto, por hora, nesta seção procurei explorar apenas as transformações referentes a reconfiguração das moradias. Olhar para o rio e seus fluxos, aqui e na primeira parte da tese, me permitiu enxergar a transitoriedade das casas em sua estrutura

física e observar outros lugares e aspectos da paisagem que, igualmente, são produtores e produzidos pela socialidade ribeirinha. O rio também, embora seja responsável pelo desfazimento das casas, faz muitas outras coisas, entre elas a própria terra, seja a das *ilhas* ou da *terra firme*. Será sobre este fazimento e seus efeitos na vida dos quilombolas que tratará a próxima seção.

4.2. O direito às vazantes, aos lameiros e ao rio

Conforme observou Neves (1991, p. 33), “as cheias do São Francisco iniciavam-se em outubro e prosseguiam até março”; assim, findo o período das cheias, em abril, “já era tempo de vazante”. Como também mencionou Pierson (1972a, p. 51), para aqueles que vivem ao longo do rio, a *enchente* “é ocasião mais de prazer do que de temor ou apreensão ou perda”, isto porque tanto a “lavoura dos lameiros” quanto a reprodução dos peixes dependem diretamente das cheias. Ainda segundo Neves (1991),

cabe esclarecer que, sendo uma região assolada pelo fenômeno das secas, nem sempre observava-se essa periodicidade. As enchentes do São Francisco eram sempre sinônimo de fertilização natural de suas margens e ilhas. As águas barrentas traziam a matéria orgânica que, depositada ao longo da ribeira, formava uma camada de húmus muito propícia à nutrição vegetal. Na vazante, o camponês ribeirinho fazia o plantio. E as colheitas eram quase sempre abundantes (NEVES, 1991, p. 33).

O “prazer” anunciado por Pierson (1972a), bem como a “fertilização natural das margens e ilhas”, descrito por Neves (1991), continuam presentes na vida dos quilombolas da *beira do rio*. Como foi descrito na primeira parte da tese, as *cheias* provocam uma constante modificação na paisagem, sendo estas mudanças fundamentais naquilo que se refere aos aspectos produtivos da vida dos quilombolas. As águas do rio, como costumam explicar os ribeirinhos, *lavam* a terra. O termo *lavar*, aqui, apresenta o sentido de revigorar. A *enchente* revigora a terra, mas também as *lagoas*. Desse modo, mesmo que impelidos a se mudarem para os *altos* para fugirem das inundações, os quilombolas sabem que, na medida em que o rio for *vazando*, poderão retornar para as partes *baixas* para voltar a trabalhar nas *vazantes*.

Assim que o rio *vaza*, os moradores vão *caçando jeito* de plantar sua “*vazantinha*”. Como me explicou Seu Santo, “o trabalho da *vazante* é feito com a *molha* do rio, assim que o rio vai baixando, a gente vai acompanhando. A terra endureceu um pouquinho, que já dá para plantar, aí a gente começa a fazer o plantio”. Assim como as pessoas acompanham a subida do rio, elas também costumam acompanhar o rio *vazar*, o que envolve observar a terra para saber onde e quando plantar. Como disse Seu Saulo: “ah, *menina*, aqui tá ficando essa *vazantinha*, eu vou plantar aqui”.

“*De primeiro* falava mais *lameiro*”, hoje o termo *vazanteiro* é mais comum para se referir a este *sistema de produção* característico da *beira do rio*. Nas últimas décadas, aqueles que têm suas vidas reguladas pelo trabalho nas *vazantes* começaram a se organizar em associações de *vazanteiros*, como forma de afirmar e defender este *sistema* próprio de produção e também de garantir os direitos trabalhistas daqueles que praticam tal atividade. A Associação dos Vazanteiro de Januária foi criada em 1987. Seu Santo me contou que fez seu cadastro nesta associação em 1988, um ano após a sua criação, mas que, apesar disso, já trabalhava no *lameiro* desde criança. No período em que se associou, meu interlocutor contou que debateu muito com o então presidente da entidade. Na opinião dele, a associação deveria se chamar “Pé na lama”, e isto porque todos os associados trabalhavam com o “pé na lama”, dentro da lama. Contra sua sugestão, o presidente e os outros associados insistiram que o nome deveria ser *vazanteiro*, e assim ficou decidido o nome da associação. Este debate se tratava apenas a uma questão terminológica, uma vez que “pé na lama” faz referência aos *lameiros*, enquanto *vazanteiro*, às *vazantes*. Lembrando que ambas, *lameiros* e *vazantes*, fazem referência às áreas férteis das margens do rio e onde os ribeirinhos realizam seus cultivos.

Ao longo da pesquisa de campo pude perceber duas noções que fundamentam aquilo que seria o *sistema* das *vazantes* e que, de alguma maneira, orientam a organização política desse *povo*. A primeira delas seria a noção de *direito* de acesso às *áreas* formadas pelo rio, sendo elas as próprias *vazantes* e também as *ilhas*. A segunda, se refere as regras de uso destas *áreas*, algo próximo do que Godoi (1998) identificou como “sistema de direitos combinados”.

Os quilombolas ribeirinhos compartilham a noção de que as *ilhas* e terras das margens de rio são da *União*, e por isso mesmo, do *povo*. Conversando com eles, entendi que as terras da *União* não são para negócio, mas sim para *pôr roça* e viver. Qualquer um que chega pode pedir a outro que esteja vivendo ali para dar “um lugarzinho para fazer um

barracão” e “para plantar uma rocinha”. É na *união* e na solidariedade que um “ajeita aquele lugarzinho” para o outro. Quando aquele que chegou “der de sair”, é só *panhar* “os caquinhos que tiver que *panhar*” e ir embora. Como me disseram, é assim, ali não tem *negócio*.

Como podemos perceber, existem duas noções que, embora carreguem o mesmo nome, possuem significados diferentes. A *União*, que apresento aqui com U maiúsculo, é usada pelos ribeirinhos para se referirem à estas porções de terra de domínio público que, por se situarem nos terrenos marginais de grandes cursos de água, possuem legislação específica sobre elas. Conscientes dessa legislação, muitas comunidades da *beira do rio* têm lutado, paralelamente aos direitos territoriais quilombolas, pela conquista do Termo de Autorização de Uso Sustentável (TAUS), um instrumento de destinação do patrimônio público emitido pela Secretaria de Patrimônio da União (SPU) para as comunidades tradicionais ribeirinhas.⁶⁷ Esta é, portanto, uma das razões pelas quais meus interlocutores enfatizam o termo *União* ao falarem sobre seus *direitos* de acesso às *vazantes* e *ilhas*. Porém, como vimos, o outro sentido atribuído à *união*, agora com u minúsculo, também é frequentemente acionado por meus interlocutores para falarem do *sistema* de *direitos* da *beira do rio*. Assim, esta diferenciação que fiz no texto é apenas para mostrar as distintas formas que a categoria “*união*” pode tomar. Na prática, ambos os sentidos se misturam e conformam o entendimento dos quilombolas ribeirinhos sobre seus *direitos* que, neste caso, estão conectados com as práticas de *acolhida*, *amizade*, *ajudas*, parentesco e, claro, movimento, seja das pessoas, das águas ou da própria terra.

O *direito*, muito embora, como já discutimos, possa ser garantido pela compra do trabalho realizado por alguém em um pedaço de terra, também pode ser conquistado de outra forma. Segundo Seu Saulo, se uma pessoa tem uma casa na *beira do rio*, “um lugarzinho de trabalhar sua roça”, e defronte sua roça, ou *terreno*, “*forma* uma ilha”, esta pessoa pode começar a plantar “sua abóbora, sua melancia, sua batata, seu caxi” nesta *ilha*. “É o *direito* da pessoa”, enfatizou meu interlocutor. Se ela continuar a plantar nos anos seguintes, ninguém mais pode tirar o *direito* dela sobre aquela parcela de terra cultivada. Uma vez que aquela pessoa detenha a posse, outros podem chegar e perguntar: “ô *moço*, dá para você me

⁶⁷ Em Minas Gerais a primeira comunidade a receber o TAUS foi Caraíbas, quilombo que se localiza na cidade de Pedras de Maria da Cruz. A experiência de Caraíbas incentivou outras comunidades quilombolas da *beira do rio* a fazerem suas articulações com os *movimentos* e algumas instituições para acessarem esta política. Para saber mais sobre o contexto atual dos processos de caracterização e identificação das terras ocupadas pelas populações ribeirinhas em meio as políticas da SPU, ver Anaya et al. (2020).

arranjar um pedacinho de terra para eu plantar umas covinhas de melancia?”. É muito comum que aquele que detém o *direito* ceda alguns pedacinhos de terra. É nesse *sistema*, continuou Seu Saulo, que a *acolhida* “vai aumentando as pessoas e vai unindo” o *povo*.

Além do *direito* conquistado pelo trabalho na terra, o *povo* também compartilha algumas normas a respeito do uso da terra e do trabalho. Se aquele que detém o *direito* “passar dois anos sem cuidar dessa gleba e não justificar”, outra pessoa pode utilizá-la. Completados dois anos, aquele que ali trabalha já é considerado o dono da terra cultivada. As *vazantes*, sejam das *ilhas* ou da *terra firme*, são do *povo* e o *direito* é daquele que planta nelas. Outras normas menos gerais, mas que podem gerar conflitos entre os *vazanteiros*, se referem ao *sistema* de cultivo nas *vazantes*. Os conflitos mais presentes giram em torno da criação de gado e da utilização de tratores nestas *áreas*. Para a maioria dos *vazanteiros*, o gado e o trator são duas coisas que não funcionam bem na *vazante*.⁶⁸

Da mesma forma que existem regras em relação ao uso da terra, há também em relação ao rio. No que se refere à pesca, como me explicaram, “subindo o rio, até o município de São Francisco, cada parte do rio é *direito* de um grupo”. Na região existem pelos menos cinco grupos que detém *direitos* no rio. O *direito* de um *lance* no rio é garantido por meio da limpeza dessa faixa de água. A esse respeito, Peba me explicou que os pescadores costumam organizar um grupo de dez pessoas para mergulhar no rio, arrancar os *paus* do fundo da água e deixar o *lance* limpo. Quem *ajuda* na limpeza tem o *direito* conquistado nesse trecho de rio. Aqueles que compartilham um *lance* têm “seu lugarzinho” e sua hora certa de pescar, de “soltar a rede”. É um *sistema* de rodízio que precisa ser respeitado. Vale ressaltar que essa regra não vale para todos os tipos de pesca, apenas para a pescaria com *rede funda*, um tipo de rede que chega até o fundo do rio e se arrasta.

Sobre a limpeza do *lance*, Peba e Zete, pescadores de Sangradouro Grande, também me contaram que, para fazê-lo, é necessário saber mergulhar e ter bastante fôlego, pois o rio pode ser bastante fundo em alguns trechos, entre três a quatro metros. Aqueles que são responsáveis pelo mergulho podem ficar entre quarenta e cinco segundos até um minuto submersos. Nesse período de tempo, o mergulhador precisa ter a habilidade para amarrar uma corda no *pau* ou tronco de árvore que está na profundidade do rio. Como disse Zete: “tem hora que a gente arranca *pau* lá no fundo do rio do tamanho de um tronco de árvore”. Tendo amarrado a corda no *pau*, o mergulhador pode voltar a superfície do rio.

⁶⁸ Sobre o gado, irei desenvolver reflexões mais aprofundadas no Capítulo 6.

Enquanto o mergulhador faz seu trabalho, aqueles que estão na superfície são encarregados de segurar a ponta da corda para puxar o *pau*. Os dois pescadores, Peba e Zete, me contaram que, se fossem 20 pessoas para puxar o *pau*, por exemplo, não conseguiriam nem o mexer do lugar. Assim, para prender a corda, usam um sarilho (um *pau* redondo comprido) “que pega em 5 ou 6 barcos”. Os barcos param um ao lado do outro e a madeira fica atravessada entre os barcos. Tendo amarrado a corda na madeira, vão enrolando o sarilho. Como enfatizaram, “é bem difícil puxar, mas quando ele solta da areia no fundo do rio, fica mais fácil puxar o *pau*”. O *lance* costuma ser limpo no período do mês de junho. Já as atividades de pesca vão de junho até final de outubro ou início de novembro, aproximadamente. Considerando o quanto é trabalhoso a limpeza do *lance*, atualmente eles quase não tiram os *paus* grandes do fundo do rio. No caso dos *paus* que podem atrapalhar o *lance*, mas que são muito trabalhosos para tirar, a estratégia tem sido comprar barras de ferro que são fincadas na frente do *pau*. Com isso, quando soltam a rede, ela passa por cima da barra de ferro, sem enganchar no *pau*.

Diferente de como acontece nas *vazantes*, nas *ilhas* e na *terra firme*, a prática da *acolhida* nos *lances* é menos comum, embora possa acontecer vez ou outra. De todo modo, o trabalho ou a *labuta* continuam sendo os aspectos reguladores destes *direitos*. Foi o que me explicou Nêgo, outro pescador de Sangradouro Grande.

Porque assim, cada espaço, vamos supor, um lugar desse aqui nós limpamos, um grupo de 10 pessoas, aqui é nosso. As vezes chega uma pessoa: “ah eu vou pescar”. Nós falamos: “não *moço*, aqui foi nós que limpamos”. Aí, por acaso, se a gente chegar e falar: “não, se você quiser dar um *lancinho* aí, você pode dar”. Aí não pode é ficar direto ali. Agora, se ele chegar e *ajudar* a limpar, tudo beleza, ele pode ficar ali também. Aí cada um tem seu *lance*, se começar daqui para cima, cada um tem o seu (Nêgo, Sangradouro Grande, 2016).

Tendo garantido seu *lance*, cada um sabe a regra e seu horário de pesca. Como acontece no trabalho nas *vazantes*, na pescaria a *união* também é algo enfatizado e bastante valorizado. Isso foi o que me contou Mariana que, segundo outros pescadores, é uma daquelas pescadoras que “dão show nos homens, passam eles para trás”, sendo reconhecida por homens e mulheres como pescadora “das boas”. Mariana disse que, além da *união* ser necessária para a limpeza do *lance*, ela também é importante durante a própria pescaria, pois “de tanto ter *união*, chega lá a gente está precisando de um chumbo, rasgou a rede ou a rede da gente engancha, os outros pescadores vão *ajudar*”. Além disso, quando estão no *lance*

juntos, quando pegam um peixe, na *beira do rio* mesmo o assam ou fritam, fazem um arroz e comem todos junto, “na *união*”.

Assim, através das noções de *direito* relacionadas ao rio ou as *vazantes*, percebemos como a paisagem se conecta com outros aspectos importantes para os quilombolas ribeirinhos, como a *acolhida*, a *ajuda* e a *união*. Aspectos que também estão presentes em outros *modos* de relação, como o parentesco que será discutido a seguir.

4.3. Festas e políticas do parentesco: uma árvore de conexões

Sou viúvo, tenho um filho homem, arrumei uma viúva e fui me casar, mas a minha sogra, que é muito teimosa, com o meu filho foi se matrimoniar, desse matrimônio nasceu um garoto, desde esse dia que eu ando louco, esse garoto é filho do meu filho, sendo filho da minha sogra, irmão da minha mulher, ele é meu neto e eu sou cunhado dele, minha sogra, minha nora, meu filho, o meu sogro é. Nessa confusão, já nem sei quem sou, acaba esse garoto sendo meu avô.

O trecho acima é uma música cantada por Lídia Bomfim para explicar sobre os casamentos estabelecidos na *beira do rio*, principalmente por seus familiares e conhecidos. Pouco antes de cantar a música, cuja autoria é desconhecida, Lídia leu um texto que havia sido escrito por ela mesma sobre os casamentos realizados entre seus familiares. Na ocasião, ela narrava o casamento do seu irmão, Artur Lima Bomfim, de 61 anos, com Erotides Batista Santos. Erotides é filha de Pedro, sendo ambos, respectivamente, prima e tio de Lídia e de seu irmão Artur. Com Erotides, sua prima e esposa, Artur teve três *filhos legítimos* e uma *de criação*. O casal se separou depois de vinte e quatro anos de casados. Artur agora vive com Antônia, que é ex-esposa de Ramiro, outro primo de Artur, Lídia e Erotides. Para concluir sua história, Lídia disse que na sua “família é assim, todo mundo é casado com parente”.



Figura 28 - Os Lídia.

Fonte: Arquivo da Comunidade de Sangradouro Grande, sem data, sem informação do autor.

Mas o que significa “ser parente” para os quilombolas ribeirinhos? É a partir desta pergunta que pretendo desenvolver algumas reflexões a respeito das relações de parentesco na *beira do rio*. Para tanto, a proposta é discutir o tema tal como ele me foi apresentado durante a pesquisa. O parentesco aqui, portanto, se conecta com as formas de casamento e com as construções de alianças, que se fazem, se mantêm e se atualizam, entre tantos outros *modos*, através da circulação das pessoas pelos festejos religiosos, da movimentação constante do *povo*, das práticas diversas de *acolhida* e *união*, da organização política e dos *filhos de criação*.

A primeira destas conexões é a relação entre parentesco e as movimentações na *beira do rio*, começando pelas festividades que fazem circular não apenas pessoas, comidas e objetos, mas também moralidades, que orientam, como buscarei abordar adiante, outras formas de criar e compreender as relações de parentesco. Uma conversa entre os moradores de Gameleira na *casa de farinha* me parece bastante interessante para um primeiro olhar sobre estas movimentações e parentescos. No momento em questão, quando eu acompanhava a produção da farinha no local, alguém comentou que é em “*Casa de Farinha* que sai piada, em boca de forno”. Outro morador então completou, dizendo que “*Casa de Farinha* que era bom para arrumar namorada” e que, antigamente “saía daqui para *puxar*

roda só para namorar com as meninas”. As moças também iam “arrumar namorado na *casa de farinha*”. Um terceiro ainda arrematou, dizendo que nas *casas de farinha* “era escuro, mas tinha fogo”.

Embora a produção da farinha não seja considerada exatamente uma festa, ela ocorre nos meses anteriores às festas de Fogueira de São João, que acontecem no mês de junho e costumam reunir tanto os moradores de uma mesma comunidade quanto seus parentes e conhecidos que moram em outras localidades da *beira do rio* ou em outras cidades e estados. A *fogueira* é um dos momentos em que os filhos, netos e irmãos costumam voltar de São Paulo e de outros centros urbanos mais ou menos distantes para visitarem os parentes na roça.

A preparação para a *fogueira* começa já no mês de maio, com a produção da farinha de mandioca e da tapioca, que são usadas para fazer os bolos, pães de queijo e biscoitos da festa. Dona Olívia mesmo, ao se lembrar da sua infância, disse que suas tias, que viviam todas em Sangradouro Grande, costumavam fazer um bolo de que ela sente saudades até hoje. Conforme contou, era um bolo simples, que não levava tantos ingredientes como os de hoje. No seu *tempo de menina*, os bolos eram assados em uma assadeira feita de lata de óleo ou de banha, que era aberta, amassada e dobrada nas beiradas até que ficassem no formato de uma assadeira. Nestas assadeiras também eram assados os biscoitos, feitos com canela ou erva doce. Com água na boca, Dona Olívia disse que as crianças achavam aqueles bolos e biscoitos “a coisa mais gostosa do mundo”.

Naquele mesmo dia, na *Casa de Farinha* em Gameleira, os que estavam presentes durante a torragem comentavam sobre suas preferências alimentares. Em certo momento, Ana, que havia plantado as mandiocas que estavam sendo transformadas em farinha e tapioca, disse um ditado conhecido pelos moradores: “*O que é pouco não se regra, acaba logo que sossega*”. O ditado se referia à ideia bastante geral do *povo* a respeito do compartilhamento da comida. Mesmo que pouca, como era o caso da farinha que estava sendo produzida naquele dia, é sempre melhor compartilhá-la. Este é um valor moral que pude observar acontecer logo depois que a torração da farinha se completou, com Ana distribuindo pequenos sacos de farinha para todos aqueles que colaboraram em sua produção. Vale enfatizar que, durante o tempo em que acompanhei Ana na *Casa de Farinha*, a todo momento chegava alguém que, estando ali, *ajudava* a torrar um pouco da farinha, enquanto outra pessoa parava e descansava o braço.



Figura 29 - Torração da farinha
Fotografia: Izadora Acypreste, 2018.

Não tive a oportunidade, infelizmente, de acompanhar, durante a pesquisa, tais festas, fossem elas as de *fogueira* ou as *folias* que acontecem anualmente nas comunidades. Pude ouvir apenas relatos dos moradores sobre estas ocasiões. É a partir destes relatos e dos outros assuntos que emergiram durante as conversas que tive com os quilombolas ribeirinhos que pude notar as conexões entre as festas e as relações de parentesco. Em uma conversa com Seu Zé Bete, por exemplo, ele disse que para a *fogueira* de Gameleira “vinha gente de outras regiões, por fora, bem como gente da Gameleira, como gente do Pau D’óleo, porque era festa, vinha gente de longe”. Além da *fogueira*, nas comunidades acontecem outras festividades, como a dança de São Gonçalo e as *folias* de Santos Reis, de São Sebastião, de São Benedito e do Bom Jesus, sendo todos esses, momentos de *ajuntar o povo*, de brincar, dançar e de cantar.

Como discutimos em Acypreste et al. (2016), as *folias* e a dança de São Gonçalo são práticas criadas e que criam as relações entre diferentes comunidades. Na região as *folias giram* três vezes ao ano e cada *giro* dura seis dias. No início de janeiro acontece o *giro* da *folia* de Reis. Em meados de janeiro, o *giro* de São Sebastião. Por volta de 20 de janeiro, o de São Benedito, enquanto que, no início de agosto, é a vez da Folia de Bom Jesus. A dança de São Gonçalo, por sua vez, não apresenta uma regularidade, pois ela só acontece como

pagamento de promessas pelos devotos, ou seja, como resultado de um compromisso estabelecido com o mesmo santo. Assim, nestes momentos, os foliões se mobilizam através das *dançadeiras*, dos *marcadores* e dos músicos no cumprimento da promessa, realizando certo número de voltas prometidas ao santo para alcançar determinada *graça* (ACYPRESTE et al., 2016).

Durante os *giros* da *folia* são visitadas as casas de foliões, devotos e também dos que manifestaram interesse em receber a *folia*, seja porque realizaram promessa ou simplesmente pelo desejo de ter sua casa abençoada, com o *giro* normalmente percorrendo várias comunidades e se deslocando de casa em casa para realizar seu *trabalho* (ACYPRESTE et al., 2016). Os *giros*, como explica Pereira (2015, p. 113) sobre as *folias* de Urucuaia, “são organizados com o intuito de coletar, em nome de cada um dos santos para os quais os festejos são organizados e de seus principais patrocinadores, as oferendas necessárias ao custeio de uma reza”. Na *beira do rio* a *folia gira* por diversas comunidades situadas na margem do rio São Francisco, percorrendo também as casas dos foliões estabelecidos na cidade de Pedras de Maria da Cruz. Assim, por meio da *folia* é possível tecer uma rede de relações que vinculam diferentes comunidades, famílias e pessoas entre si e estes com os santos dos quais são devotos. “Os giros são verdadeiras festas em (e do) movimento” (PEREIRA, 2015, p. 113).

Em Sangradouro Grande, como me contaram seus parentes, *Nhá Lídia*, na tentativa de salvar sua filha Chica da doença de chagas, fez a promessa de que sairia na *folia* até quando ainda estivesse viva. Quando começou a perder a visão, como lembrou sua neta Olívia, *Nhá Lídia* falou: “Ana, minha *missão* eu já cumpri, mas agora eu não estou aguentando com nada, eu não enxergo, vou andar com vocês me arrastando por aí, como?”. Assim, depois de falecer, a *folia* ficou sob a responsabilidade de sua filha Ana e de seu genro Arlindo. Após a morte do casal, a *folia* ficou sob a responsabilidade do filho mais novo de *Nhá Lídia*, Pedro Batista, e de seus sobrinhos já falecidos, Maria e Manel Barba Dura. Conforme Pereira (2009), os festejos de *folia* podem ser deixados de pais para filhos e essa transmissão mantém vivo o comprometimento familiar com os santos, que são renovados pelas novas promessas realizadas pelos herdeiros.

Atualmente, grande parte dos quilombolas desta comunidade estão vinculados à diferentes igrejas evangélicas, o que não significa necessariamente um rompimento com as práticas religiosas de origem católica, como é caso do Seu Pedro, herdeiro da *folia* e da promessa feita por sua mãe, *Nhá Lídia*. Seu Pedro hoje é evangélico, mas continua

acompanhando o *giro* da *folia*. Na ocasião de uma visita feita a ele, ao perguntá-lo sobre suas andanças com a *folia*, ele respondeu dizendo que não participava mais. “Qual’ é não participa?” – protestou logo em seguida Ramiro, sobrinho de Pedro que acompanhava a visita, dizendo ainda que Seu Pedro era *folião guia*. Seu Pedro, então, explicou que não se ajoelha e “não faz aquelas coisas lá”, mas sempre que alguém o chama para *tocar folia*, ele vai. O que nos mostra que os *giros* da *folia* vão muito além do aspecto puramente religioso. A diversão, as *brincadeiras*, as danças, comidas e o encontro de gentes, famílias, memórias, entre outras coisas que circulam nesses momentos, também caracterizam as diversas dimensões que constituem estes eventos. Algo similar também foi notado por Abreu (2019) ao discutir a importância atribuída a Nossa Senhora do Carmo entre os moradores, católicos ou evangélicos, do quilombo do Carmo, localizado em São Roque, no interior paulista. Para estes quilombolas, a santa se relaciona diretamente a sua própria história e a constituição do território, ultrapassando o domínio do puramente religioso e assim, de certo modo, a própria fratura que usualmente se percebe radical entre católicos e os *crentes*.

Outros dois interlocutores, também evangélicos hoje, me contaram sobre como eram bonitas as *folias*. Enquanto Dona Osvaldina ficava em casa, cuidando da “meninada”, Seu Carlito costumava sair com a *folia* tocando sanfona e cavaquinho. Desde seus quatorze anos sai com seu compadre Joaquim “nesse mundo por aí”, passando por Balaieiro, Tejuco, no lugar onde mora o Zé Baixinho e onde morava o Josino Pequeno. Severiano faleceu, mas a *folia* passava por lá também. De lá cortavam caminho, saindo no Bom Jantar e depois *rumando* para Bastião de Chiquinho. De Bastião, finalizavam o *giro* no Pau D’óleo: “era aquele divertimento”, disse Seu Carlito. De noite, Dona Osvaldina acordava com o canto de *Reis*. Até hoje ela brinca quando vê alguém caminhando à noite, dizendo que a pessoa está igual Santos Reis, que viajava de noite. Como disseram, “aquilo foi indo, foi indo” até acabar, porque o pessoal estava devagar. Dona Osvaldina também completou explicando que o que acabou com as *folias* de Gameleira e Várzea da Cruz foi a “dor de junta”, pois os mais antigos ou já morreram ou não conseguem mais acompanhar a *folia*.

Além das visitas dos foliões às casas dos devotos, importantes para a criação e manutenção dos vínculos e intimidade entre as pessoas, as *brincadeiras* e danças também são importantes nestes momentos festivos. Os encontros do *povo*, fossem aqueles ocasionados pelas mudanças durante as cheias ou os momentos festivos, são sempre *animados*. São encontros importantes para o pessoal ir *animando*, disse Dona Nilza, porque, apesar do trabalho pesado na roça, é importante *brincar*, “inventar cantoria”, “tocar violão”

e *batucar* para não ficar triste, “para Deus tirar os males” do *povo* e deixar todo mundo “mais *alegre*, mais tranquilo e mais leve”.

A mesma importância atribuída às *brincadeiras* nas relações de intimidade entre os quilombolas foi observada por Comerford (2003) entre os camponeses da Zona da Mata de Minas Gerais. Segundo o autor, “*brincadeira* é o nome geralmente dado a um tipo de interação envolvendo duas pessoas ou um grupo mais ou menos extenso de pessoas (...), caracterizada por *provocações* mútuas aparentemente agressivas, e respostas a essas provocações, a propósito de um mote qualquer” (COMERFORD, 2003, p. 88, grifos do autor). Como também observou o autor, para que a *brincadeira* se realize, há um senso de limite e a necessidade de se saber brincar, bem como o discernimento sobre o momento em que se deve brincar ou não. Com isso, Comerford (2003, p. 89) conclui que “a *brincadeira* é uma forma de sociabilidade cotidiana, prazerosa, não-séria, supostamente igualitária (mas na prática, não tanto), que guarda uma relação especial com a amizade”, mas também com o companheirismo e a *união*, tal como procuro demonstrar nesta seção.

Dentre as *brincadeiras* da *beira do rio*, Seu Zé Bete contou que tinha “uma dança que o *povo* usava na roça, hoje ainda tem mas é muito sem graça, chamava o *batuque*”. No *batuque*, explicou ele, “os caras pegavam uma *caixa*, como um tambor, *tum tum tum*, e tinha as modas que cantavam”, enquanto isso “as mulheres pulavam no *batuque*”. Se não tivesse *caixa*, uma lata utilizada para guardar querosene podia servir para fazer o som. Na dança, as moças e moços, em duplas, pegam nos braços uns dos outros e rodam sapateando, “dançando trocado”. Ao redor dos dançadores era formada uma roda; os que não queriam participar ficavam de fora da roda acompanhando a dança. Segundo Zé Bete, “era a diversão que tinha”. Seu Saulo também me contou que, quando tinha *batuque*, “*vixi*”, o *povo* “farreava demais, farreava muito”. Mas hoje acabou, porque “a *mudernagem* hoje não gosta disso”, gostam de outros gêneros de música e “se os *véios* forem fazer uma dança, um *samba de roda*, eles [os jovens] fazem é anarquia”. Seu Saulo completa seu comentário dizendo que, apesar da mudança, o *batuque* “é bonito”.

Em outro momento, Erotides se lembrou que, no seu *tempo de menina*, também existia o *lundum*, “que era o sapateado, que sapateia, que a poeira levanta e o buraco fica no chão”. Era preciso ter perna forte para o sapateado, contou ela; quem tinha a perna *forte* ficava na dança, já os que tinham as pernas mais *fracas*, cantavam e tocavam e, assim, as festas duravam até o dia amanhecer e a diversão era grande. Ela explicou ainda que as cantorias

funcionavam da seguinte maneira: “um cantava um pedaço e outro respondia de lá”. Enquanto isso, todos batiam palmas e sapateavam (ACYPRESTE, 2015).

O *terreno* destinado à Associação Quilombola de Sangradouro Grande é lembrado pelos moradores por ter sido o local da moradia do *finado* Antônio da Crôa. Os *pés* de manga ali plantados pelos antigos é o que identifica o local. Embora ainda não tenha sido possível para os moradores levantarem uma estrutura de alvenaria para servir como sede da associação, existe no *terreno* um conjunto de bancos e uma mesa de madeira para a acomodação dos mesmos durante as reuniões da comunidade. Este espaço também é utilizado para as confraternizações. A antiga casa e o *terreno* do *finado* Antônio da Crôa são também lembrados pelos seus descendentes pelas frequentes festas, pela recepção das *folias* e pelos *batuques* que aconteciam na comunidade. Naquele tempo, me disse Seu Pedro, eles “batucavam demais”. Ele continuou dizendo que, na casa de Antônio da Crôa, “era um terreirão bonito, amanhecia o dia e estava um buraco no terreiro de tanto a gente sambar batuque”.

Se movimentar, *acolher* os que chegam e partilhar o que se tem, com muita festa e *animação* são, na *beira do rio*, ações que geram parentesco, intimidade, *união* e aliança. É como diz Dona Nilza ao falar sobre a família dos *Lídia* de Sangradouro Grande. Segundo ela, esse *povo*, embora não sejam seus parentes consanguíneos, “são que nem” sua família. Ela afirmou ainda que foi “*criada* com esse *povo*”. É interessante a forma como Dona Nilza expressa a ideia de “*criação*” aqui, pois ela mesma me contou ter nascido em Bom Jesus da Lapa (Bahia) e, depois que seu pai morreu e sua mãe “ficou doida”, foi criada por uma tia nos *Gerais*. Apenas depois de ter se casado é que ela chegou na *beira do rio*. Estando ali, ela conta, sua relação com os *Lídia* “era boa demais”.

De primeiro, esse *povo* dos *Lídia* era um *povo* todo *unido*. Você chegava na casa deles, eles recebiam você com carinho e com amor, até hoje. Era dona Ana que morava ali em baixo, a gente dormia, ela saía com *folia*, tinha a reza, eu rezava, dava janta, todo mundo jantava e quando era de noite, passava a mão em um bumbo e em uma viola e a gente ia pulando batuque até que o dia amanhecia. Tinha vez que o *povo* ia embora e eu ficava quatro dias na casa de dona Ana ali. Esse *povo* tocando viola e a gente cantando serenata, aí cantava aquele monte de serenata. Você cantava e o *povo* tocando viola, batia batuque. Você dançava batuque era com o sol quente. Com Dona Ana nós falávamos assim: “Dona Ana, nós vamos embora”. Eu e uma xará minha, que é parentes deles aí. Nós falávamos assim: “lá vem Dona Ana de lá de dentro, garrafa na mão enganando a gente, ô enganando a gente, ô enganando a gente”. Nós falávamos: “e a saideira Dona Ana?” Que era a bebida. Ela: “mas que saideira é essa menina? Vocês não vão embora hoje não. Eu tenho certeza

que vocês não vão, que vocês vão *é brincar*”. Pegava dois frangos e mandava a gente matar esse frango, fazia uma panelada de almoço. Ah! Pulava que nós íamos embora com quatro dias, cinco dias. Quando era no outro dia nós íamos para a roça, passávamos a mão na enxada e *ajudava* ela a trabalhar e: “nós vamos embora Dona Ana, hoje nós vamos”. “Quero que vocês vão demais”. Mas era bom demais. Dona Ana era boa pessoa, *Sá Chica*, Dona Joana, quando morreu foi solidão para a gente, até hoje eu não posso *alebrar* de Dona Joana. O *povo* que a gente mais gosta na vida vai acabando ... O que Deus faz ninguém pode desmanchar, né!? (Nilza, Sangradouro Grande, 2018).

Segundo as histórias de Nilza sobre sua relação com *os Lídia*, ter sido criada junto com este *povo* expressa a ideia de que é o afeto, criado pelo compartilhamento de carinho, *acolhimento*, comida, *brincadeiras* e também trabalho, aquele que tem a capacidade de transformar estranhos, ou meros conhecidos, em parentes ou “como se fossem da família”.

Assim como Nilza, que foi criada com o *povo* de Sangradouro Grande, Zé Orlando também disse que é “como se fosse da família” dos *Lídia* porque “abraçou a causa”. Durante a realização da pesquisa, este interlocutor era o presidente da associação da comunidade. Em uma conversa, lhe perguntei se era também da família *Lídia*. Zé Orlando me respondeu dizendo que no início, quando *retomaram* o território, não era, mas que a partir do momento que ele “vestiu a camisa” da comunidade, da *luta* pelo território, ele passou a ser. O mesmo foi dito por Lídia Bomfim que, ao me contar de sua trajetória enquanto presidente da associação da mesma comunidade, destacava o quanto sentia que alguns dos outros moradores, muito embora não fossem parentes consanguíneos, eram considerados por ela “como se fossem da família”. Esse era o caso, por exemplo, de um interlocutor citado por ela, a quem Lídia disse *considerar* “mais até do que minha família”.

A *união*, ou o *povo unido*, é a causa e efeito destas alianças. “Só faz sentido na *união*”, reiterou Zé Orlando enquanto conversávamos. Disse ainda que, se “você veste a camisa da comunidade, você defende a comunidade, você entende o que é a comunidade, você respeita a comunidade”. O entendimento expresso por meu interlocutor ressoa com outras situações em que ouvia algum morador se referir a outro como alguém que é “como se fosse da família”, ainda que não fossem parentes consanguíneos. Sobre estes termos, parentes, família e comunidade, é importante novamente fazer referência ao trabalho de Comerford (2003). Conforme o autor:

Família é um termo ambíguo, por referir-se, dependendo do contexto: 1) à família nuclear (pai, mãe e filhos); 2) à família no sentido dos que tem o mesmo sobrenome, algo como uma família-nome; 3) à família incluindo

tanto os consanguíneos por lado paterno e materno, como os afins também por ambos os lados, dentro de limites flexíveis que abrangem apenas os mais próximos de cada lado (que grau de proximidade é algo que só se define em cada contexto), se aproximando da acepção de conjunto de *parentes*. *Parente* qualifica individualmente aqueles com quem se tem algum tipo de laço de parentesco por consanguinidade ou afinidade, pelo lado paterno ou materno, com um alcance mais amplo e flexível que *família*, já que dificilmente se diz de um parente considerado distante que “é da minha família”, apenas que “é meu parente”. Essa flexibilidade no uso de *família* e *parente*, que podem ser usados como sinônimos, mas com *família* tendo uma conotação de maior proximidade, faz com que seja possível indicar discursivamente um certo grau de proximidade com alguém que dificilmente poderia ser incluído ou a quem não se gostaria de incluir na *família*, em dadas circunstâncias (COMERFORD, 2003, p. 34-35, grifos do autor).

As observações do autor nos ajudam a compreender as diferenças entre família e parentesco. Mas também nos fazem questionar sobre como alguém que não é parente, como Zé Orlando, pode se tornar alguém “como se fosse da família”. Neste caso, notamos a utilização do “como se fosse”. Algo parecido é discutido por Vander Velden (2012) entre os Karitiana, povo indígena em Rondônia. Para estes, os animais de criação também são “como filhos”, em especial os cachorros. Nesse sentido, o autor faz uma análise sobre a conexão entre animais e crianças através da noção de criação, mostrando que, assim como os Karitiana esperam dos filhos, também esperam que suas criações assumam suas “responsabilidades sobre o cuidar de si, mantendo controle estrito sobre seus limites corporais e emocionais, suas ações e obrigações” (VANDER VELDEN, 2012, p. 184). Isso também nos ajuda a compreender as razões pelas quais Dona Nilza afirma ter sido “*criada* com esse *povo*”. Pessoas, assim como animais, através da criação, podem adquirir seu lugar e valor juntamente ao *povo* do lugar.

O mesmo parece valer para o conjunto denominado “comunidade”. Muitas destas afirmações sobre ser parente ou “como se fosse da família”, no contexto em que eram enunciadas, possuíam forte relação com o engajamento nas *lutas* pelo território e nas alianças tecidas entre as pessoas ao longo delas. A confiança e o “poder contar com o outro”, nestes casos, são muito importantes. Isso faz com que um morador passe a considerar outro como filho, filha, mãe, pai ou, mais amplamente, família. O próprio Zé Orlando observa isso ao se utilizar da metáfora narrada na introdução desta tese, em que o morador conectava raízes, tronco e ramos. Para relembrar o leitor, segundo este morador, “se não fosse pela raiz, o tronco não fica em pé, porque é pela raiz que o tronco vai criando ramos”. Sendo o tronco, conforme Zé Orlando, o *povo* em sua diversidade, o que inclui tanto aqueles que nasceram

quanto aqueles que foram apenas criados no lugar. Sua metáfora vai além ao mostra que trabalho conjunto tem destaque nas relações estabelecidas na *beira do rio*. Antes de serem nascidos, a criação e o aprendizado de cada um sobre seu papel em um conjunto maior de pessoas é o que mais importa para meus interlocutores. A consciência desse papel, portanto, é o que permite a alguém se transformar em parente ou membro da comunidade.

Nesse sentido, os quilombolas ribeirinhos utilizam vários termos para localizarem temporalmente aqueles que fizeram ou fazem parte de suas relações de parentesco. Como vimos na primeira parte da tese, *tronco* – e também *nação*, embora seja menos usual – são dois deles, sendo utilizados para fazer referência às famílias mais antigas. Algo parecido é elaborado pelos Kalankó, povo indígena em Alagoas estudados por Herbetta (2013). Segundo o autor, para fazerem referência à localização das aldeias, os indígenas utilizam “metáforas de caráter filogenético”, sendo os antigos aldeamentos missionários chamados de “truncos velhos” e as novas comunidades, “pontas de ramas” (HERBETTA, 2013, p. 3). Entre os quilombolas ribeirinhos, outros termos que também expressam a posição de alguém diante de um conjunto maior de pessoas são *finados* e *véios*. Os *finados*, claramente, são aqueles que já falecerem e cujos nomes raramente são mencionados sem serem precedidos pelo termo. Já os *véios* são aqueles que, vivos ou mortos, são ou foram conhecidos com idade avançada.

Embora existam as famílias que sempre viveram nas comunidades – ou, como no caso de Croatá e Sangradouro Grande, que fizeram parte do grupo que retomou o território desde o início –, como a *acolhida* é um *modo* do *sistema* da *beira do rio*, outras pessoas costumam chegar ou pedir um *terreno* para construírem um barraco nestas comunidades. Normalmente os que chegam são filhos ou parentes daqueles que vivem nos quilombos. Contudo, em alguns casos estes novatos são apenas conhecidos de algum morador. O fato do chegante não ser parente não impede a *acolhida*, pois, como venho tentando mostrar, a *amizade*, a confiança e a *união* podem transformar um estranho em algo como um parente. Como me explicou Enedina, aquele que chega precisa aceitar as normas da comunidade, normas estas que estão relacionadas tanto à vida prática como a uma ordem moral mais geral. O prático e o moral, na verdade, funcionam juntos. Aquele que chega precisa ter a capacidade de compreender e aceitar os termos do lugar, ou o “sistema do lugar” (GODOI, 1998), incorporando-os em sua vida cotidiana.

O caso de Croatá é bastante ilustrativo das possibilidades de *acolhimento*, mas também de *cisão*, pois, quando *retomaram* as *áreas* que hoje compõe o território, o fizeram

com um número maior de pessoas, que depois se dividiram. Aqueles que optaram por um *sistema* de criação de gado incompatível com o *sistema* quilombola ficaram conhecidos como *os criadô*. Este pequeno grupo fundou uma outra associação denominada Santa Luzia e se instalou em uma parte separada do território. Em seus *terrenos*, criam gado na *vazante* desmatando a vegetação nativa. A situação entre estes dois grupos, embora tensa do ponto de vista da moralidade de cada um deles, se apresenta um pouco mais harmônica na vida cotidiana, pois ambos os grupos se comunicam e mantêm relações, na medida do possível. Um morador me explicou que as coisas acontecem dessa forma porque os quilombolas entendem que eles e *os criadô* são igualmente *pequenos e fracos*, sendo a diferença entre os dois grupos apenas de *mentalidade*.⁶⁹

Pelo que vimos até agora, parece-me ser possível conectar duas diferentes práticas, a *acolhida* e a *criação*. Se a *acolhida* é a capacidade de receber parentes e estranhos, a *criação*, por sua vez, é a capacidade de transformar estranhos em família ou, ao menos, em comunidade. Digo isso pensando nas frequentes afirmações dos quilombolas ribeirinhos quando dizem que foram *nascidos e criados* no lugar. E também, com base na afirmação de Dona Nilza, sobre já ter chegado adulta na *beira do rio* e ter sido *acolhida e criada* com o *povo* dali.

Ao apresentar suas reflexões sobre os estudos feitos sobre e com as crianças em contextos indígena, Cohn (2019) sugere que estes debates necessitam de uma melhor articulação com o que tem sido elaborado em geral na etnologia. Conforme a autora, se “antropologia da criança tem demonstrado que as crianças são ‘seres sociais plenos’ e plenamente produtores de cultura”, é preciso “uma leitura mais ampliada da criação das crianças que não restrinja suas relações ao ‘mundo humano’”, uma vez que as “socialidades ameríndias extrapolam o ‘humano’, englobando não-humanos tais como animais, plantas, espíritos e objetos, ou, para formular de outro modo, estendendo a personalidade para além da humanidade” (COHN, 2019, p. 22-23). Como sabemos, desde as reflexões de Latour (1994), não são apenas as socialidades ameríndias que extrapolam o humano e, assim sendo, penso que a sugestão de Cohn (2019) possa se estender para outros contextos. Assim, esta conexão entre criação (aqui não necessariamente, ou não apenas, de crianças, mas também de adultos), animais, plantas, entre outros não humanos, pode e deve ser pensada nos contextos quilombolas. Se, como sabemos, animais e pessoas são criados, na *beira do rio* as

⁶⁹ Retomarei esta discussão no Capítulo 6.

plantas também podem se “*criar*”. Assim, é importante pensar uma ideia de criação que se estenda às plantas, saindo um pouco de sua associação com a domesticação que, como observou Vander Velden (2012, p. 109-110) tende a estar “por demais carregado pela visão ocidental moderna do animal doméstico como servo ou escravo”, nos aproximando, como também sugere o autor em diálogo com Haraway (2003), de uma relação em que se pense o companheirismo entre as espécies e como estes companheirismos conformam mundos.⁷⁰ Procurarei mostrar estas relações com as plantas no Capítulo 6, onde veremos que elas, ao serem utilizadas como remédio, *ajudam* na criação das pessoas e animais, por meio da produção de corpos saudáveis e seguros, colaborando, assim como o fazem pessoas e animais, para uma vida mais *alegre*, leve e sem males.

O *acolhimento* dos *de fora* e daqueles que tiveram suas terras expropriadas durante a implementação das políticas de modernização da agricultura; a *acolhida* dos foliões durante os *giros*; bem como a *criação*, enquanto produtora de laços de *amizade*, confiança e de parentesco, também são expressos através da circulação de crianças, através do “*pegar para criar*”. A este respeito, os *filhos de criação* são muito comuns em todas as comunidades e, nestes casos, não implicam na perda de vínculos das crianças com os pais *legítimos*, algo bem próximo do que discute Godoi (2009) em sua pesquisa no sertão do Piauí. Para a autora, a “circulação de crianças” é a expressão utilizada para falar das práticas de transferência, de um adulto para o outro, da responsabilidade no cuidado das crianças e é também uma prática que está inscrita no “universo da reciprocidade como parte de uma ética segundo a qual ela é dada como generosa e obrigatória entre vizinhos, parentes e compadres” (GODOI, 2009, p. 289). Além do mais, esta seria uma prática capaz de conectar diferentes grupos de pessoas. Em meu contexto de pesquisa, as razões que levam as pessoas a *pegar para criar* são as mais diversas. Vão desde as dificuldades financeiras dos pais *legítimos* até o interesse das crianças em adquirir o conhecimento em relação a alguma atividade realizada por aquele que *zela* por ela. A afetividade entre a criança e os *pais de criação* também está presente nessa circulação de crianças, que nem sempre envolve a adoção de fato, apenas a aproximação de crianças com determinados adultos. De todo modo, Seu Pedro explicou que, para as crianças, “tudo era tio, só chamava de tio porque, fosse parente ou não fosse, as mães da gente ensinavam a

⁷⁰ Algo parecido já havia sido sugerido por Haudricourt (2013, com publicação original em 1962), quando disse que “face ao mundo vegetal e animal, a partir do neolítico o homem não é mais somente um predador e um consumidor, pois a partir de então ele *assiste*, ele *protege*, ele *coexiste longamente* com as espécies que ele “domesticou”. Novas relações, de caráter “amistoso”, se estabelecem, lembrando aquelas que os homens mantêm entre si no interior de um grupo”. (HAUDRICOURT, 2013, p. 1)

chamar os mais velhos de tio. Quando acontecia que um adoecia, que ia visitar o outro, a casa não cabia de tanta gente”.

Certa vez, Lídia me disse que tinha dois tipos de filhos, os *filhos da dor* e os *filhos do amor*. A dor, no primeiro caso, se refere à dor do parto. Já os filhos do amor são aqueles que foram *pegados para criar*. Quando morava em São Paulo, onde realizava seu trabalho de babalorixá⁷¹, recebeu uma de suas primas, Amélia, que foi para a capital para tratar da doença de chagas. Foi a própria Lídia quem chamou a prima para fazer o tratamento, sem saber que ela “já estava desenganada”. Assim, em São Paulo, Amélia faleceu e deixou seus filhos órfãos. Sensibilizada, Lídia *pegou para criar* as seis crianças. As *dificuldades* para criar “esse montão de filhos”, além de seus *filhos legítimos*, foi se tornando cada vez maior e ela decidiu passar o cuidado das crianças para outras pessoas da família. Como ela contou, Luan, de dois meses, ficou com sua filha. Jessica, com sua irmã Olívia. Denise foi para sua Mãe Zefa⁷². Denilton ficou com um primo de Lídia. Já Bastião e Belo não quiseram ir embora e acabaram sendo criados pela própria Lídia.

Dependendo da idade da criança e das condições financeiras da mãe ou da *família de criação*, as crianças podem ficar por muito ou pouco tempo com suas famílias não *legítimas*. Nos casos de morte ou dificuldades financeiras dos pais *legítimos*, as crianças podem circular por diferentes lares, até que se estabeleçam definitivamente em um ou até que tenham idade suficiente para terem suas próprias condições de vida. Conforme forem os afetos criados entre *filhos e pais de criação*, as crianças podem passar a chamar os pais adotivos de pai e mãe, mesmo que saibam de suas origens ou até mesmo conheçam e, eventualmente, encontrem seus pais *legítimos*.

Os filhos de Amélia, que foram inicialmente *acolhidos* por Lídia e são lembrados por ela com grande carinho, também passaram por outras famílias, como a de Olívia. Denilton, antes que ficasse definitivamente com Lídia, também foi *acolhido* temporariamente por Olívia, que também *acolheu* Zé Rosa e Marli. Jessica ficou por mais tempo, sendo criada por Olívia junto com seus filhos *legítimos*. Ainda quando era um bebê de três meses, Olívia também pegou Rubão para criar. Ela conta que, quando morava em São Paulo, foi visitar sua mãe em Sangradouro Grande. Durante o tempo em que estava de visita, sua prima estava indo plantar capim em uma fazenda da região e pediu Olívia para ficar com o recém-nascido.

⁷¹ Embora seja usual que as mulheres sejam referenciadas enquanto ialorixás, Lídia me disse ser babalorixá.

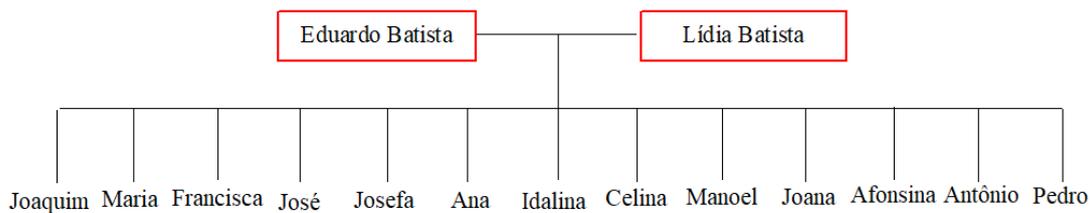
⁷² *Mãe* aqui aparece em itálico porque Zefa não é, de fato, mãe de Lídia, mas era como todos a chamavam. Isto porque ela era parteira e, na região, as mulheres que *ajudavam* no trabalho de trazer as crianças à vida eram tratadas por todos como mães.

Olívia, que ficaria apenas por quinze dias na região, disse que cuidaria de Rubão durante este período. Depois de ter trabalhado os quinze dias, sua prima voltou e perguntou se Olívia não ficaria definitivamente com o bebê, pois na ocasião também não tinha onde morar e como cuidar do filho. Mesmo sem saber se o marido aceitaria, Olívia acabou se sensibilizando com a situação da prima e levando Rubão para São Paulo. Anos depois, quando seu marido faleceu e ela decidiu voltar para a *beira do rio* para cuidar de sua mãe, sua prima pediu o filho de volta, mas Rubão, já crescido, preferiu ficar com Olívia, a quem chama de mãe.

Assim, os *filhos de criação*, me parece, não distanciam nem cortam, mas ampliam e fortalecem, as relações de parentesco entre pessoas e comunidades. Cada criança que circula puxa um fio diferente, que é conectado em um outro ponto distinto. Se os *filhos de criação* conectam pessoas, os arranjos de casamento também o fazem. São muitas as histórias de casamentos feitos e desfeitos. *Largar* costuma ser o termo empregado para se referir ao cônjuge que deixa a situação de casado. Assim, homens e mulheres *largam* uns aos outros. Ouvia dizer sempre que fulana *largou* cicrano e depois se casou, ou *ajuntou*, com beltrano. Nestas novas conexões, outros filhos podem ser gerados e outros tantos podem ser *pegos para criar* ou serem *zelados*.

No *tempo de primeiro*, além da *liberdade* dos moradores de se movimentarem habitualmente pela *beira do rio* para participarem das *fogueiras*, *batuques*, *giros das folias*, ou mesmo para as atividades de cultivo e trabalho nas roças, estas constantes movimentações permitiam a constituição de vínculos entre os moradores e comunidades que podem ser vistos através dos casamentos. Os habitantes das diferentes comunidades casam entre si, constituindo vínculos que mantêm fluidas as fronteiras entre as comunidades na região.

Nas conversas que tive com moradores da *beira do rio*, muitas pessoas já falecidas apareciam nas narrativas, hora com seus apelidos, hora com seus *nomes de batismo*. Por essa razão, a tarefa de sistematizar as genealogias se torna algo extremamente complexo. Além disso, lidar com as relações de parentesco pode exigir uma aproximação quase afetiva com pessoas que já faleceram e que nunca tive a oportunidade de conhecer. Portanto, para entender os casamentos entre famílias de diferentes comunidades, foi preciso me familiarizar com os nomes e histórias dessas pessoas. Estas relações de parentesco, embora sejam amplas, podem ser exemplificadas a partir da genealogia que me é mais “familiar”, a dos habitantes de Sangradouro Grande.



A imagem acima apresenta a primeira geração do principal e mais extenso *tronco* dos *Lídia*, que vivem hoje em Sangradouro Grande. A segunda filha do casal Eduardo e Lídia, conhecida por Maria Cambota, se casou com o pai de Seu Vicente Branco, da comunidade de Gameleira. O quarto filho, José, se casou com Amélia Batista, da família dos *Canários*, também de Gameleira. A sétima filha do casal, Idalina, foi uma das primeiras moradoras de Croatá, junto com seu marido Pedro Preto, que é sempre referenciado pelos moradores atuais de Croatá, bem como um dos seus filhos, chamado Zé Mosquito. Além destas, ainda existem outras relações de parentesco entre as comunidades, como Celina, esposa de Seu Santo, que é descendente de um dos *troncos* fundadores de Gameleira. Seus parentes vivem *espalhados* nas comunidades de Gameleira, Várzea da Cruz e Croatá. Muitos são os outros casos que mostram parentes *espalhados* pela *beira do rio*, nos quais procuro não me estender, mas que podem ser vistos com mais profundidade em Araújo et al. (2019). Procurei apenas descrever alguns deles muito brevemente, a título de exemplificação.

Com estas breves descrições, ainda que não sejam o suficiente para responder a pergunta levantada no início da seção, sobre o que significa ser parente para os quilombolas ribeirinhos, espero ter dado algumas indicações sobre os parentescos e famílias na *beira do rio*. Mais do que se casar, *ajuntar*, *pegar para criar*, *girar com a folia* e “vestir a camisa da comunidade”, os quilombolas, com muita comida, festa e *animação*, conectam pontos que são tecidos por moralidades e *mentalidades*, onde a *união* e as *acolhidas* diversas são, de alguma forma, o meio e o fim último destas alianças.

Ao longo do capítulo pudemos ver novamente que, na medida em que as águas do rio se movem pelas *áreas*, produzem, além de terras boas para plantios, um *sistema* de casa, um *sistema* de *direitos* de acesso às áreas para produção de *mantimentos* e para a pescaria, bem como um *modo* de se relacionar, fazer amigos, parentes, famílias e de manter estas relações. Isto é, o rio é um dos principais atores na configuração da socialidades dos

habitantes da *beira do rio*. Através da breve descrição, principalmente sobre os *modos* de relações entre pessoas, parentes e famílias, procurei, então, apresentar as bases sobre as quais estão fundadas outras relações, especificamente aquelas estabelecidas com os outros *viventes*, que serão discutidas nos próximos capítulos.

Capítulo 5

PÉS DE FRUTA, PÉS DE PLANTA, PÉS DE ÁRVORE E PÉS DE PAU

5.1. *Pondo roça*

Na *beira do rio* os quilombolas ribeirinhos *põem* roça três vezes ao ano. Nas *águas*, período das chuvas que vai de “novembro para dezembro”, são os meses dedicados para o cultivo na *terra firme*. As roças da *terra firme* costumam ser de milho, abóbora, batata, mandioca, caxi (ou caxixe, uma espécie de abóbora), maxixe, feijão de corda e feijão de arranque. Nos meses de janeiro e fevereiro, quando as águas dos *baixões* e sangradouros começam a *vazar*, é tempo de *pôr* mais roça nestas *áreas*. Já em abril, para aqueles que têm um pedacinho de terra nas *ilhas*, é o terceiro momento de plantio. Os *lameiros* deixados pela *vazante* do rio são os locais privilegiados para as roças. Como me explicou Amelinha, nas *ilhas* o plantio é feito “quando a água *sai*, na seca”. A “água vai *vazando*” e os quilombolas vão plantando. Assim, o *povo* da *beira do rio* conta com as roças colocadas nos dois períodos do ano, *nas secas* e *nas águas*.

Na *terra firme*, o preparo da terra é feito primeiro com o roçado, seguido pela coivara e depois, pelo plantio com a enxada e o enxadão. Já nos *lameiros* e *vazantes*, o próprio rio é quem faz o preparo da terra, sendo necessário apenas a limpeza com a retirada de galhos e dos pequenos *matos* que vão crescendo. Ao *vazar*, o rio deixa a terra pronta para o plantio, que é feito através do *espeto*, que se constitui em um pedaço de *pau* com uma ponta que vai sendo fincado na terra. No buraco deixado pelo *espeto* é onde se jogam as sementes. Esse mesmo *sistema* também é utilizado na *terra firme*, porém, nas *vazantes* é preciso muito cuidado, pois se o *espeto* afundar muito, ele “pega na água” e a semente *puba*, isto é, apodrece. Neste caso, existe um limite certo para fincar o *espeto* na terra que cada *vazanteiro* conhece bem. Os buracos abertos pelo *espeto* podem receber entre três a quatro sementes. As variedades cultivadas nas *vazantes* são as mesmas da *terra firme*, com exceção da melancia, que normalmente é plantada somente nas *vazantes*. A respeito destes plantios, como me explicaram, “a mandioca não pode plantar com o feijão, porque o feijão enrama e não deixa ela sair, atrapalha”; já o “milho, pode”. Junto com o milho também se planta arroz. A diferença é que o milho, não *atura* a vida toda, “são mais ou menos seis meses e acabou”.

Já “a mandioca é um ano, dois anos, três anos, ela ainda fica lá, a mandioca tem que *respirar*”, por isso a roça de mandioca precisa ser só de mandioca, separada das demais. O que define o que pode e deve ser cultivado é um complexo conjunto de conhecimento sobre a *qualidade* da terra e sobre o comportamento ou, como dizem os quilombolas, o *gosto* das plantas.



Figura 30 - Amelinha abrindo cova na *ilha* com o espeto
Fotografia: Izadora Acypreste, 2017.

Antes da chegada das grandes fazendas e da restrição territorial que atingiu os quilombolas ribeirinhos, as *áreas* de roça eram utilizadas durante três a quatro anos, ou “enquanto elas ainda estavam *dando*”. Quando começavam a perceber que a roça já “estava muito velha, *cansada*”, escolhiam um novo local para *pôr* a nova roça. Como descreveu Seu Carlito, do *pé* do pico do Itapiraçaba até a *beira do rio*, era “um mundo de roça”. Aquelas roças velhas, que já estavam *fraqueando*, ficavam reservadas durante o tempo necessário para “melhorar a terra”. Estas *áreas* de roças velhas são denominadas pelos quilombolas ribeirinhos enquanto *capoeiras*, onde se encontra um “*mato* mais ralo”. As *áreas* antigas das fazendas, antes utilizadas como *mangas* para o gado e onde hoje está “tudo lascado”, também estão *capoeirando*, se refazendo. Nestas *áreas*, embora não se encontre “*mato grosso*” ou “*mata fechada*”, alguns *pés* nativos já começam a crescer, como a maçaneira e o *pau* jáú.

Somente quando o *mato ralo* fica mais *grosso* é que a *capoeira* passa a ser considerada novamente enquanto *mata*.⁷³

Sempre que falam de suas atividades relacionadas às roças, os quilombolas destacam as diferenças entre os tempos antigos e os atuais, apresentando as mudanças que vêm ocorrendo na *beira do rio*. Quando falam sobre o que plantam e como plantam, há sempre uma comparação entre o modo como as coisas costumavam ser no passado, quando havia *fartura*, e aquilo que é possível fazer atualmente, em que eles precisam lidar com a escassez. A escassez em relação ao que se planta, colhe e comercializa, é atribuída à pouca disponibilidade de terras para *pôr roça*, mas também aos vários anos seguidos de estiagem que têm assolado a região. Sobre isso, enquanto se lembrava dos tempos antigos, Amelinha lembrou que,

era muito melhor que agora. Antigamente meu pai *criou* nós todos aqui foi *mexendo* com roça, *criou* nós com fruto daqui, com o que produzia aqui na roça. Era feijão, abóbora nas *ilhas*, era mandioca. Nós tínhamos uma *oficina* [de mandioca] bem aqui. Aqui desse lado aqui, nesse *baixão*, dali para cá era um canavial. Minhas avós faziam rapadura, faziam mel debaixo daqueles *pés de manga* ali, elas tinham aqueles panelões. Então a vida aqui era muito boa. Muitos *pés de fruta* que morreram devido a sequeidão, porque antigamente chovia muito, agora hoje é muito difícil chuva. Aqui tinha muito *pé de laranja*, muito *pé de fruta* que foi morrendo tudo, mas não tinha esse negócio de a gente pegar e *sair para fora*. A *criação* nossa não foi assim, não. Era muita *fartura*, era muito peixe. Até os peixes agora estão difíceis. Mas antes aqui era muito bom. Meu pai pegava as mandiocas e fazia os beijus, minha mãe fazia aqueles caldos de peixe, cortava os beijus assim e colocava, era muito bom. O açúcar nós não precisávamos comprar porque pai tinha um negócio que muitos chamam engenho, só que a gente falava *escoraçador*. Ele cortava as canas, rapava, aí nós moíamos ali, e dali produzia a garapa. A gente coava e botava limão dentro, fazia a garapa, o suco e dali também já fazia o café, não precisava do açúcar. Fazia o café com a própria garapa da cana e fazia a rapadura e o mel. Era muito bom. Agora hoje em dia, se você quer, tem que ser na base da compra. Porque hoje em dia é difícil produzir cana. Não tem mais água, chuva, *enchente* boa para *lavar os altos* (Amelinha, 2017, Sangradouro Grande).

Nestes tempos antigos, os produtos da roça eram levados para a cidade nos carros de boi ou nos balaios, que eram carregados na cabeça. A mamona e o algodão eram variedades largamente produzidas pelos moradores, uma vez que existia uma grande busca por estes

⁷³ Larissa Portugal, pesquisadora que faz parte do grupo de estudos Humanimalia, vem refletindo, em sua pesquisa de mestrado desenvolvida no PPGAS/UFSCAR, sobre a categoria “mato” entre os Pataxó na aldeia Boca da Mata, na Terra Indígena Barra Velha do Monte Pascoal (BA). Como mostra a autora, os “matos” com os quais vivem os Pataxó podem apresentar diferentes sentidos dependendo de suas relações com outras plantas, além de possuírem forte relação com as capoeiras, tal como ocorre entre os quilombolas ribeirinhos aqui estudados.

produtos na cidade e no porto de Januária. Da mamona era transportado para a cidade um volume que variava entre dois a três sacos. Outros itens, como o milho, polvilho, algodão e a farinha, eram pesados através do *sistema* do “prato de medida”. “Chegava assim: me vê um prato de farinha”, me explicou Seu Zé Bete. Embora não seja mais usado, meu interlocutor me mostrou um modelo que ainda guarda em sua casa, explicando que desde que ele “entendeu por gente” já existia em sua casa, sendo aquela peça uma herança de seu pai.



Figura 31 - Seu Zé Bete mostra a “meia quarta”
Fotografia: Izadora Acypreste, 2018.

Além do “prato de medida”, também existia a “meia quarta”, que equivalia a dez pratos de medida. Seu Zé Bete me explicou ainda que uma “meia quarta” de farinha seria o

equivalente a dez quilos. Enquanto se lembrava do *sistema* de medida antigo, ele fazia constantes comparações em relação ao preço que costumavam pagar pelos produtos da roça e o preço que se paga hoje por estes mesmos produtos. Se antes conseguiam produzir a maior parte dos alimentos que consumiam, hoje a maioria destes alimentos são comprados nos *comércios* da cidade. Ao dizer isso, Seu Zé Bete destaca a *fartura* presente no tempo *de primeiro*.

Outro aspecto que vem afetando a produção das roças na *beira do rio*, e que será discutido com maior profundidade no próximo capítulo, é o impacto da criação do gado nos tempos atuais. Embora a presença do gado nas margens do rio já fosse comum nos tempos antigos, atualmente, devido à restrição da *liberdade* em relação ao uso da terra, os moradores, ou pelo menos aqueles que se interessam pela criação do gado, precisam manter seus rebanhos espremidos em pequenas parcelas de terra. Esse contexto acaba gerando conflito entre os quilombolas, pois o gado, acidentalmente ou deliberadamente, acaba invadindo os plantios daqueles que vivem só de roça. Muitas destas situações acabam sendo resolvidas rapidamente entre os próprios moradores, como pude acompanhar em reuniões das associações de que participei e que narrei na apresentação da tese. Em casos extremos, a diferença de *mentalidade* no modo de criação do gado pode ocasionar até mesmo no rompimento das relações, como ocorreu em Croatá, em que a comunidade foi dividida entre dois grupos, os quilombolas e *os criadô*.

Apesar das mudanças em relação à quantidade de chuvas e *enchentes* que vem afetando a capacidade produtiva na *beira do rio*, bem como os conflitos em torno das formas de criação do gado, atualmente os moradores, em sua maioria, ainda cultivam feijão, milho, mandioca, melancia, abóbora, caxi, gergelim e uma grande variedade de frutas e verduras. Também criam galinhas e porcos em pequenas *áreas* nas imediações das casas, o que é em grande parte destinado ao consumo familiar. Algumas poucas famílias que possuem *terrenos* maiores criam gado, enquanto outros se ressentem por não terem uma *área* de roça para plantar, mas apenas o *terreno* de aproximadamente 300 metros. Estes casos acontecem nas comunidades do *alto*, em que muitas famílias foram adquirindo seus *terrenos* pela compra do *direito* ou receberam uma pequena parcela de terra por herança. Algo diferente das comunidades próximas ao *barranco* que, no momento da *retomada* do território, dividiram os *terrenos* igualmente entre os moradores. No entanto, nas comunidades da *beira* também acontece de algumas pessoas destinarem parte de seus *terrenos* para filhos e netos. Estes, portanto, conseguem um *lugarzinho* para erguer suas casas, mas muitas vezes continuam

sem lugar para *pôr roça*. Assim, para garantirem seu sustento, ou trabalham na roça daqueles que os *acolheram* ou possuem outro tipo de trabalho na cidade ou em fazendas da região.

Parte dos produtos obtidos nas roças e “quintais”, como ovos, *folhas*, frutas, mudas, queijo e leite são comercializados entre os moradores das próprias comunidades ou na cidade de Januária. Iranete, por exemplo, contou orgulhosa de seus filhos que, mesmo ainda adolescentes, aprenderam com ela e desenvolveram o gosto de “*mexer com planta*”. Com esse aprendizado e interesse, costumam fazer mudas para venderem na cidade. Também aproveitam a ida até a sede municipal para venderem *folhas* como a alface e *tempero verde* (salsa ou cheiro-verde).

Outras inúmeras vezes, em visitas às casas dos moradores, eles faziam questão de mostrar seus *canteiros* e plantas cultivadas nos *terrenos*, bem como suas roças. “Eu não vou ficar de mentiroso, eu gosto de falar a coisa e mostrar”, me disse Seu Santo, que logo em seguida caminhou para exibir seus *pés* de maracujá, seriguela, caju, limão, mamão, pimenta, pimentão, hibisco, marvão, quiabo, cana e feijão andu. O maracujá já estava “madurando” e a pimenta, enfatizou o vazanteiro, “aqui é *desaforada*”. Iranete, quando em visita à sua casa, também fez questão de me mostrar seus *pés* de palma que, embora não sejam muito comuns na *beira do rio*, foram trazidos por ela da Bahia. Seu irmão, que mora no estado de Goiás, sugeriu que ela plantasse as palmas, pois, segundo ele, “a fruta é vendável demais”. Com o fruto da palma também é possível fazer doce, que também é considerado algo bom para a venda. No seu *terreno*, Iranete também planta gergelim, “mais para comer, fazer uma paçoquinha”. Contudo, uma vez que tenha gente que compre, para ela “interessa plantar mais” desta variedade. O mesmo acontece com o *capim-santo* e outras plantas encontradas nos *terrenos* dos moradores. As plantas presentes nos *terrenos* são diversas e fruto do hábito dos seus donos de trocarem mudas com outros moradores, mas também das práticas de trazerem novas mudas e sementes sempre que vão à Januária ou viajam para outros lugares. Esta circulação de mudas e sementes também foi observada em outros contextos etnográficos (EMPERAIRE, 2010; WINKLERPRINS e OLIVEIRA, 2010; MENEZES, 2016; LIMA, 2016), sendo, em todos os casos, uma das práticas responsáveis por garantir a diversidade de plantas nas roças e quintais. Em Sangradouro Grande, no *terreno* de Amelinha, pude encontrar um *pé de graviola*. Por não ser muito comum na região, perguntei a ela sobre a origem da muda. Amelinha respondeu dizendo que havia trazido de Brasília, pois no local onde ela trabalhava havia muitos *pés*. Depois de plantar as mudas de graviola em algumas latas, as levou para a roça. Do mesmo modo, a pescadora costuma fazer mudas

dos *pés* do seu *terreno*, seja para plantá-las em outros locais, seja para oferecê-las e distribuí-las aos seus conhecidos da roça ou da cidade.

Outra possibilidade é pegarem mudas no Horto Florestal do Instituto Estadual de Florestas (IEF), que fica localizado nos limites da cidade de Januária. Como o IEF costuma produzir mudas de plantas nativas, sempre que estão à procura de alguma variedade, os quilombolas ribeirinhos vão em sua busca no Horto Florestal. Este era o plano de Dona Olívia, quando a porção da *beira do rio* onde fica o porto do seu *terreno* pegou fogo. Sua ideia era pegar algumas mudas de *ingazeira* para deixar o porto arborizado novamente. Além disso, ela me explicou que as raízes da *ingazeira* ajudariam a segurar o *barranco* do rio, que estava quase *desbarrancando*. Para aproveitar sua ida ao Horto Florestal, me disse ainda que pegaria algumas mudas de pequi ou alguma outra variedade, pois, como ela explicou, “lá tem muita muda de coisa, tem de *pau*, tem muda de fruta, tem de café”, entre outras.

Esta circulação de mudas e sementes acontece também nas viagens, quando os quilombolas ribeirinhos viajam para participarem dos eventos e encontros dos *movimentos*. Pude notar isso quando visitava Dôra, uma das moradoras de Croatá. Na ocasião ela me mostrou as plantas cultivadas em seu *terreno*, contando sobre a origem de cada uma delas. Algumas *qualidades* foram trazidas da terra indígena Xacriabá, outras, de comunidades quilombolas de diferentes regiões de Minas Gerais, ou ainda, de estados do Nordeste, todos lugares que Dôra havia visitado em suas viagens junto ao MPP. Na casa da minha anfitriã Enedina, ela também me mostrou uma bolsa e uma caixa cheia de potes com sementes que haviam sido trazidas dos lugares que ela visitou ao longo de suas viagens com o *movimento*.⁷⁴ Seu Arnaldo também contou que os quiabos e o *pé de baru* do seu *terreno* foram trazidos da comunidade de Canabrava, localizada no município de Buritizeiro. Já os *pés de coco*, do Ceará, sendo ambos lugares que ele visitou em suas viagens.

Nestes encontros e eventos organizados pelos movimentos sociais e por algumas instituições que atuam junto aos quilombolas (como CPT, CAA-NM e UNIMONTES), onde povos e comunidades tradicionais de diferentes regiões se encontram, é comum que os participantes levem consigo sementes e mudas de seus territórios. Seu Arnaldo, por exemplo, certa vez disse que estava com bastante urucum plantado, “várias mudinhas”, que estava

⁷⁴ Na ocasião, Enedina também me mostrou uma pequena garrafa contendo a água do rio Doce, que foi coletada em uma visita que a quilombola fez para essa região junto com o *movimento*. Viagem que aconteceu em um período após o rompimento da barragem de rejeitos de mineração em Mariana, em novembro de 2015. Neste caso, a água contaminada servia como uma espécie de memória do desastre social e ecológico ocorrido.

guardando para quando Dôra fosse buscar. O motivo era que Dôra estaria viajando em breve “com o movimento” e, assim, poderia levar consigo algumas mudas para o encontro.

Um destes momentos, que pude acompanhar em 2013 na cidade de Montes Claros, foi o “*Encontro de agrobiodiversidade dos povos do semiárido mineiro: mudanças climáticas e direito dos agricultores*”. Organizado pela Rede de Agrobiodiversidade do Semiárido Mineiro e pela Articulação do Semiárido (ASA), o evento reuniu povos e comunidades tradicionais do Norte de Minas, de outras partes do Brasil e de outros países, como Guatemala, Honduras, Costa Rica e México. Nesse encontro, que também contou com a participação de diversos moradores da *beira do rio*, além de exporem os produtos, artesanatos, mudas, sementes e frutos, estes povos e comunidades os comercializavam e os trocavam entre si.



Figura 32 - Exposição de mudas em evento de povos e comunidades tradicionais
Fotografia: Izadora Acypreste, 2013.



Figura 33 - Exposição de sementes em evento de povos e comunidades tradicionais
Fotografia: Izadora Acypreste, 2013.

Assim como fez Enedina na situação descrita anteriormente, é muito comum que os quilombolas ribeirinhos guardem suas sementes em potes e garrafas de plástico. “Se a vasilha for bem fechada”, sem entrada de ar, “ela prevalece dois, três anos”, me explicou Seu Santo. Contudo, diferentemente dos tempos atuais, em que tais potes e garrafas são mais acessíveis, Seu Santo me explicou sobre o *sistema* antigo de preservação de sementes, que eram enterradas no chão. Como ele conta:

Você pegava um pouco de areia de *praia*, limpava aqui [chão] bem limpo, tirava um bocado dessa terra solta, pegava areia da *praia* e trazia. Forrava aqui o chão num canto da casa, num canto assim que nem aí, pegava um canto aí e fazia uma paredezinha com barro, fazia o L (buraco em formato de L no canto da parede), fechava esse canto aí e forrava a areia aí em baixo. Você vinha com o feijão e despejava ali naquela areia. Pegava outro pouco de areia e jogava por cima, por cima daquela areia ali, você botava mais feijão, tornava a vim com um pouco de areia e tornava cobrir. Aí você pegava barro. Esse barro você molhava ele, bem molhado, pegava e forrava tudinho por cima daquela areia ali. Fechava ele e ficava todo fechado. Aí você bate barro tudo em volta para não entrar vento, entrar ar. Ele ficava no chão. Quando era naquele tempo da planta, você ia lá, arrancava aquele barro, ia tirando areia e passando na peneira e tirando a semente. Ele estava inteirinho, perfeito (Seu Santo, Croatá, 2017).

Ainda que tenham suas formas de preservação de sementes, como me diziam, muitas sementes e *qualidades* foram perdidas no período da chegada das fazendas, quando muitos moradores tiveram que deixar a terra para viverem na cidade. Do milho, que hoje é comprado nas “casas agropecuárias”, existiam diversas variedades como o roxo, o ibra e o cunha. Segundo Seu Santo, o milho cunha era “graúdo e mole”, o preferido dos moradores, pois era bom para fazer fubá. Outros quilombolas também relataram a perda de outras *qualidades*, não só de milho, mas também de feijão, mandioca e até alguns *bichos*, como galinhas. Madalena, por exemplo, me falou do feijão branquinho, que ela chama de “sessentão” porque ele é *rapidinho*, em sessenta dias depois de plantado ele já “está pronto para comer”. Quando me contava sobre essa *qualidade*, disse que perdeu a semente e há tempos não vê dela. Como não tem o sessentão, teria que plantar o feijão carioca que, no entanto, “é de noventa dias”.

A perda aqui não significa necessariamente a extinção de determinada *raça*, mas sim a constatação de que hoje “é difícil adquirir” tal variedade. Foi o que me explicou Seu Carlito, enquanto falava sobre o milho que plantou por doze anos, o milho da palha roxa. A perda, neste caso, foi por causa da seca. Seu Carlito disse que havia acabado a semente do milho da palha roxa. “Agora, porque acabou a semente?” – indagou ele e respondendo a sua própria pergunta em seguida – “porque plantou, quer dizer que aquele milho na época de *dar* morria e não tinha outra semente”.

Em outros momentos durante a pesquisa, enquanto perguntava os moradores sobre as variedades de plantas presentes em seus *terrenos* e roças, além de me responderem e me mostrarem tais plantas, acabavam por se lembrar de alguma outra *qualidade* que, embora não estivesse presente em suas roças e *terrenos*, possuía alguma característica interessante, como alguma espécie de feijão que resiste à seca ou de mandioca cujo sabor é bastante apreciado e preferido. No desenrolar da conversa, lembravam-se de algum conhecido que possui a semente de alguma destas variedades. Em seguida, diziam que procurariam este conhecido para pedir a muda ou semente. Esse foi caso de Dona Nilza, que me falava das mandiocas que costumava plantar, entre elas a vassourinha, que é de raiz branca, mas que fica amarelinha quando cozida: “gostosa demais”, enfatizou ela. Desta *raça* de mandioca, Nilza disse que esteve “andando por aí”, mas que ainda não tinha visto dela. Possivelmente encontre “lá em Seu João Crente”, na *Ilha do Balaieiro*, perto de sua sogra. Caso encontre por lá, disse que pegaria “pelos menos dois *pauzinhos* para plantar”.

Esta circulação, principalmente de mudas, também funciona para as variedades utilizadas para enfeitar os quintais, como é o caso das plantas ornamentais, que não possuem exatamente uma utilidade como alimento ou *remédio*. Da mesma forma como ocorre com as outras *qualidades*, os quilombolas ribeirinhos, especialmente as mulheres, retiram as mudas de suas plantas ornamentais em outros lugares por onde circulam ou ganham-nas de algum parente ou conhecido. Durante a pesquisa, era comum ouvir das mulheres que alguém as havia prometido alguma muda. Um destes casos ocorreu em uma tarde, quando Dona Olívia me chamou para irmos buscar “um punhado de açúcar” na casa de Madalena, uma conhecida da minha interlocutora que mora nos limites da comunidade. Convite feito e aceito, fomos caminhando a pé pela *estrada de chão*. Porém, quando chegamos ao nosso destino, Madalena não estava em casa. Para conferir a presença da moradora, adentramos seu *terreno* até os fundos, quando nos deparamos com um pequeno pomar de urucum. Ao me surpreender com a cena, que não é muito comum na *beira do rio*, Dona Olívia me explicou que sua conhecida fornece urucum para uma empresa de tempero em Januária e que havia prometido algumas sementes para minha interlocutora. Ainda que Dona Olívia não tivesse interesse em comercializar o urucum, o *pé* costuma florir e, por isso mesmo, enfeitar o *terreno*.



Figura 34 - Varanda de casa em Gameleira com diversas plantas ornamentais
Fotografia: Izadora Acypreste, 2017.

Dos produtos das roças, os quilombolas ribeirinhos se dedicam à produção da farinha de mandioca, rapadura, garapa, fubá, pamonha e paçoca de gergelim, sem mencionar o leite e o queijo advindos da criação do gado. Além das plantações, a pesca também é tida como uma atividade importante na *beira do rio*, sendo o peixe uma fonte de alimento e renda. Ainda que estas três práticas componham as principais atividades produtivas, alguns moradores também realizam a *cata* de frutos nativos como pequi, pitomba, umbu, cagaita e araticum nos *altos*, bem como do maxixe nas *áreas* utilizadas como pastagem de gado. Estes produtos são consumidos pelas famílias, mas também são levados para comercialização em pontos de venda nas ruas da cidade de Januária (ACYPRESTE et al, 2018, p. 37).

Outros poucos moradores produzem gamelas e utensílios domésticos, utilizando-se dos *paus* nativos. Totinha é um destes artesãos da *beira do rio*. Como me explicou, seu *dom* foi um presente de Deus. Em uma época em que “estava difícil de serviço para trabalhar”, ele ficava observando outro artesão de Gameleira até que “inventou” de fazer sozinho. Hoje ele vende “para bastante lugar”. Faz “um bando”, coloca “na bagagem da bicicleta” e “some esse *meio mundo*”, vendendo em Tabua, Várzea da Cruz, Bom Jantar, São Bento e Riachinho. Como me disse ele, “por aí tudo *roda* vendendo”. Conforme o artesão, a madeira considerada boa para a confecção das gamelas é a *imburana vermelha*. O *tamboril* também é utilizado, embora com esta variedade a madeira possa ficar escura depois que o objeto é fabricado. Por essa razão, as pessoas não gostam de comprar gamelas e outros itens com este tipo de madeira, motivo pelo qual ele sempre opta pela *imburana vermelha* para confeccionar suas gamelas, colheres de pau, pilões e outros utensílios. Para tanto, Totinha não costuma cortar nenhuma madeira, mas aproveita os galhos e troncos que já estejam eventualmente caídos no chão. Muitas delas costumam estar infestadas de cupim, mas as partes que estão boas ainda podem ser utilizadas para o fabrico das peças.

Além de artesão, Totinha, como muitos outros moradores, também se dedica à outras atividades para “arrumar dinheiro”. Como destacou, não está empregado, não tem serviço, então porque “ficar sentado”? “Não tem *cuma*”! Assim, ele também corta capim, planta gergelim e coleta frutos na mata, “conforme o que for mais rentável”. “É como se diz, pondo roça”, disse Seu Pedro. “É *sofrido*”, “não é fácil”, mas “a gente tem um prazer”, também disse Seu Santo. Portanto, a roça, como um modo de viver, envolve o *sofrimento*, mas também o prazer. Como narrou Seu Santo:

A gente está naquilo que era do domínio da gente, aquilo que nós éramos acostumados, a gente foi criado assim, sabe? Eu mesmo não estudei porque toda a vida eu fui fanático com a roça, gosto de roça demais, Deus do céu! E meus filhos, tem um lá no curral tirando leite, é criado mais eu, eles ainda estudaram, eu não tive o prazer de estudar não. Meu negócio toda a vida, feito doido, eu mais meu pai era garrado na roça (Seu Santo, Croatá, 2018).

A distinção entre quem estuda e quem vive de roça, presente na narrativa acima, também foi mencionada por Seu Carlito quando falava de seu pai. Segundo Carlito, mesmo “sem estudo”, a *leitura* do seu pai era na roça. Criar uma galinha, um porco, *pôr uma roça*, fazer um *canteiro*, “ter um cantinho da gente para poder plantar, produzir, ter milho, feijão, ter abóbora, outras coisas” é a forma como os moradores entendem por viver bem no lugar, no sentido de ter uma vida boa e saudável. O *sofrimento* dos que vivem na cidade, por não terem a *liberdade* de plantar, é sempre relatado pelos quilombolas ribeirinhos. Mariana, da família dos *Guacho*, me contou que:

uma vez mesmo eu falei e deu até confusão, lá [na cidade] eu passava até necessidade sabe, porque não era tudo... as crianças pediam uma coisa e se não tinha ... *menina*, era uma coisa. E aqui não, aqui você pega um milho na roça, rala, faz um cuscuz, um beiju, você pega uma abóbora, você cozinha, pode tomar no leite e lá não, lá ninguém cria isso. Lá era muito difícil as coisas, não trabalhava e não comia (Mariana, Sangradouro Grande, 2014).

A despeito da importância das plantas da roça, dos quintais e dos *paus* nativos para aquilo que compõe o *sistema* produtivo dos quilombolas ribeirinhos, seus significados e importância vão muito além do puramente econômico. Além de serem meios de geração de renda para aqueles que as cultivam, existem conexões simbólicas e afetivas entre os quilombolas ribeirinhos e as plantas. A *convivência*, de que falam meus interlocutores, não se limita as relações tecidas somente entre as pessoas, pois, ao falarem sobre as plantas, os quilombolas ribeirinhos reiteram que elas são da “*convivência* nossa”, de “*convivência* das famílias” que vivem ali. É sobre esta *convivência* que se trata a discussão presente na próxima seção.

5.2. “Isso é um amor de coisa, viu!”

Em se tratando de relações outras com as plantas, pude observar como os afetos com estes seres estão presentes na vida dos quilombolas ribeirinhos. Certo dia, em uma das caminhadas que fiz com Seu Santo, dessa vez nas *ilhas* do Barreirinho e de Pedro Preto, passamos ao lado das *vazantes* onde alguns moradores estavam plantando abóbora, feijão, batata e outros *mantimentos*. Ao passarmos por ali, Seu Santo interrompeu a nossa conversa para falar, demonstrando sua empolgação, que havia visto “uma coisa maravilhosa”. Antes que eu pudesse perguntar algo, ele imediatamente explicou que se tratava de um *pé de batata rainha*, dizendo ainda que tinha ficado muito *alegre* de ver este *pé de batata doce*, pois é “uma batata muito boa” e havia tempo que ele não a encontrava pela *beira do rio*; por essa razão, estava “doido para arranjar a semente dela”. Ao avistá-la, inicialmente o vazanteiro hesitou em pular a cerca de arame farpado que cercava a roça de Seu Nelson, algo que acabou fazendo cuidadosamente logo em seguida, para pegar um galho, ainda que sem a autorização do dono da roça. Em seu encontro com a batata, me disse: “isso é um amor de coisa, viu!” Junto com o galho de batata rainha, pegou também um galho de batata abóbora, explicando que eram duas *qualidades* diferentes, sendo a de folha “graúda” e larga a batata abóbora, enquanto a batata rainha possuía a folha “repicadinha”. Contente, Seu Santo afirmou que plantaria os galhos recolhidos, mas que voltaria para pegar as sementes da batata rainha com Seu Nelson. Alguns meses depois pude observar os *pés* plantados e crescendo em seu *terreno*.

Da mesma forma que me foi possível perceber a *alegria* de Seu Santo ao encontrar o *pé de batata rainha*, também foi possível ver a satisfação de outros moradores, tanto nos seus encontros com algumas *qualidades* como quando narram histórias sobre os usos e importância das plantas, folhas, frutos, raízes e as cascas dos *pés*. O conhecimento das plantas, técnicas de plantio e dos seus usos, advindos da experiência cotidiana de *conviver* com os *pés*, é motivo de orgulho para os quilombolas ribeirinhos. Isso pode ser observado nas diversas conversas e caminhadas pela *mata* em que acompanhei meus companheiros de pesquisa. Em outra ocasião, Seu Santo, ao me apresentar os *pés* do seu *terreno*, parou um instante para dizer e mostrar algo do qual ele disse estar muito orgulhoso e *empazeirado*. Tratava-se de um *pé de jenipapo*, que ainda era pequeno quando os moradores *retomaram* o território, mas que agora já estava grande. O *pé de jenipapo*, disse ele, “para nós está sendo um grande orgulho”. Estes dois momentos com Seu Santo me permitiram perceber os afetos e as histórias impressas, seja em uma *qualidade* de planta, seja em um *pé* específico.



Figura 35 - Seu Santo com galhos de batata rainha e batata abóbora nas mãos
Fotografia: Izadora Acypreste, 2017.

Pensar estes afetos entre pessoas e plantas em um contexto rural apresenta seus desafios, uma vez que pouca ou quase nenhuma atenção foi dada a este tema nos estudos antropológicos clássicos ou contemporâneos⁷⁵. Entre os estudos clássicos (CANDIDO, 1964; QUEIROZ, 1976; VELHO, 1976; MOURA, 1978; MARTINS, 1979; HEREDIA, 1979; WOORTMANN, 1990; WOORTMANN, 1995; WOORTMANN e WOORTMANN, 1997; BRANDÃO, 1981), quando, e se aparecia, o mundo vegetal servia apenas à descrição das formas produtivas e de subsistência camponesa. Entre estes, a exceção talvez seja Brandão (1994) que, ao tratar da relação entre “homem-natureza”, propõe que “busquemos a inteligência da vida à nossa volta” e que “saibamos a ousadia amorosa de partir do suposto de que ao nosso redor provavelmente existem outros campos de sentido e significado dispostos ao dom, à troca, à comunicação desde que nos façamos sensíveis a eles” (BRANDÃO, 1994, p. 79). Com isso, o autor faz um chamado para que fiquemos atentos aos ouvidos, olhares, vozes e consciências – não menos importantes por não serem humanos – “dispostos a estabelecer e a continuar conosco, para muito além de nós mesmos, outras

⁷⁵ O que caracterizo como universo rural aqui inclui uma diversidade de contextos sociais agrupados pela produção antropológica designada como estudos do campesinato, estudos rurais e, mais recentemente, como etnografias de povos e comunidades tradicionais. Sobre as mudanças em torno da nomenclatura destas categorias de estudo, Almeida (2007) realiza uma interessante análise.

múltiplas e inesperadas aventuras de reciprocidade entre sujeitos, entre subjetividades” (BRANDÃO, 1994, p. 79). É possível dizer que, através dessa proposição e a partir dos estudos rurais, o autor contribuiu para um novo olhar sobre o camponês, não apenas como um “humano-ser-moral” (tal como difundido na literatura do campesinato até então), mas também como um “humano-ser-da-vida”, enredado por outras relações além de apenas humanas.

Enquanto os estudos rurais seguiam sua trajetória de reflexão específica, baseada nos problemas etnográficos e teóricos a respeito dos mundos rurais, outras análises, baseadas em outros contextos etnográficos, já levantavam questões mais profundas sobre as relações entre as sociedades e a “natureza”. Este é o caso, por exemplo, da *Suma Etnológica Brasileira I – Etnobiologia*, publicada em 1997. Como observou Oliveira (2006), o conjunto de artigos presentes na obra “anuncia um terreno fértil” para futuras discussões sobre “o chamado conhecimento tradicional”, uma vez que demonstra “o valor do saber local dessas populações indígenas a respeito do meio ambiente no qual estão inseridas” (OLIVEIRA, 2006, p. 45).

De alguma maneira, o surgimento destes estudos sobre os chamados conhecimentos tradicionais coincide com a “crise do paradigma de um campesinato englobante” (ALMEIDA, 2007, p. 173). A antiga busca por “soluções globais” para o mundo camponês, diante de uma modernização homogeneizante, abre espaço para “uma sede inesgotável de respostas locais” (ALMEIDA, 2007, p. 175). O foco então, conforme argumenta Almeida (2007), passa a ser em “comunidades locais” e as formas como vivem em suas paisagens específicas. Atualmente, orientando-se por um conjunto de reflexões em distintos contextos etnográficos, cujas propostas são olhar para além do humano (DESCOLA e PALSSÓN, 1996; LATOUR, 1994; HARAWAY, 2003; STRATHERN, 2014; INGOLD, 1994; TSING, 2015; entre outros tantos), é possível agora, com um aporte teórico mais aprofundado, dedicar a atenção a estes ouvidos, olhares, vozes e consciências de que falava Brandão (1994). Isto é, as agências não humanas, seja dos animais (KOHN, 2013; VANDER VELDEN, 2012, 2015, 2018 e 2019; entre outros), das plantas (MYERS, 2015; RIVAL, 2015; OLIVEIRA, 2006 e 2012a; LIMA, 2016; SCARAMUZZI, 2016; SHIRATORI, 2018 e MILLER, 2019) ou de outros mais-que-humanos, outros-que-humanos ou não humanos (HELMREICH, 2009; INGOLD, 2012; DE LA CADENA, 2015; STRANG, 2015; KRAUSE, 2016).

Assim, o que chamo de afeto aqui são as relações com as plantas, e também com os *bichos*, que não se limitam apenas ao seu aspecto utilitário ou produtivo, isto é, os usos e conhecimentos associados as plantas somente com fins da garantia da alimentação, da troca e da renda. Ainda que a afetividade também esteja presente na relação com as plantas da roça, a ideia é justamente mostrar como ela é importante e não se desassocia do trabalho cotidiano daqueles que *labutam* com a terra, com as plantas e os *bichos* para garantirem sua sobrevivência. Como pude notar, para os quilombolas ribeirinhos, *conviver* com as plantas envolve sempre uma observação atenta, uma sensibilidade aguçada e um engajamento corporal constante com o mundo vegetal. Tal afeto também foi notado por Brandão (1999) ao conversar com um morador de São Luís do Paraitinga, ocasião em que este explicava ao pesquisador que gostava de plantar pois tinha um grande afeto pela terra e, por essa razão, era amoroso com ela. Nesse sentido, Tsing (2019), ao fazer uma comparação entre os modos de fazer “ciência das plantations” e os estudos dos “ambientes hospitalares multiespecíficos”, também chama a atenção para o amor multiespecífico presente nestes últimos, uma vez que, para realizá-los, é necessária uma “imersão apaixonada nas vidas dos não humanos que estão sendo estudados”.

Portanto, para descrever os *modos* quilombolas de se relacionarem com as plantas é interessante, primeiro, apresentar a diferenciação que eles mesmos fazem entre seus *modos* e o *sistema* dos fazendeiros, que são aqueles com quem eles disputam não apenas a terra, mas também as formas de engajamento com os seres que vivem na *beira do rio*. Sendo este engajamento, precisamente, o que configura estas terras em que vivem em seus territórios. Na narrativa abaixo, feita por Seu Saulo, vemos como as relações com os *pés* vão muito além do seu aspecto puramente econômico.

Só quem planta é a gente mesmo, que trabalha e *mexe* com roça. Os fazendeiros mesmo só querem desmatar aquilo, destruir e plantar capim, o negócio deles é capim. Eles não plantam um *pé de fruta*, um *pé de manga*, não planta um *pé de limão* pra fazer um suco, nem nada, nem um *pé de laranja*, eles não plantam nada. O negócio deles é meter o trator e *desagradar* aquilo ali, derrubar aquilo ali e plantar capim. É o que eles tão fazendo, é isso. E nós não, nós viemos pro lugar, que nem aqui, nós estamos morando aqui, a primeira coisa que nós chegar aqui e vem morar num lugar desse aqui, nós plantamos um *pé de capim-santo*, um *pé de pinha*, um *pé de banana*, uma *touceirinha* de cana pra *mod'e* se ter aquela cana pra dar garapa a um filho, um neto que chegar. E eles não, só planta negócio de capim, essas coisas pra criar gado (Seu Saulo, Croatá, 2018).

Como disse Seu Saulo, o “negócio de plantar capim” *desagrada* a terra, algo que os quilombolas ribeirinhos evitam fazer. Além disso, meu interlocutor aponta a importância das plantas não apenas para a alimentação, mas também para a garantia de uma vida saudável, uma vez que elas nutrem não apenas pessoas, mas também relações. Isto porque os *pés* também são plantados para “*mod’ e se ter*” o que dar aos filhos e netos, uma demonstração de afeto e cuidado. Neste caso, podemos pensar a noção de criação através, não da domesticação, mas do cultivo de pessoas e relações, algo que apenas o olhar através das plantas nos permite fazer. Isto porque, o que importa para meus interlocutores não é apenas o controle sobre as ações dos outros – humanos e não humanos –, mas a diversidade em que existem e a beleza de como crescem e prosperam. Algo que fica evidente quando comparam seus modelos de relação com as plantas com as formas extremamente simplificadas dos fazendeiros, que, como se comenta, só plantam capim.

Muitas descrições feitas a mim pelos quilombolas ribeirinhos se referem também aos usos das plantas como *remédio*. Como disse certa vez Amelinha, na *beira do rio* tem muitos *remédios* bons e o “*povo não usa coisa de farmácia para essas coisas*”. Certa vez participei de um almoço oferecido por Enedina, em que estavam presentes alguns integrantes da sua família e também outros moradores de Croatá. Após a refeição, nos sentamos em baixo do *pé de juá* para descansar o *corpo pesado* pelo almoço. Ali, as pessoas começaram a lembrar e contar, regadas por muitas risadas, diversas histórias relacionadas aos usos das variedades de *pés*:

Seu Santo: fui criado na roça chupando um pedaço de melancia que pai plantava, pedaço de rapadura, a farinha. Pegava o *jatobá*, punha dentro d’água de molho, de hoje para amanhã. Amanhã punha rapadura, trabalhava o dia todo sem fome. *Jacuba* se dá o nome, uma coisa daqui do campo. É só tratar do *pé de jatobá* e colher, sem cortar. Tem outra coisa também que é o vinho de *jatobá*. Não é derrubado. Abre um buraco com traçado, no passado era na mão mesmo, no machado, fazia um coxinho e coloca uma cuia para aparar e ia tirando, só coava para tomar. Medicinal!

Seu Arnaldo: a casca faz o mesmo efeito, cozinha e toma, para diabetes, para mulher, para pressão. Minha mãe fazia muito. Fazia para nós.

Seu Santo: tem também o *juncó*, que é uma raizinha que dá nas *vargens*, pra febre. Tem o *caboclo*.

Rosa: tem a *pustemeira*.

Seu Arnaldo: tem o *açoita cavalo*, a rama de batata. Os *remédios* eram tudo daqui. E o *sabonete*, que ainda tem, tirava a entrecasca dele para lavar a feridinha.

Santo: (mostra o fruto do *tamboril*) aqui ó, pra muita gente não vale nada, mas isso aqui ó, é um *remédio*. É tão *forte* que se a criação comer a folha (fruto) gado perde a cria. Ele envolve a criação, ela aborta. Isso aqui junto

com a *rosca* (*rosqueira*) põe para ferver é um *remedião*, coisas daqui da natureza, que a gente conhece.

Seu Arnaldo: xampu, casca de *juá*.

Dôra: lá em casa mesmo eu tenho *mutamba*. Bom para caspa e para seborreia, meu marido tem seborreia, usa casca de *juá*.

(Caderno de Campo projeto DS São Francisco, 2017, p. 22, grifos adicionados)

Neste dia, e também em outros, pude recolher muitas descrições sobre os *remédios* utilizados pelos moradores a partir dos *pés* nativos. Além das narrativas, outros aspectos também puderam ser facilmente observados e indicam que os *pés*, além de terem sua *validade*, permitem aos moradores, de diversas formas, viverem bem no lugar. Enedina, por exemplo, ao falar de sua mãe que tem “problema de pressão e colesterol”, apontou orgulhosa para o *canteiro* do *terreno* dela e disse: “olha a farmacinha dela para lá”. Não tomarei o tempo do leitor descrevendo a importância e os usos de cada *pé*, raiz, casca, folha ou fruto, contudo, as descrições dos quilombolas a respeito destes usos me fizeram compreender a importância do mundo vegetal em seu papel nutritivo, não apenas no sentido da alimentação, mas também por estabelecerem com elas relações de afeto, por apreciarem sua beleza e por serem elas fontes importantes para a produção de um corpo *forte*, saudável e seguro através de sua utilização como *remédio*. Além desta observação, acredito ser relevante uma descrição, mesmo que breve, de algumas formas com que os quilombolas narram e descrevem tais plantas, suas propriedades, utilidades e conexões.

Seja quando topamos com as plantas nos *caminhos* do *mato* e das roças, ou quando os moradores, sentados na sombra de alguma grande árvore, falam sobre elas, além de seus usos ouvia também sobre suas características, como a cor, a textura, o odor e o sabor de suas folhas, cascas, troncos, raízes e frutos.⁷⁶ Certa vez, na *brincadeira*, pediram para que eu cheirasse o *lagadiço preto* para ver “o cheiro bom que ele tem”, planta que, na verdade “tem cheiro de bode e fede para *dedéu*”. Como se não bastasse o mau cheiro, os espinhos dele são “cheios de perninhas” e quando “você passa perto dele, ele encosta em você e rasga”. Já a outra *qualidade* de *lagadiço*, o branco, pode ser facilmente confundido com o *calumbi* mas, prestando atenção no espinho desta última, que não é tão comprido, há de se perceber a diferença entre as duas plantas. De outra vez, me explicaram sobre as duas *qualidades* do *pau jaú*, o branco e o roxo, que, embora sejam muito parecidos, podem ser diferenciados pela flor, sendo a flor do roxo mais “compridinha, um fiapinho comprido”. Ainda em outro

⁷⁶ Algumas destas plantas foram fotografadas e estão apresentadas e identificadas no **Anexo I**.

momento, quando ouvi falar da *serigueira*, descobri que os passarinhos não comem seus frutos, mas os peixes os adoram.⁷⁷ Além disso, é uma árvore cheirosa, mas que “amarga igual fel”. Outra árvore cheirosa é a *maçanzeira* (oiti-de-ema), principalmente na época de dar seu fruto, uma espécie de “maçãzinha”.

A caracterização e identificação das plantas também estão conectadas com outros conhecimentos relativos ao comportamento dos *bichos*. Como vimos, peixes adoram o fruto da *serigueira*. Outro *vivente*, que existia na *beira do rio* e que os quilombolas disseram estar hoje em extinção, o *Luís Cacheiro*, também conhecido como ouriço, comia muito da folha do *sabonete*. Muitas outras árvores, suas folhas e frutos, servem como alimentos para o gado, para os porcos e para as pessoas. Algumas delas, de uso não muito frequente, passam a ser utilizadas em períodos de maior escassez. Como eles dizem, algumas dessas plantas acabam tendo “muita serventia” para alimentar os *bichos*. Além de servirem como alimento, os quilombolas também conhecem aquelas que podem ser usadas para o tratamento dos animais, como as que *ajudam* a acabar com a *pichilinga* das galinhas, com as *bicheiras* das *criações* ou as pulgas e carrapatos dos cachorros. Há também as plantas perigosas para alguns animais, principalmente para o gado, que podem se intoxicar ao se alimentarem de suas folhas e frutos.

Esta relação entre plantas e animais também foi observada por Scaramuzzi (2016) ao estudar a atividade de coleta e o conhecimento dos castanheiros quilombolas no rio Trombetas. Para aqueles que vivem da atividade de coleta da castanha, alguns animais, como a cutia e as abelhas, também são responsáveis pela produção da paisagem, uma vez que a cutia dispersa as sementes da castanheira e as abelhas transformam a flor da árvore em fruto. Embora na *beira do rio* não tenha ouvido nenhuma afirmação sobre a importância dos animais para a produção e reprodução das plantas, a forma como os quilombolas pensam as diversas espécies que ali vivem também mostra como a paisagem se constitui por um complexo de relações não apenas entre animais, plantas e humanos, mas também entre estes e as águas, o clima e os astros.

Outras plantas “que as pessoas não dão valor para nada”, mas que os quilombolas prestam bastante atenção, são aquelas com muita *validade* para a construção das casas, para a produção de cordas, redes e para a regeneração da própria mata. Entre estas, a *espada de São Jorge* era usada nos tempos antigos para fazer rede de pesca. Para utilizá-las, as folhas

⁷⁷ É possível que se trate da falsa-seringueira (*Ficus elástica*) e não da seringueira (*Hevea brasiliensis*).

da planta eram colocadas para *pubar*, para depois serem socadas, momento quando se retira suas fibras. Estas fibras, usadas na fabricação de cordas, também costumavam ser retiradas do *croatá* (também chamado *coroá*). Por serem fortes, serviam para pescar surubim e para confeccionar cabrestos. Outra “coisa interessante também”, “coisa que a natureza faz” e que “é muito importante”, é o *cipó de lagartixa*. Por ser bastante *forte*, além de ser muito usado para a construção das casas de *taipa*, servindo para amarrar as varas nos *paus*, também me foi apresentada como sendo uma variedade importante, que serve como indicativo da regeneração da *mata*. Sua presença nas *áreas* que estão *encapoeirando* indica que a *mata* está se refazendo. Com suas *garras*, ao encontrar um *pau* grande para se *segurar*, o cipó vai crescendo e se alastrando rapidamente.

Estes conhecimentos sobre as plantas também são importantes na lida cotidiana com as variedades da roça, dos *terrenos* e canteiros. A primeira delas é a identificação das plantas enquanto machos e fêmeas, algo que só pode ser confirmado na medida em que se acompanha o crescimento da planta. A primeira vez que ouvi sobre a diferenciação de gênero das plantas foi quando ajudava Dona Olívia a cavar algumas covas no seu *terreno* para o plantio de mudas de algumas frutíferas que acabara de buscar na casa de sua prima Amelinha. Enquanto fazíamos os buracos no chão, ela olhou para um *pé de acerola* que já estava crescido e disse que se tratava de um *pé macho*, pois os outros pés de acerola de seu *terreno*, menores que aquele, já estavam dando frutos. Da mesma forma, Seu Arnaldo me explicou, em outro momento, que os *pés* de mamão quando “saem macho” não frutificam, “dá aquele cordão e, daquele cordão, tem hora que sai um mamão que presta, mas sai miudinho”.

A solução para evitar a planta macho é “fazer *simpatia*”. No caso do mamão é preciso *capar* a planta, cortando o *olho* dela. O *olho* é a forma como identificam a parte superior da planta. A abóbora, o tomate e a melancia também precisam ter os seus *olhos* cortados quando começam a enramar muito e param de produzir. Com o corte, elas voltam a crescer e frutificar. Outras árvores frutíferas também precisam destes cuidados, sendo a *simpatia*, nestes casos, a retirada das galhas que ficam na parte inferior do *pé*.

Embora as plantas tenham suas capacidades próprias de produzirem seus frutos, estas *simpatias* e *ajudas* humanas permitem as plantas gerarem alimentos de maior qualidade e em maior quantidade. Este é o caso, por exemplo, do feijão de arranque e do amendoim. Como me explicaram Seu Arnaldo e Enedina, “se você não trabalhar com eles *chegando terra*, não rende”. Segundo estes plantadores de *vazante*, é engano acreditar que é necessário apenas plantar e depois voltar para colher. Se for assim, “chega lá” para colher o feijão e

“não dá uma bage”. O modo certo, no caso do feijão, é plantar e “na hora que ele sair as três folhinhas, que está começando sair as quatro, você *chega terra*”. Tem que adubar, tem que *chegar terra*, enfatizaram os dois. Quando ele “*envassoura tudinho*”, quando fica todo cheio de ramas, é preciso novamente *chegar terra* até que ele comece a “florar”. Nesse momento, é preciso “tornar a *chegar terra*”. Caso contrário, o feijão “não dá”. “Quanto mais você *chegar terra* nele, mais ele dá fruto”. Esta é a *simpatia*.

Outras variedades também recebem estas *ajudas*. Na rama do *pé de melancia*, por exemplo, podem brotar até cinco frutos; porém, estes cinco não serão de qualidade. Sabendo disso, os donos das roças costumam cortar a metade dos frutos que estão nascendo para que os outros possam crescer com mais vitalidade. No caso das bananeiras, Seu Arnaldo explicou que

você planta um *pé*, aí ela sai três mudas, fora aquela que está plantada. Aí você *mata* duas e deixa uma. Aí outro *pé* torna a sair de novo, sai três, você *mata* duas e deixa uma. Aí aqueles cachos *dão* banana grande. Se você deixar aqueles três *saírem*, vai para quatro, aí aquele *pé* a tendência dele é puxar a coisa da banana, aí ela *dá* umas bananas raquiticazinhas. E vai *dando*. Aí ali vai *saindo* mais, *saindo* as *filhas* das outras, aí daqui a pouco está aquele bolão lá e as bananas ... cacho que é bom, não dá (Seu Arnaldo, Croatá, 2017).⁷⁸

Depois de explanar sobre o trabalho com as bananeiras, Enedina em seguida reiterou que “tem uma *ciência*” no modo de se relacionar com o mundo vegetal. *Simpatia* ou *ciência*, as formas com que os quilombolas ribeirinhos observam, identificam, nomeiam, classificam e *ajudam*, isto é, *convivem* com as plantas da mata, dos roçados e dos *terrenos*, nos permitem refletir sobre estes engajamentos cotidianos entre vegetais, pessoas e também animais. A este respeito, Lévi-Strauss (2012) já havia demonstrado, através de vários exemplos etnográficos, que complexos e detalhados sistemas de classificação dos elementos da fauna e da flora são comuns a todas as sociedades humanas, consituindo-se em uma forma de produzir conhecimento sobre o mundo. Segundo o autor, estas classificações, produzidas através do agrupamento sistemático e informado dos seres do mundo natural, introduzem “um princípio de ordem ao universo” (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 25), superando o caos inicial. O conhecimento produzido por estes coletivos se distingue do conhecimento científico – ou abstrato –, pois ele é um conhecimento concreto, obtido através do

⁷⁸ Como explica Seu Arnaldo sobre as filhas da bananeira, o parentesco entre as plantas cultivadas e entre plantas e pessoas também aparecem, com mais profundidade, em outras discussões etnográficas sobre o mundo vegetal (como OLIVEIRA, 2006, 2012; MAIZZA, 2012; LIMA, 2016; e MILLER, 2019).

engajamento sensível com a natureza, pois considera as características sensíveis – cheiros, gostos, cores, texturas – dos objetos e seres. Nas palavras de Oliveira (2016), enquanto o pensamento científico

opera com conceitos cada vez mais apartados de seus referentes, a ciência do concreto lida com signos – elementos a meio caminho entre o conceito e a imagem (talvez o melhor seria dizer entre o conceito e o percepto, uma vez que o código visual é apenas um dos operadores em jogo) (OLIVEIRA, 2016, p. 146).

Ao estudar os saberes sobre as plantas dos Wajãpi, grupo Tupi-Guarani localizado no estado do Amapá, Oliveira (2012a) apresenta, por exemplo, como este povo indígena classifica as árvores através da divisão categorial que caracteriza sua dureza. Como observa a autora, o aprendizado sobre estas categorias acontece na prática, quando desferem golpes de machado nos troncos das árvores da floresta para abrirem uma nova roça. Em diálogo com Ingold (2000), que propõe a dissolução das fronteiras construídas pelo pensamento ocidental entre corpo/mente e sujeito/ambiente, Oliveira (2012a) reforça que a classificação Wajãpi de determinadas árvores enquanto duras se constitui a partir da relação corporal direta.

Tal como observou Oliveira (2012a), em campo pude acompanhar situações em que, para que a identificação de determinadas plantas fosse correta, era necessário um engajamento corporal direto. Certa vez, quando andava com Kristina pelo seu *terreno*, passamos por uma planta que crescia por ali. Ao avistá-la, a dona do *terreno* se perguntou sobre que *pé* era aquele. Sem ter clareza, Kristina retirou uma folha, amassou com os dedos para, em seguida, cheirá-la. Após experimentar a planta através da textura e cheiro, afirmou se tratar de um *pé de acerola*, em uma demonstração clara da ciência do concreto lévistraussiana.

Ainda que não seja o meu objetivo discutir de maneira profunda sobre os modos quilombolas de classificação das plantas, alguns aspectos mais correntes sobre este modo de organizar o conhecimento dos *viventes* devem ser apresentados. De uma maneira geral, os termos *pé de fruta*, *pé de planta*, *pé de árvore* e *pé de pau* são utilizados pelas pessoas do lugar para classificarem o conjunto de plantas com os quais *convivem* em sua região. Como aparece na descrição de Amelinha abaixo.

É porque tem a planta que é a fruta e tem a planta que é medicinal. Aquela plantinha, você está vendo aquela plantinha bem redondinha lá? Aquele ali

é o famoso *manjeriço*, que o *povo* põe em comida, é bom para a digestão, é bom para fazer chá e tomar. Aí tem a *manjerona* que o *povo* fala, que é aquela da folha maior que o *povo* põe em carne, nas conservas. Aí tem aquele que é o *capim-santo*. Esses são plantas e os outros são plantas, mas são comestíveis, árvores. *Pau* é que a gente fala assim: tem aquele *pé* – mas cada um tem seu nome – esse daí é *moreira*. O leite dele, daquele *pau* ali, se você coça, se você estiver com um dente doendo, você coloca dentro que ela quebra, quebra que arranca até a raiz. Então a gente fala assim: é um *pé de árvore*, aquele *pé de árvore* lá. É uma árvore, mas cada árvore tem um nome. Aí tem aquele outro ali que já chama *canafista*, aquele ali é *pé de pau jaú*. Aquele ali o chá dele é ótimo, a casca dele é para cicatrizar ferida, essas coisas. Então cada árvore dessas tem um nome. Aí tem aquele ali que é o *pé de juá*, *juá de boi*, que a folha dele tem muita gente que passa nos dentes. Você vê que, é tanto que a pasta de juá é o melhor creme dental que tem para escovar. A casca dele também, você colocando de molho para tomar, diz que cura até câncer. O *juazeiro*, o *juá de boi* o *povo* fala, porque boi come muito a frutinha dele. Aí tem aquele ali na cerca que é o *pé de pinhão*, esse aí a gente usava antigamente para ... a gente tirava a casca dele, torrava ele e tirava aquela coisinha de dentro, pisava junto com a mamona para fazer sabão, as vezes tirava a mamona, separava e fazia azeite, pisava ele junto com *tingui* para fazer sabão (Amelinha, Sangradouro Grande, 2017).

No depoimento acima, Amelinha responde a um dos meus questionamentos sobre o modo como diferenciam um *pé* de outro. O que me parece interessante em sua resposta é que esta diferenciação também está relacionada aos conhecimentos sobre os usos de cada *pé* e suas conexões também com os *bichos*, com usos que fazem os animais. O que Amelinha diz sobre estas classificações, bem como as descrições apresentadas ao longo desta seção, reforçam a ideia de que a identificação, nomeação e classificação das plantas não se desassocia dos conhecimentos sobre as formas de uso, importância e conexões associadas a elas. Sobre as plantas cultivadas nos *terrenos* e *canteiros*, por exemplo, os termos mais usuais para a identificação das variedades são: *tempero*, *remédio* e *mantimento*. Sendo *tempero* aqueles utilizados na cozinha, como os *temperos verde* e as pimentas. Os *remédios*, ainda que possam também ser coletados no *mato*, se referem aos que são cultivados nos *canteiros*, tal como erva-cidreira, camomila, hortelã e outros usado para se fazer chás. Todos aqueles plantados nas roças são considerados *mantimento*, seja porque são fonte de alimento para os quilombolas, seja porque são fonte de renda através do recurso adquirido com sua venda.

Ainda que não seja possível explorar todos as formas de uso e importância das plantas com as quais os quilombolas *convivem* na *beira do rio*, espero que os exemplos apresentados neste capítulo permitam a compreensão sobre estes engajamentos cotidianos. Como declarou Oliveira (2012a), em relação ao contexto Wajãpi, as formas de classificação do mundo

vegetal permitem percorrer “conexões inesperadas: aspectos cosmológicos, características utilitárias, relações entre plantas e animais, cadeias sensíveis, constituição de pajés etc (...) uma diversidade de domínios” (OLIVEIRA, 2012a, p. 85).

Longe de intentar descrever, ou mesmo compreender profundamente os modos de classificação nativos, busquei me direcionar mais especificamente para estas “conexões inesperadas” de que fala Oliveira (2012a), isto é, as relações afetivas com as plantas, sua importância para o cultivo de pessoas e relações, bem como sua importância na produção de um corpo *forte*, saudável e seguro. Independente do nome atribuído, *simpatia* ou *ciência*, afetos ou conhecimentos, como vimos, se produzem a partir do engajamento sensível com as plantas na paisagem da *beira do rio*.

5.3. Entre a terra e o céu: os fluidos e as forças da vida

Há mais coisas no céu e terra, Horácio,
do que foram sonhadas na sua filosofia
(William Shakespeare)

Como observei brevemente na seção anterior, existe uma importância nutritiva em torno das plantas. Não me refiro, neste caso, somente ao uso das plantas, raízes, sementes e frutos para a produção de alimentos e/ou que servem de alimentos para pessoas e *bichos*. Assim como a noção de criação é mencionada pelos quilombolas ribeirinhos como algo importante para a constituição de pessoas boas, *fortes* e saudáveis, como quando dizem que “*de primeiro o povo era criado dentro da roça*”, penso a noção de nutrição como outra categoria – neste caso mais analítica – que também pode ser interessante para compreender a constituição de pessoas e relações na *beira do rio*. Para avançar nessa reflexão, buscarei descrever nesta seção como os *modos* de relação com os seres vegetais também se conectam com os conhecimentos sobre a *qualidade* da terra e a importância da lua. Além disso, é importante destacar que, no entremeio céu e terra, muitas coisas podem existir e circular. A lua, que “governa tudo”, é uma delas e faz correr *forças* e fluidos nos corpos das pessoas e plantas, como a seiva das árvores, o *sangue* e também os perigos da vida. Todos estes elementos, juntos, nos permitem vislumbrar como os habitantes da *beira do rio* se constituem cotidianamente por meio de relações com o céu, a terra, as águas e os seres vegetais.

Não é novidade, como demonstram algumas etnografias sobre o universo rural, a constatação de que os habitantes destes mundos possuem um profundo conhecimento relativo aos seres que com quem compartilham a vida. A classificação das plantas, como aparece em materiais etnográficos sobre o campesinato em diversas regiões do país, demonstrados por Woortmann (2009) e Woortmann e Woortmann (1997), obedece a princípios de oposição que estão relacionados a elementos como o solo e a fenômenos como a temperatura. Segundo estas etnografias, existe uma distinção básica das plantas, que “são classificadas em ‘quentes’, ‘frias’, ‘fracas’ e ‘fortes’” (WOORTMANN, 2009, p. 121). Como pude notar a partir da pesquisa etnográfica, esta mesma distinção é feita pelos quilombolas ribeirinhos em relação à *qualidade* da terra e da lua, que são distinguidas principalmente entre *fracas* e *fortes*.

Pude notar esta distinção pela primeira vez quando caminhava com Ramiro pelo *lagadiço*. Portando um facão para cortar os galhos que atrapalhavam eventualmente nossa passagem, Ramiro bateu com o objeto em uma árvore e disse que aquele *pé de pau* era ruim, era *pau oco*, pois aquela terra era *fraca*. Em *terra fraca*, segundo Ramiro, não nasce “planta boa”, planta que “nasce verdinha”, que cresce, “vai para frente” e “serve de *mantimento*”. Também explicou que ali era terra “mais de arroz”, de feijão de arranque, mas que para milho era considerada uma *terra fraca*.

Segundo os quilombolas ribeirinhos, a *terra fraca* pode ser encontrada na *beira do rio* e na chapada. A diferença entre as duas é que a da *beira do rio* “se tiver água ela recupera”, se for “um ano que dá chuva e molha, ela recupera”. Já na chapada, o que se encontra é uma terra *areada* e solta, que não tem *liga*, “*fraca* mesmo”, “uma terra que sai uma vegetação no ano chuvoso e, assim que a chuva passa, a tendência é morrer tudo, secar tudo”. Este tipo de *terra fraca* é como a areia de *praia*, que está sempre limpa porque “não tem substância para segurar a raiz” das plantas.

Quando perguntei a Seu Santo sobre a identificação da *qualidade* da terra, ele respondeu dizendo que hoje eles “já têm uma visão” devido a “*convivência* na terra”. Assim, disse ele, a *qualidade* se “decide no *planteio*”. “Isso aí indica muito para a gente é no plantar”, reiterou meu interlocutor. Como discute Sanchez (2019b) em sua pesquisa junto aos Kujubim, povo indígena em Rondônia, *qualidade* também é o termo utilizado por eles para identificar a variedade de “bichos-de-pena” e outros animais com os quais convivem. Segundo o autor, diferente do conceito de espécie, comumente utilizada pelas ciências para identificar os seres animais e vegetais, *qualidade* é uma forma de identificar costumes e

comportamentos dos seres, identificação que é “fruto das interações e das relações entre os seres” (SANCHEZ, 2019b, p. 118). Entre os quilombolas, como venho mostrando até o momento, o termo é utilizado para identificar as terras e os seres do mundo vegetal, mas não os animais. Outro termo utilizado para a identificação das plantas, por exemplo, é o de *raça*.

Mas voltando a *qualidade* da terra, Seu Santo também me esclareceu que a terra que se constitui por uma areia muito fina ou muito grossa não é boa para plantação, embora, na comparação entre as duas, a areia fina seja considerada melhor. Quanto mais grossa a areia, mais *fraca* é a terra. Para este vazanteiro, “a *fortaleza* da terra é justamente ela ter uma *liga*, porque ela molha, aí ela vai ter resistência na raiz da árvore, e ela quando é muito grossa ela não tem *liga* nenhuma”. Para saber onde e o que plantar, disse ele, “é o *causo* do conhecimento”, pois existe uma variedade de plantas que nascem e crescem na *terra fraca*, como feijão catador, amendoim e melancia. Além destas, uma outra variedade que pode ser plantada na *terra fraca* é a mandioca que, embora resista, “*sofre* muito” neste tipo de solo.

Por outro lado, na *terra forte*, onde se *põe roça*, as plantas “evoluem” e têm mais *durabilidade*. Apontando para o *alto*, Seu Carlito disse que as roças *fortes* eram no *pé da serra*, onde a terra é vermelha e dava mamona, algodão, feijão de corda e fava. Isso tudo porque “a terra *ajuda*”. Nas *áreas* de *vargem* onde mora, ao contrário, para a roça *dar* “tem que ser um ano muito bom de chuva e o dono tratar muito bem”, pois ali as terras são *fracas*.

Considerando que “cada planta tem seu *gosto*”, esta identificação da *qualidade* da terra é muito importante tanto para o cultivo das roças quanto para a observação do comportamento dos *pés* da mata. Como me explicaram aqueles com quem conversei, enquanto algumas plantas *gostam* da areia fina, outras *gostam* do cascalho e outras, ainda, de água. As *terras fracas* e *fortes*, a despeito de sua importância para o modo de classificação dos solos, também estão condicionadas às características das *áreas* da *beira do rio* – *vazantes*, *vargens*, *capões* e *altos*. Tal como vimos na primeira parte da tese, sobre a formação das unidades da paisagem, a *qualidade* da terra faz parte desse conjunto de conhecimentos que permitem aos quilombolas ribeirinhos identificarem onde cada variedade de *pé* costuma e *gosta* de nascer e onde devem *pôr* suas roças.

Quando passei a entender a relação entre a *qualidade* da terra, a formação das *áreas* e os locais onde *pés* nascem, busquei identificar junto aos moradores quais variedades costumavam nascer nas *vazantes*, no *capão*, nas *vargens* e no *cerrado*. Estes levantamentos me permitiram entender sobre a preferências de alguns *pés*, mas também me levaram a compreender como eles têm se movido pela *beira do rio*. Para começar, a maioria dos *pés*

que nascem no *capão* também nascem nas *vazantes*. Estes mesmo *pés* só não nascem na *vargem*, pois é lugar onde “quase não nasce nada”, o que nasce “é coisinha pouca, de *reboleira*, *mato* mesmo”. O que possui mais influência sobre o fato de um determinado *pé* nascer ou não na *vazante* é o seu *gosto* pela água, uma vez que são *áreas* sujeitas a inundação e muitas árvores não resistem à fundura da água. A *ingazeira*, por exemplo, morre na “*enchente* mais elevada”. Já a *canafista* é resistente à água, mas somente se “ela não *banhar*”, pois “se ela *banhar*, ela não aguenta”. Atualmente, contudo, devido à falta de *enchentes* e de chuvas, estas árvores que não resistem à fundura da água ou não gostam de se *banhar* têm se movimentado e crescido nas *áreas* de *vazante*, que no passado eram mais frequentemente *banhadas* pelas águas. Esses movimentos provocam mudanças na paisagem, considerando que ela própria se constitui por estas interações entre solos, água, plantas, animais e pessoas. A falta de chuvas também contribui para ampliação das terras mais *fracas*, uma vez que são as chuvas que provocam o melhoramento de sua *qualidade*. O efeito disso é a falta de terras para *pôr* roça e onde se possa plantar variedades que tenham maior *durabilidade* e que sirvam de *mantimento*.

Retomando as noções de *fraco* e *forte*, é necessário dizer que este par de oposição também aparece relacionado às fases da lua. Os ciclos lunares, neste caso, não são mencionados pelos quilombolas por suas fases cheia, minguante, nova e crescente, mas de acordo com suas condições de *fracas* e *fortes*. Estas condições da lua também possuem uma estreita relação com as atividades de cultivo, colheita, corte de madeira, abate e castração de animais, ciclos menstruais, comportamento, *força* vital e saúde.

“A lua sempre em primeiro lugar”, dizem eles, pois ela resolve muita coisa e regula muita coisa. Em suma, “a lua governa tudo”. O mesmo foi notado por Woortmann e Woortmann (1997) entre sitiante sergipanos, que realizam o plantio “no governo da lua”, e também por Ribeiro (2006) entre sertanejos do Cerrado-Sertão Mineiro. Conforme Woortmann e Woortmann (1997), o respeito a este governo, que vem “lá de cima” e está além do governo dos homens e de Deus, é a condição para que a lavoura seja bem sucedida. Ribeiro (2006, p. 63) também explica que é através da “repetitiva passagem de uma fase a outra que ela, distante lá no céu, exerce sua força cá na terra, determinando, aos humanos e a natureza em geral, o tempo certo de cada coisa”. Em sua influência especificamente sobre a vida das plantas, de acordo com Woortmann (2009, p. 122), “plantas fortes devem ser plantadas na lua fraca, e plantas fracas, na lua forte”. Em sua pesquisa, Ribeiro (2006) apresenta extensas descrições sobre a importante influência dos astros no ciclo anual de

produção. Segundo o autor, para os habitantes das localidades rurais das regiões do Norte de Minas, Jequitinhonha, Noroeste e Triângulo Mineiro,

o princípio básico é a identificação entre lua cheia como ‘forte’ e auxiliando a ‘força dos alimentos’ e a lua nova como ‘fraca’, responsável por uma produção ‘fraca’; assim, à medida que a lua cresce, se fortalece, e ao contrário, ao minguar, enfraquece” (RIBEIRO, 2006, p. 64).

Na narrativa abaixo Seu Santo explica como a lua regula o trabalho de cultivo nas roças:

Nós temos preferência, o plantio nosso. A lua cheia é bom. Na lua nova o *mantimento* nasce bom, mas é *fraco*. Ele fura rápido e dá *caruncho* rápido. Então nós temos preferência de plantar no *escuro*, para quando vim *clarear* o *mantimento* já nasceu. Aí ele vai nascer bom e vai ser resistente. A lua aqui para nós resolve um bocado de coisa. A lua governa tudo (Seu Santo, Croatá, 2017).

Como é possível notar na narrativa de Seu Santo, há também uma oposição entre *claro* e *escuro* que está relacionada à *qualidade* da lua em suas diferentes fases. O *claro* e o *escuro*, aqui, não têm relação com o dia e a noite, mas sim com a *força* do astro lunar. O conhecimento das fases da lua e sua conseguinte classificação são feitos através do acompanhamento do calendário lunar e também de uma observação minuciosa do céu. Chamadas de *folhinhas*, é comum encontrar calendários de papel pregados nas paredes das casas dos moradores, que são adquiridos em estabelecimentos comerciais da cidade e dos quais os quilombolas são clientes, sendo normalmente ofertados por estes estabelecimentos como forma de propaganda do *comércio*. Embora em muitas destas *folhinhas* seja possível encontrar as informações sobre as fases da lua durante os meses, ainda é preciso estar atento aos sinais do céu para identificar a *qualidade* da lua. Fora a observação da própria lua, a claridade e a escuridão das noites são alguns destes indicativos de sua *qualidade*. Respondendo aos meus questionamentos sobre estas observações, Seu Santo novamente me explicou.

Vamos dizer assim: agora a lua está para ser nova, não sei a finalidade, na *folhinha* dá para nós vermos que ela está próxima a passar, ela está próxima, ela já está saindo, talvez duas horas por aí é que ela está saindo. Então ela vai assim, ela vai mudando, cada dia ela *vareia* a diferença, você sabe que ela tem uma diferença de um dia para outro. Aí ela vai, vai, vai até quando tá *escuro*, que a lua tá saindo de manhã cedo, aí com três dias que ela tá saindo dessa maneira vai ter *escuro* a noite todinha. Aí é o período da gente cortar uma madeira. Tira, qualquer tempo tira, mas que

não vai ter *durabilidade*. É isso! É o *manejo* da roça, né? O *manejo* que a gente tem da roça. Às vezes a gente até tem um espaço, que as vezes a gente tá arrocado de serviço, mas a gente prefere de achar aquele espaço para pegar uma época boa. Fazer o plantio, né!? Faz diferença no plantio, que às vezes a gente planta numa lua ruim, costuma limpar a roça também, se for roça, plantar na lua ruim, mas você deixa para limpar ela na lua da boa. Aí também resolve. A colheita é do mesmo jeito. Eu prefiro fazer a colheita quando está no *escuro*, a semente tem mais resistência para você guardar (Seu Santo, Croátá, 2018).

Seu Santo, como podemos ver, enfatiza que o “*manejo* da roça” se faz também considerando este poderoso astro. Nas fases de lua nova, por exemplo, não é apropriado plantar. Colher milho e outros grãos nessa época também não é considerado algo bom, pois em poucos dias no paiol os grãos podem dar *caruncho*⁷⁹. Considerando que os quilombolas mantêm os grãos por muitos meses, ao longo do tempo necessário para serem consumidos, é importante colhê-los na *lua boa* para garantir a preservação do *mantimento*. Neste caso, quando mais *escura* a lua, melhor. A colheita realizada dois dias antes ou dois dias depois da *lua boa* já pode fazer toda a diferença, como me explicou Totinha.

Se você pegar e quebrar o milho com dois dias que a lua é nova, pôr no paiol, esse milho eu vou deixar pra descascar ele daqui cinco mês, eu tenho que aguardar e tal, só está o fubá, devido a lua. A lua nova é *fraca* pra você plantar roça. Se a lua foi nova hoje, você não planta roça. Com três dias que ela foi nova, você pode plantar, vai pegar a parte crescente. Se a lua for nova hoje, você planta. Aquele *mantimento* nunca que sai bom, ele nasce tudo *acompanhado* de inseto, inseto *monta* nele, *bagunça* ele tudinho, quando vai colher o feijão tá tudo cheio de lagartinha. Desse jeito! Você vê como é que é a coisa. A lua regula tudo. Tem gente que fala: a lua isso, isso. A lua é assim! (Totinha, Gameleira, 2018).

Outra forma de conferir “se a lua é boa” é fazer um certo experimento. Antes de *pôr* uma roça inteira, alguns quilombolas, como o pai de Amelinha, o falecido Manel Barba Dura, costumava plantar um conjunto pequeno de sementes no formato de uma cruz no meio da roça. Enquanto estas sementes germinavam e as folhagens começavam a brotar, Manel Barba Dura seguia observando-as. Neste caso, a vitalidade com que estas plantas iam crescendo era indicativa da *qualidade* da lua. Não é regra geral apenas uma lua ser considerada *boa*, pois cada fase e sua *força* pode ser adequada para cada tipo de cultivo. Como discutiram Woortmann e Woortmann (1997),

⁷⁹ Caruncho é o nome comum atribuído a uma diversidade de insetos, como pequenos besouros, que colocam seus ovos e se alimentam dos grãos, cereais e *mantimentos*, reduzindo-os a pó.

Na lavoura, se se deseja uma planta com volume e resistência, planta-se um pouco antes da cheia. Se se deseja pouca estrutura e maciez, planta-se poucos dias depois da cheia. Nunca se planta na cheia, devido ao acesso de força, nem na nova, “pois nesta fase a força transmitida pela Lua é muito pouca”. Cada plantio tem seu momento exato, tendo a Lua como referência. Não se planta nos momentos extremos, quando o excesso ou a falta de força seriam prejudiciais, “empatando” ou “queimando” os legumes. Alguns produtos são plantados pouco depois da cheia e outros, pouco depois da nova (WOORTMANN E WOORTMANN, 1997, p. 100).

Sobre estas diversas funções das fases da lua, Ribeiro (2006) reproduz a explicação de um de seus interlocutores, que explica que “o que dá na terra, é plantado na lua minguante e o que dá fora da terra é plantado na lua nova”. Segundo o autor, esta narrativa revela que as fases da lua têm funções diferentes para o que cresce debaixo da terra, como os tubérculos, e o que cresce em cima, as ramas e folhas. Assim, na fase crescente, cujo plantio é bom para o crescimento das ramas de mandioca, tem o efeito contrário em suas raízes.

Além do plantio e colheita, outras atividades necessárias para a vida na roça também levam em consideração a *qualidade* da lua, como o corte de madeira e a castração dos animais. A madeira cortada durante o período da lua nova costuma apodrecer com maior rapidez. Mas, uma vez que se respeite o “governo da lua” e o corte seja realizado no *escuro*, a madeira será mais resistente. A razão, como nos esclarecem Woortmann e Woortmann (1997), é a relação entre a lua e o fluxo da seiva nos troncos das árvores. Isto é, durante o período *escuro*, as “veias” da árvore estarão fechadas, o que impede a infestação de cupins. Embora não seja discutida de maneira profunda, acredito que esta observação dos autores a respeito da relação entre a lua e os fluxos merece uma atenção maior, pois, tal como afirmam, a lua não tem influência apenas sobre as marés, mas também sobre outras coisas que acontecem na terra. Ribeiro (2006) também apontou a necessidade de olharmos para essa relação entre o satélite e “os líquidos da Terra”. Os quilombolas, por sua vez, não falam da relação entre a lua e os líquidos ou fluxos, mas sim entre a lua e as *forças*. Isso faz pensar que o que podemos entender por fluxos de líquidos, para meus interlocutores se tratam de *forças*. Como já vimos na primeira parte da tese, as águas do rio, embora tenham seus movimentos e agências, também possuem uma *força*. Mas como ainda veremos, além de se relacionar apenas às águas do rio, a *força* está presente em muitos outros aspectos da vida dos quilombolas ribeirinhos.

A lua, por exemplo, também é levada em consideração no planejamento da castração das *criações*. Como disse Seu Santo: “quando a lua é nova, aí passa uns três dias, aí é hora

de castrar”. Além dessa, nenhuma outra explicação me foi dada pelo quilombola a respeito da relação entre a lua e a castração. Dado o meu completo desconhecimento a respeito do assunto, naquele momento sequer considere perguntar pelas razões dessa relação. Neste caso, e considerando outras narrativas quilombolas sobre o astro, me parece ser possível ponderar sobre a sugestão de Ribeiro (2006) e pensar a conexão entre a lua e os fluxos, ou *forças*, que circulam e fazem circular os fluidos da vida, presente nos corpos das plantas, pessoas e animais. Pensar dessa forma, por exemplo, ajuda a descrever alguns aspectos menos tangíveis relacionados à lua e ao comportamento das pessoas e animais. Isto porque a lua também põe em circulação outras *forças* neste espaço entre o céu e a terra que, por mais vazio que pareça ser, é na verdade preenchido por agências e intenções – e, claro, relações – que podem provocar o “olho gordo” de uma pessoa para a outra, o adoecimento dos corpos e até mesmo a loucura. Assim sendo, daqui em diante a ideia é “flutuar” por um conjunto de coisas “invisíveis” que circulam entre o céu e a terra e que, no mais das vezes, podem ser considerados como maus e perigosos.

Como examinou Woortmann (2009), além de seu *forte* governo para com as plantas e animais, a lua diz muito sobre a forma como os próprios sitiantes estudados por ela se veem. O mesmo par de oposição, *forte* e *fraca*, atribuída às fases da lua é também usado para distinguir coletivos humanos, uma vez que os sitiantes diferenciam aqueles que são considerados como “*fracos*” e “*fortes*” ou “pequenos” e “grandes”. Isto é, pessoas com grande poder aquisitivo ou político com os quais os camponeses se relacionam são caracterizados enquanto “fortes” e “grandes”, em oposição a eles próprios, que se consideram “fracos” e “pequenos”. Estas distinções também são utilizadas por meus interlocutores. Mas longe de se limitar apenas a esta diferenciação, o comportamento das pessoas, ou a *força* delas, recebem a influência da lua de diversas outras maneiras. Sobre estes aspectos, Totinha foi meu principal interlocutor. Na ocasião em que me contava sobre sua experiência com a picada, ou *ofensa* de cobra, explicou, que mesmo estando curado, ainda havia uma *reminha* do veneno no seu corpo. Por causa disso, nos períodos de lua nova a dor no local da picada costuma atacar. Além do seu caso, na narrativa abaixo o quilombola fala sobre os outros modos de influência da lua.

Você vê que Deus já dá o *dom* tudinho certinho. O homem que é de lua nova, aqueles que é quietinho é quieto, os que não é, quando é meio *pinga fogo*, na lua nova ele fica mais *pinga fogo*⁸⁰. A mulher é do mesmo jeito,

⁸⁰ *Pinga fogo* é uma expressão usada para identificar pessoas que têm um comportamento menos tolerante, que

sabia? Te falo pra você. Do mesmo jeitinho, regula tudo. Aquela mulher, quando é *pinga fogo*, na lua nova ela acaba de *desgramar* mais ainda. O doido só ataca mais na lua nova. O homem, mulher, é tudo, esses *bichos inocentes, irracionais*, pode assuntar pra você ver se não é, presta atenção pra você ver. Tem uma leitoa, ela nunca entrou no cio, ela vai entrar no cio é na lua nova, quando não é na nova é na cheia, é assim desse jeito, a lua regula tudo. E tem *bicho* quando chega essa época, *bicho irracional*, tem vez que você tem que ter medo, você fica com medo. É um cavalo, é vaca, é cabra, *bicho irracional*, fica de um jeito que se bobear endoia, crava o dente na gente, a lua nova. Essas pessoas que é *pancada da cabeça* (doido), na lua nova ataca mais, fica meio ruim, conversa sozinho por essas estradas aí, corre. Tem dias que é perigoso até matar os outros. Cachorro doido só ataca na nova, cachorro doido não ataca na crescente, só em tempo de lua nova também, sabia? Desse jeito! A lua nova traz muito problema (Totinha, Gameleira, 2018).

Não apenas interferindo temporariamente no comportamento das pessoas, a lua pode influenciar também os partos, indicando a *força* ou a *fraqueza* dos bebês e suas mães. Na lua nova, por exemplo, os bebês costumam nascer com “pouca *força*”. Neste caso, porque nascem com maior facilidade, uma vez que as mães não precisam colocar muita *força* para dar à luz. Na lua minguante, por outro lado, mães e bebês costumam estar mais *fracos*. Por essa razão, é uma lua que traz mais *sufrimento* para as gestantes, que precisam colocar mais *força* “para ter a criança”. Ao mesmo tempo, a criança tende a nascer “mirrada” e sem aguentar “muita jornada”. A lua cheia também gera *sufrimento* para a mãe, mas dessa vez porque os bebês nascem *graúdos e fortes*, o que acaba dando mais trabalho para a gestante durante o trabalho de parto. A *lua boa*, portanto, é a crescente, quando mães e bebês possuem suficiente *força* vital.

De outra vez, conversávamos eu e Totinha sobre o trabalho na roça, descobri que não apenas a lua, mas também outras *forças* do céu, neste caso as estrelas e as constelações que elas formam, influenciam na capacidade de cada pessoa em plantar e colher bem de seu roçado. Meu interlocutor contava sobre um conhecido seu, Armandinho, que tem “a cabeça boa para coisa de rama”. Impressionado, dizia que seu conhecido havia vendido muito caxixe para a Gameleira inteira. Ao contrário, dizia que sua própria cabeça não era tão boa para “plantar e dar bastante”. A razão, explicava ele, é que tinha a “cabeça muito dura”, “sem muito movimento para plantio de coisa”. Para ele, quem tem a “cabeça mais mole” costuma ser “mais desenvolvido no plantio”. Por minha vez, interessada no rumo da *prosa*, perguntei como aquilo poderia ocorrer. “Não sei, sei não”, foi o que ele respondeu. Logo em seguida

“esquentam”, ficando com a “cabeça quente” ou com o “*sangue* quente” e, por isso, brigam fácil por qualquer razão.

completou, dizendo que as coisas que planta, principalmente “coisa de rama”, não costumam *dar* muito, porém, seu irmão, disse ele: “*menina*, colhe tanto que você precisa ver”. Comparando-se com o irmão, a única explicação que meu interlocutor podia encontrar era em razão do “*signo* da pessoa”. Na dúvida, perguntei: “pelo quê”? Sem demora, ele repetiu: “*Signo*, pode ser também, pelo mês seu”. Em seguida começamos uma demorada conversa sobre os *signos* do zodíaco. João, que estava por perto, disse que era de fevereiro. Eu emendei dizendo que era de outubro. Totinha, então, foi logo dizendo que fevereiro não era ruim, mas que os melhores talvez fossem dos *signos* de sagitário e aquário, mas que outros já não são tão bons e que talvez esse fosse o caso do *signo* de câncer. Sem saber ao certo, explicou que costuma acompanhar a *sorte* da pessoa pelo rádio, quando os locutores falam sobre os *signos*, se aquele dia vai ser bom para a pessoa, se vai ter encontro com namorado ou família, entre outros assuntos. Embora não tenha assunto de roça, Totinha gosta de se orientar pela *sorte* narrada no rádio.

Outro aspecto, menos relacionado diretamente à lua ou ao céu, mas que é importante na ativação das *forças* que existem nesse espaço entre o céu e a terra, é o *sangue*. Isto porque o *sangue* possui uma conexão direta com a maldade, algo que faz parte da vida na *beira do rio*. Esta maldade, por exemplo, se expressa na predisposição de alguns a lançar *olho gordo* nas pessoas, suas roças e *canteiros*.

Estávamos sentados, eu e outros moradores, no quintal de Maria conversando paralelamente sobre assuntos diversos. Em determinado momento ouvi Enedina reclamar com Seu Nô, em razão dele estar posicionado muito longe do grupo, e pedindo que ele se aproximasse. Abaixando a cabeça, Seu Nô disse que estava confortável onde estava e que, além disso, era muito feio para estar próximo demais dos outros. Seu Manoel logo perguntou se feiura matava, reiterando que, se feiura matasse, não teria ninguém vivo. Além do mais, os feios *ajudam* os bonitos a se sentirem melhores, argumentou Seu Manoel. Em seguida todos estavam envolvidos no assunto, conversando e tecendo críticas sobre certas noções gerais de beleza. Seu Manoel continuou sua reflexão dizendo que o que torna alguém bonito ou feio é o *sangue* da pessoa. Em suas palavras:

Eu mesmo acho que a beleza da pessoa está você sabe em quê? É no *sangue* dele. Porque às vezes a pessoa é feia, mas ele tem o *sangue* bom para os outros. Os outros acham ele engraçado, feio, mas acha ele bonito. Agora tem gente que é bonito, mas o *sangue* é miserável de *ruim*. Quando vê, um fala assim: “que pessoa bonita”. O outro: “*moço*, esse *sangue ruim*, você não está nem sabendo quem é aquela pessoa”. Então eu acho que a beleza está nisso aí, a pessoa ser boa, uma pessoa delicada, atenciosa com todo

mundo. Isso é o que faz a beleza da pessoa. Mas a beleza só para pisar nos outros... (Seu Manoel, Croátá, 2017).

Por mais prosaica que aquela conversa aparentasse ser, a observação de Seu Manoel mostra que é preciso uma *convivência* muito mais profunda com as pessoas para saber sobre seu *sangue* e, conseqüentemente, a maldade ou bondade que elas carregam. A mesma relação entre *sangue* e maldade surgiu em outra situação em campo, quando, em visita ao terreno de João Lucas, também em Croátá, conversávamos enquanto ele me mostrava seus *pés* de pimenta. Lamentando-se e olhando para as pimenteiras, meu interlocutor dizia que, se a visita tivesse acontecido em um momento anterior, eu teria encontrado muito mais *pés* de pimenta, além de pimenteiras muito mais viçosas. A razão da perda dos *pés* e do secamento das pimentas era que, poucos dias antes, havia recebido a visita de algum conhecido. Logo após esta visita, observou suas pimenteiras secarem. Cogitando imediatamente a relação entre a inveja, ou *olho gordo* e seus efeitos nas plantas, comentei que aquilo poderia ser algo comum ou corriqueiro de acontecer, bastasse uma pouca inveja e as pimenteiras poderiam secar ou morrer. No entanto, delicadamente João Lucas disse que deveria discordar da minha opinião, pois somente um *sangue ruim* poderia provocar aquele efeito nos *pés* de pimenta.

Outras autoras já vêm se atentando para a importância do sangue em contextos rurais de Minas Gerais e do Nordeste brasileiro (GODOI, 2009; CARNEIRO, 2010; MARQUES, 2014; entre outras), destacando principalmente sua importância para a compreensão dos sistemas de parentesco e das formas de socialidade locais. Dentre estas pesquisas, Vieira (2015) destaca o quanto os quilombolas de Malhada (BA) apontam para a importância do sangue nas relações que estabelecem entre si. Para eles, o *sangue* combina ou não combina. Assim sendo, Vieira (2015) estabelece um diálogo com Spinoza (2010) e Deleuze (1978) a partir das noções de afeto e afecção para compreender esta importância dada pelos quilombolas de Malhada ao *sangue*. Como explica a autora, “o conceito de afecção define o efeito ou a maneira como um corpo é afetado por outro exterior” e “nesse esquema filosófico, um corpo é conhecido pelo conjunto de afecções de que é capaz, ou seja, pela sua capacidade de ser afetado” (VIEIRA, 2015, p. 61). Assim como a noção de afeto foi providencial para a autora, parece-me interessante considerá-la aqui também para compreender a relação entre os corpos e a maldade, as *forças* e o *sangue*: isto é, os males e os perigos que são apenas conhecidos pelos quilombolas ribeirinhos “por seus efeitos sobre as pessoas e coisas” (VIEIRA, 2015, p. 61).

Além do *olho gordo*, existem outras agências e intenções perigosas no mundo da *beira do rio*. É preciso estar sempre atento a elas e aos sinais que elas emitem. Para os quilombolas, não se “pode duvidar de nada nesse mundo”. Os sinais destes perigos, por exemplo, podem aparecer em sonhos. João, morador de Gameleira, disse certa vez que “sonhar com cachorro não presta”, pois significa que vai ter alguma briga. Outro morador, que ouvia a conversa, confirmou dizendo que sonha com cachorro com frequência. Depois de ter um destes sonhos, contou da briga que teve com alguém da comunidade. “O cara”, “afoitado de briga” e que é casado com uma mulher e “assenhora outra”, deu uma pancada no ombro no meu interlocutor, pois este, em um momento festivo da comunidade, chamou uma das mulheres “do cara” para dançar. Meu interlocutor não bateu de volta, apenas disse: “a justiça divina está de pronto”. Confiante de sua postura, explicou que “o pecado está em todo lugar e o *bicho* está aí”, por isso é importante orar, vigiar, ser humilde e não ficar com rancor ou falar mal dos outros. Desejar o mal é ruim e atrapalha, é preciso um “coração limpo”, pois a “justiça divina é forte”. Tão certo de sua posição, logo contou que “o cara” de quem apanhou “levou um quedão de moto”, quebrou a clavícula e um dos seus pulmões parou.⁸¹

Depois de contar este caso e outros, Totinha e João entraram em uma discussão sobre o que pensavam destas agências e intenções visíveis e invisíveis. Comentando sobre as práticas de proteção, as *simpatias* e os benzimentos, Totinha disse que “hoje não tem isso mais não”, pois o “negócio é orar”. Enquanto um enfatizava o poder das *simpatias*, João, que é *crente*, questionou dizendo que elas não são de Deus. A conversa que se seguiu após esta afirmação foi a seguinte.

Totinha: Eu acredito que do capeta também não é não.

João: De Deus não é não. Idolatria.

Totinha: É nada. E porque ele benze lá e Deus abençoa que ele melhora? Não precisa levar ele no médico? Você não acha que é a benção de Deus?

João: Você sabia que o capeta tem poder?

Totinha: Mas, mais que Deus não tem.

João: Não tem, mas... Eu assisti um vídeo lá na casa de Laurinda, o capeta falando “não é pra dar dízimo, eu não gosto, eu boto preguiça em quem quer ir pra igreja”.

Totinha: Agora eu vou explicar pra você, a maçonaria não acredita em Deus, acredita no saci mesmo, então, eles fazem a idolatria deles, agora muitas pessoas que eu já vi benzendo, eles não mexem com idolatria

⁸¹ Vander Velden (2012), em sua pesquisa junto ao povo indígena Karitiana de Rondônia, aponta para a conexão entre os cachorros e suas associações com o mal, uma vez que, no cristianismo, “cão” é uma das designações comuns para o diabo. Isso, talvez, explica a conexão apresentada pelos quilombolas entre sonhar com cachorro – “o cão” ou “o bicho” – e possíveis brigas e desentendimentos.

nenhuma, foi aquele *dom* que Deus deu, você vê que não é pra todo mundo, se fosse pra todo mundo, todos sabiam idolatria, não é não? Tem um menino rolando aí, tá com *mau olhado*, eu sei benzer, num instantinho a pessoa me pede pra benzer, eu corto três raminhos lá, ó, primeiro benzo meu corpo e peço pra Deus naquele momento, você não vai pedir pro capeta, por isso que eu falo, não é não? Primeiramente com Deus na frente, aí você vai rezar a oração no menino, menino brincando, pulando, *alegre...*

João: De *quebrante*, né?

Totinha: *Quebrante* ataca as pessoas. Já morreu muitas pessoas, de *quebrante*, já morreu.

Izadora: *Quebrante* é o quê?

Totinha: É tipo um *mau olhado*, ele ataca nas tripas da criança e ela morre. Se não achar uma pessoa pra benzer, vai embora. Hoje não, tem que orar, tem que fechar o olho aí, a criança tá lá morrendo lá, Deus é mais, ele tá orando, aquela oração dele vale também a mesma coisa, e talvez melhor do que quem tá benzendo, mas é como tem o *dizer*, Deus fala assim: “faz sua parte que lhe *ajudarei*”. É desse jeito!

(João e Totinha, Gameleira, 2018)

O diálogo descrito acima me faz recordar da experiência apresentada por Oliveira (2012b) quando, em meio ao curso de formação dos agentes de saúde Wajãpi, comentou sobre os conceitos de substância e elemento químico. Uma vez que, como explica a autora, algumas destas substâncias e elementos químicos não podem ser vistos no microscópio, os alunos logo a questionaram sobre a real existência deles. A estratégia encontrada por Oliveira (2012b, p. 52) foi recorrer “a um ‘não-visto’ do mundo wajãpi” que, no caso, eram os “opiwarã”, que são “as substâncias do pajé, que possuem várias manifestações como armas e espíritos auxiliares” (OLIVEIRA, 2012b, p. 52). A inicial satisfação dos alunos com a resposta deu lugar à outra questão: a de que, embora não vissem os “opiwarã”, eles dão sinais de sua existência. O ataque de uma onça em uma aldeia é uma destes sinais. Parece-me que, assim como os Wajãpi, os quilombolas ribeirinhos percebem, através do secamento das pimenteiras e do *quebrante* nas crianças, a existência do *olho gordo* e do *mau olhado*, comprovando a capacidade daqueles de *sangue ruim* em espalhar a maldade pelas roças, pelos canteiros e pelos corpos das pessoas.

Sobre estas *forças*, Velho (1995, p. 23) observou uma distinção entre *mau olhado* e *olho mau* ou *olho ruim*. Segundo o autor, os efeitos do *mau olhado* “dependem de um desejo e/ou emoção (admiração extremada, inveja)”. Já o *olho ruim*, ou *olho gordo*, embora possa ter efeitos similares, “são função de atributos de que certas pessoas são dotadas independentemente de sua própria vontade”. Ainda nas palavras Velho (1995, p. 23, grifos do autor), “reconhece-se, portanto, a diferença entre o *olho* (ontológico, por assim dizer; externo) e o *olhar* (existencial, interno). E aqui, muito claramente, ambos se referindo ao

mal, e como que apontando para o seu caráter complexo”. Reside aí, certamente, a explicação de João Lucas sobre o secamento de suas pimenteiras e o *sangue ruim* daquele que o causou: afinal, não se pode escolher o próprio *sangue*.

Além dos benzimentos e *simpatias*, certos alimentos, chás e *remédios* preparados com os vegetais da *beira do rio* são as formas conhecidas de garantir a proteção daqueles mazeados. Mesmo que não tenha tido a oportunidade de encontrá-los ainda vivos, ouvi mais de uma história de curandeiros e raizeiros que viveram na *beira do rio* ou nas proximidades. Como narrava Totinha sobre a relação entre as rezas e seus efeitos de cura, outros quilombolas contaram sobre alguns destes curandeiros, que eram conhecidos por suas “orações *brabas*”, *fortes* o suficiente para terem eficácia nos corpos dos doentes. Este é o caso do Justino, curador que veio de Parateca (BA) para viver em Sangradouro Grande. Fazendo “*remédio* de raiz de *pau*” e benzendo o *povo*, tinha sua casa sempre cheia. Ali viveu com suas duas esposas e criou seus filhos, que também se casaram com membros da família *dos Lúdia*. Outro curador e ancestral *dos Lúdia*, o tio Arlindo, era um dos conhecidos pelas *rezas brabas*. Foi este, o marido de tia Ana, que iniciou Lúdia Bomfim nos caminhos espirituais. Como ela conta:

E em uma das viagens eu começava a vim com ela (sua mãe) e logo no começo eu já comecei a gostar daqui. Alguma coisa me puxava para cá e ali mesmo naquela casa lá, morava meu tio Arlindo com minha tia Ana. Tio Arlindo é que eu relato na história que ele não era *flor que se cheirasse* [perigoso]. Ele tinha um livro de São Cipriano que minha tia Ana jogou na água e não molhou, jogou no fogo e não queimou esse livro. Poderoso, né? E ele sabia umas *orações brabas*, umas orações de escorregar, ninguém conseguia pôr a mão nele, porque ele escorregava e diz que ele se virava em toco. Aí uma época, eu era moça bem novinha e ele me ensinou uma reza. Falou: “ó minha filha, vem cá, você é a única da família que tem o *dom*. Aqui, essa oração que eu vou te ensinar você não pode ensinar para mulher, você só pode ensinar para homem. Homem ensina para mulher e mulher ensina para homem. Não pode mulher com mulher, nem homem para homem”. Aí, na época, eu sei que ele quebrou a cabeça para me ensinar aquela oração, sabe? E aí, eu era danada, teve uma roda de batuque e aquele montão de gente, e aí *ajuntou* a família toda, e batia o tambor, e a gente cantava tudo e dançava na roda de *lundum*. Aí eu falei: agora eu vou ver se essa oração é boa mesmo. Esse pedaço eu não relatei lá não (no documento entregue à FCP). Aí entrava um na roda do batuque e eu falava as orações lá dele. Tem um pedaço assim que diz: “fulano, você é de ferro e eu sou de aço, com três palavras eu te embaraço”. E tem um montão de coisa. E era só eu fazer e as mulheres caíam, recebiam espírito e rolavam. Aí era só eu falar e eu achava até bonito mesmo as mulheres caírem, sabe? Aí precisou meu tio chegar perto de mim e perguntar: “o que é isso que você está fazendo?” Falei: “não, eu só estou vendo se é boa mesmo”. Ele me corrigiu: “Não pode, você só tem que fazer em extrema necessidade, caso contrário você não faz não, se não, vai virar em cima de você”. Aí eu

fiquei com medo, aí nunca mais. Depois daquilo, que eu saí daqui, aí eu comecei a me sentir diferente (Lídia Batista, Sangradouro Grande, 2016).

Nesta altura, por volta dos seus quatorze anos, além de se sentir diferente, Lídia passou a sentir também uma *força* muito grande dentro de si. Possuindo tamanha *força*, com a companhia de uma tia, passou a frequentar *o centro* em São Paulo, onde morava na época. Lá, começou seus *trabalhos* de cura junto com seus *guias*, que durou muitos anos até que as acusações da família sobre *macumba* a fizeram abandonar seus *trabalhos* e se tornar *crente*. Contudo, a despeito das acusações da própria família, em uma das nossas conversas ela me afirmou que, mesmo sendo *crente* hoje, acredita que existem os “dois lados da moeda”, pois “como uma pessoa pega uma criancinha prestes a morrer, benze e aquela criancinha sara e até hoje está aí sadia?” “Pode ser o inimigo que faz isso?” – questionou ela, e respondendo logo em seguida que não poderia ser. Isto porque, para Lídia, “entre os céus e a terra tem muitos mistérios”. Longe de perdê-los, ao “entrar para a igreja de *crente*”, Lídia mantém seus *dons*. Quando a conheci, ainda durante a realização da pesquisa de mestrado, ao saber sobre seus *dons*, perguntei o que ela via a respeito da minha personalidade e, quem seria, no caso, meu *santo de cabeça*. Naquele momento ela não quis me dizer, mas prometeu me dar uma resposta quando eu estivesse finalizando a pesquisa. Infelizmente, quando estava em minhas últimas estadias em Sangradouro Grande, Lídia viajou para São Paulo e por isso, fiquei sem a minha resposta. Anos depois, durante a realização da pesquisa de doutorado, obtive minha tão aguardada resposta. Na ocasião, ela explicou novamente sobre seus *dons*.

Tem vezes assim, que eu ajoelho para orar a Deus, a vida da pessoa passa como um filme na cabeça e eu conto, eu falo com algumas pessoas, então eu acho que o *dom* é o mesmo. Muitas vezes a gente está assim e eu olho para a pessoa e sei quem é aquela pessoa. Por exemplo, se eu fosse falar assim de você, quem é você? Eu ia falar de você, o que eu acho de você. Eu acho que eu iria pelo (...) a igreja católica fala *anjo da guarda*, o espiritismo fala o *santo de cabeça* (...). Eu iria pelo seu *santo de cabeça*. Izadora, se eu fosse falar de Izadora, o que eu ia falar de Izadora? Filha de Xangô! Xangô é uma pessoa muito *forte*, né? Tem um ponto de Xangô que diz assim: Xangô, morreu velho de idade, ele morreu sentado em uma pedra, ele escreveu na justiça, quem deve paga, quem merece recebe. Então esse seria Xangô. Xangô, está eu e você andando junto para a rua Izadora. Aí você escorrega e leva um tombo. Aí eu caio na rizada e tiro barato mesmo da sua cara e dou rizada. E você muito sem graça, levanta, chacoalha a poeira e olha para minha cara, sem graça só olha para minha cara, sem graça, mas não fala nada e nós continuamos andando. Aí passa um ano, dois anos e nós duas estamos andando de novo. Aí quem vai cair aí é eu. Eu vou levar um tombo. Você não vai rir do jeito que eu ri de você, mas você vai dar uma risadinha e dizer: “tá vendo? Bem feito! Você lembra aquele dia que eu caí?” Então, são pessoas que não jogam, mas *alembram*,

pode passar o tempo que for, mas *alembra* o que aconteceu. Não é vingativo, mas acaba *alebrando*, não esquecendo aquilo. Então, as personalidades das pessoas, tudo isso já vem daquele lado (Lídia, Sangradouro Grande, 2016).

Possuir o *dom* de enxergar além, ressaltou minha interlocutora, pode causar medo, pois faz aquele que o carrega ver os mistérios entre os céus e a terra, que a maioria das pessoas não consegue ver. Para carregar o *dom*, também é preciso ter coragem para domar a *força* que vem de dentro da pessoa, algo que Lídia disse ter começado a aprender desde os seus quatorze anos. O domínio de suas *forças* é, conforme ela me disse, o que fez surgir sua habilidade de lidar com as pessoas, habilidades que minha interlocutora usa bastante no seu trabalho de liderança nos seus quase dez anos como presidente da associação de Sangradouro Grande. Lídia atribui a razão de sua *força* aos seus ancestrais, que eram, segundo ela, muito *fortes* também. Ao falar de sua vó, *Iaiá* Lídia, ressaltou a capacidade de liderança *forte* que ela possuía. Com bastante *animação*, *Iaiá* Lídia conseguia envolver todos na realização das festas, entre elas a famosa *folia* de *Nhá* Lídia, que acontecia com muita *prosa*, cantos e danças. Suas filhas, as tias de Lídia, “ficaram assim também, como pessoas *fortes*, mulheres *fortes*, mulheres guerreiras”, entre elas Zefa e Afonsa, uma parteira e a outra benzedeira.

Apesar da *força* de alguns, há também o caso daqueles que não conseguem controlá-la, gerando com isso muito *sofrimento* para o corpo daquele que a carrega. Um destes casos, contado por Lídia, é o de Maria Barba Dura, sua prima já falecida que possuía o *dom*, mas não tinha controle sobre ele. Sem este controle, fundamental para manter o corpo saudável e seguro, os *guias* bons não vêm, mas os ruins sim. Maria, neste caso, tinha um *santo de cabeça* muito *forte*, a *Cabocla Jurema*, que é “um orixá muito *forte* e correto”. Porém, Maria gostava muito de beber cachaça e, quando bebia, os *guias* ruins vinham para *judiar* dela e “jogavam ela no chão”. Lídia explicou que sua prima nunca conseguiu controlar sua *força* “porque ela bebia primeiro para poder *mexer* com os orixás e aí, os orixás, ao invés de vir os bons, vinha os *Exús* e bagunçavam a vida dela”.

Além deste domínio da *força*, existem outros modos de controle e de evitar que os males que existem entre os céus e a terra afetem os corpos das pessoas. Destaco aqui a relação com o mundo vegetal, seja através dos trabalhos realizados pelos benzedores e raizeiros, seja pela utilização, por qualquer um dos moradores, dos chás e *remédios do mato*. Os raizeiros, também conhecidos como curandeiros, eram aqueles que possuíam conhecimentos profundos destes *remédios do mato*. Um destes raizeiros foi Miguel do Carrasco, tio de Seu Arnaldo. A casa de Miguel do Carrasco era cheia de gente. Se alguém

chegasse precisando, Seu Arnaldo contou, “ele pegava e falava: me dá caneta aí, me dá um pedacinho de papel” para “marcar a receita e a pessoa levar o *remédio*”. O raizeiro ditava e a pessoa anotava o modo de usar a raiz. Sobre seu *trabalho*, explicou Seu Arnaldo:

Ele tinha um pilão grande e esse pilão, ele gostava mais de *machucar* era de noite. Ele dizia que era por mod’os curiosos. Os curiosos, quer dizer, tem muita gente que quer aprender para poder fazer dinheiro, né? Ele tinha essa ideia. Aí ele estava fazendo lá na sala, acendia o lampião e sentava a marreta. *Pá, pá, pá!* E quando as pessoas chegavam, ele já saía do quarto já com aqueles pozinhos. Tinha pessoa que ele falava: “não, eu vou dar o *remédio* mesmo”. Aí ele mesmo *feria* [as folhas ou raízes]. Quando as pessoas estavam muito ruins, elas ficavam ali 5 dias, 8 dias, 10 dias. Ele tratando. Quando a pessoa melhorava, ele mandava embora. As parteiras mandavam chamar ele para poder ver que aquele menino deu problema no nascimento, ele falava: “ah não, daqui mesmo pode ir, dá que eu cuido”. Quando chegava lá o menino nascia. Então, ele fez muita coisa que ganhou o *povo* aqui da redondeza. A casa dele era cheia de gente. E na época que nós trabalhávamos, então minha mãe tinha assim essas receitas, que eu não sei se ela aprendeu com ele, né!? Mas ela falava: “eu não vou ensinar não, porque esses *remédios* são muito *fortes*. Faz de pouco a pouco para vocês irem aprendendo”. Aí a pessoa fazia, mas de acordo com o que ela via lá. Muitas pessoas chegavam aí doente, do grupo nosso, e aí tomava aqueles *remédios*. Eles chegavam e falavam: “Dona Amélia, a senhora tem aí tal coisa?” Ela falava assim: “Eu não tenho não, mas eu vou mandar Osório trazer”. Que era do *mato*. Aí ela dava uns banhos também, mas ela não era igual meu tio. Porque meu tio já veio desde berço com aquela *missão*, né? E morreu novo. Ele morreu com trinta e oito anos (Seu Arnaldo, Croatá, 2017).

Através do trabalho de seu tio e sua mãe, Seu Arnaldo disse ter aprendido um pouco, mas não muito porque, como ele explicou, o curandeiro precisa ser apenas curandeiro, precisa se dedicar integralmente ao *trabalho*, a sua *missão*.⁸² A história contada por Seu Arnaldo também mostra que, se, como no caso de Maria, a ingestão da bebida alcoólica permitia que *guias* ruins bagunçassem sua vida, a ingestão de determinados vegetais, seja como alimentos ou *remédios*, podem *ajudar* na garantia de uma vida saudável e segura para as pessoas. Para retomar a categoria de *força*, presente tanto na identificação das fases da lua, da *qualidade* da terra e que também pode estar presente no corpo de algumas pessoas, Woortmann e Woortmann (1997) mostraram que os alimentos também são caracterizados enquanto *fracos* e *fortes*. Segundo os autores, esta “força dos alimentos depende não apenas de suas qualidades intrínsecas, mas também dos temperos adicionados” (WOORTMANN e

⁸² Esta relação entre trabalhos de cura, *dom* e *missão* também aparece na pesquisa de D’Almeida (2018) sobre raizeiras do cerrado, conectadas por meio da Articulação Pecari – Plantas medicinais do cerrado, que envolve participantes dos estados do Tocantins, Maranhão, Minas Gerais e Goiás.

WOORTMANN, 1997, p. 53). Dentre os casos apontados pelos autores, o feijão é um dos alimentos considerados como *forte*, podendo ficar mais *forte* se temperado com alho, pimenta e coentro. Nestes casos, é a *força* presente nos alimentos que garante a *força* das pessoas para o trabalho na roça.

Em campo pude ouvir sobre a *força* dos alimentos com Zé Bete, quando ele me falava sobre a produção da farinha. Na ocasião ele me explicava que a farinha leve, aquela que eles dizem ser muito *lavada*, quando se tira muito do polvilho da massa, costuma ser uma farinha de massa muito *fraqueada*. Mesmo o sabor da farinha *fraca* não é o mesmo pois, ao colocá-la na boca, não é possível sentir o seu gosto. Como disse, a farinha *fraca* tem sabor de palha. Já a farinha, quando “é bem no polvilho”, é pesada e “não dá *entalo*”.

Além da farinha, a *pureza* de outros alimentos também é considerada ao se pensar sobre a saúde daqueles que os consomem. Seu Zé Bete, por exemplo, comparou os alimentos de antigamente com os atuais, comprados nos *comércios* da cidade. Antes, como ele disse, “era tudo *puro*, não era *apurado*, era *puro*, era tirado da natureza”. Já hoje, observou ele, “a gente compra é através do adubo”, “com muita química”, nos permitindo entender que a “química” e o “adubo” podem tirar a *força* dos alimentos. Até mesmo a carne não é como a de antigamente. Para ele, os animais criados *soltos* no tempo antigo eram mais saudáveis.

Naquele tempo criava aí, então você vê, né!? Possa ser que algum dizia aí, por causa de algum problema de saúde, mas naquele tempo ninguém *dava fé*, se é que tinha, ninguém *dava fé*, ninguém ia pra hospital porque comeu carne de porco a não ser que *ofendesse* porque ela é *ofensiva*, porque é pesada, né, a carne de porco ataca o intestino às vezes, né!? Ela é uma carne muito *ofensiva*, precisa ter repouso depois de acabar de comer, mas a carne dos porcos de hoje nunca que são que nem naquele tempo. Era *legítimo*, o *bicho* era criado (Zé Bete, Gameleira, 2018).

Alguns aspectos importantes, presentes na narrativa acima, merecem atenção. Primeiro a noção de que o controle da criação, o *bicho* criado na roça, é mais saudável, na medida em que é mais *puro*. Assim como a farinha menos lavada é mais saborosa e *forte*, o *bicho* criado também é considerado um alimento mais seguro, pois a atenção e a *liberdade* concedida aos *bichos* no *sistema de criação* na *solta* garante uma carne mais *apurada*, sem química. O segundo ponto se refere à *ofensa* que é provocada por determinados alimentos. Neste caso, mesmo sendo *bicho criado* e *legítimo*, a carne de porco ainda é considerada como um alimento com qual é necessário um determinado cuidado, pois ela pode causar congestão e também pode “atacar o intestino” e ir “para a cabeça”. Sobre alguém que comeu

carne de porco, “diziam os velhos” que “subiu para cabeça, atacou a mente e a pessoa ficou avariada ou perdeu o sentido”. Além da carne de porco, outro alimento também considerado *ofensivo* é o arroz. Em oposição, como mostraram novamente Woortmann e Woortmann (1997), a carne de galinha é percebida como fraca e, por isso, menos *ofensiva*.

A *ofensa* aqui se deve também à *força* do alimento. Este mesmo termo é utilizado pelos quilombolas ribeirinhos para se referirem as picadas de cobra. “*Ofensa* de cobra” é o *modo de dizer* local. Note-se, portanto, que a carne de porco e as cobras não atacam, mas sim *ofendem* uma pessoa e/ou o corpo de uma pessoa. Por isso, me parece, também podem ser tratadas com as *forças* do espírito. É possível observar isso na pesquisa que vem sendo desenvolvida por Stefanuto (2021), sobre as práticas de benzimento em sítios do interior paulista, onde a autora discute que o benzimento é uma das técnicas que constitui o trabalho de cuidado com as *criações*. Nestes casos, um dos benzimentos realizados no interior paulista tem como fim a expulsão das cobras dos pastos. A autora apresenta também outros casos em que os problemas com as cobras são resolvidos através do trabalho dos benzedores.

Tendo como foco principal de análise a relação de moradores das áreas rurais do município de Urucuia (MG) com as cobras, Pereira (2017) discute que “a noção de ‘ofensa’ evoca algum tipo de dano físico ou moral sofrido por pessoa ou coisa” (PEREIRA, 2017, p. 98). No caso de picadas de cobras, portanto, o que ocorre é a transmutação de seres em *ofendidos* e *ofensores*. Outra observação interessante realizada pelo autor é a importância dada para a relação entre *ofensa* e *sangue*. Assim como os alimentos que, ao entrarem em contato com o *sangue* após serem ingeridos, garantem a potência, a saúde ou – eu acrescentaria – também podem *ofender* os corpos, o veneno da cobra, ao se misturar ao *sangue*, “inverte sua função vital” (PEREIRA, 2017, p. 99). Contudo, nas palavras do autor, “não se trata, em absoluto, apenas de falência fisiológica”, pois “além de atuar na carne, a peçonha também pode ter efeitos na alma” (PEREIRA, 2017, p. 100). Por essa razão, explica Pereira (2017), a cura

também pode evocar poderes morais e divinos. A reza para São Bento – realizada sobre o ferimento por meio de palavras incompreensíveis e sinais da cruz – promete anular o efeito do veneno que, então, deve sair do corpo da vítima sem afetá-lo. Os poderes morais e divinos muitas vezes também parecem estar relacionados à personagens que parecem protegidos ou imunes aos ataques de cobra (PEREIRA, 2017, p. 100).

Logo, através das *ofensas*, dos *quebrantes*, do *olho ruim* ou *olho gordo*, vemos que a saúde do corpo físico não é a única preocupação dos quilombolas ribeirinhos. Além dos

benzimentos e *simpatias*, a *força* dos alimentos é uma aliada poderosa na proteção contra estes males que atacam, além do corpo, o espírito. Na mesma visita que fiz a João Lucas, quando pude ver a situação de suas pimenteiras, ganhei do dono da roça algumas mandiocas. Enquanto o ajudava a arrancar as raízes do chão, João Lucas contou que não costuma comer mandioca, pois ela é um dos alimentos que têm a capacidade de *abrir o corpo*. Ao contrário disso, costuma comer muito quiabo, que é bom para *fechar o corpo*. No mesmo dia, conversando com Dona Maria, a questioneei sobre esta relação entre os alimentos e a capacidade de cada um deles de *fechar* ou *abrir* os corpos das pessoas. Segundo ela, além do quiabo, a abóbora, o *tipí* (ou *guiné*) e a *arruda* também são bons para *fechar o corpo*. Como ela me disse, “tem muita gente que acredita no *tipí*, diz que é *forte*”. Já a *arruda*, “tem muita gente que gosta de plantar, que diz que é bom por causa do *ôio ruim* de quem deseja o mal”. *Fechar o corpo*, desse modo, tem relação com manter o corpo protegido e menos suscetível aos perigos: isto é, serve para tirar ou impedir o *olho ruim* e o *olho gordo*.

Muito ainda poderia ser explorado a respeito das *forças* que circulam e atuam nos lugares entre o céu e a terra (ou na atmosfera, para usar um termo elaborado por Coccia [2018])⁸³, afetando positiva ou negativamente a vida dos *viventes* da *beira do rio*. No entanto, a fim de aprofundar mais nestas reflexões, seria necessário um conjunto maior de dados etnográficos sobre estes temas, o que torna a discussão apresentada aqui ainda inicial no que se refere ao “invisível” presente nas paisagens entre o céu e a terra. Nesta seção, portanto, limitei-me a pensar sobre a existência destas muitas *forças* e fluidos em sua conexão com as plantas. Isto porque, como vimos, o mal “invisível” se torna visível a partir de seus efeitos, não apenas nos corpos das pessoas, mas também das plantas. E se o mal tem efeitos nas plantas, são também as plantas que podem *ajudar* a afastá-lo, curá-lo ou proteger as pessoas.⁸⁴ Na *beira do rio*, os astros, com toda sua *força*, garantem a durabilidade das plantas e dos *mantimentos*, e as plantas, também com sua *força*, nutrem corpos para torná-los *fortes, fechados*, física e espiritualmente saudáveis e seguros.

⁸³ A noção de atmosfera apresentada por Coccia (2018) se aproxima da ideia apresentada nesta seção, dos lugares ou paisagens existentes entre o céu e a terra. Conforme o autor, não habitamos a terra, mas sim a atmosfera, pois “a terra firme é apenas o limite extremo desse fluido cósmico no seio do qual tudo se comunica, tudo se toca e tudo se estende” (COCCIA, 2018, p. 39). Ainda, para o autor, não estamos apenas no mundo, mas sim imersos de maneira que tudo aquilo que nos rodeia nos compenetra. Essa mistura radical, chamada atmosfera, faz com que tudo possa coexistir em um mesmo lugar, sem que isso sacrifique formas e substâncias. “Tudo está em tudo”, declara Coccia (2018). E se tudo está em tudo, é porque no mundo tudo pode circular, se transmitir e se traduzir.

⁸⁴ De maneira bastante distinta, Shiratori (2018) também discute as relações entre olhar, veneno, sangue, plantas e céu entre os Jamamadi, povo indígena que habita a região do médio curso do rio Purus (Amazônias).

5.4. Os pés da memória

Morava muita gente nessa região nossa né. Como é um lugar que tem *estórica*, então esses *pés de árvore* que existem aí nesses *beradão* são centenários. E esses *pés* de manga, de quando eu conheço por criança, sempre morou gente aí. Não vai nascer um *pé de manga* ali daquele jeito bem cultivadinho, bonito daquele jeito. É em todo território aqui em Maria da Cruz. Aqui nunca nasceu um *pé de manga* assim nativo, sempre é alguém que planta. *Pé de manga*, ele (...) o subsolo aqui é tão seco, se você não regar ele, ele não vive não (João Bolinha, Sangradouro Grande, 2014).

O relato acima foi um dos primeiros a me despertar o interesse pelas plantas na *beira do rio*. As referências constantes dos quilombolas ribeirinhos aos *pés*, especificamente os *pés de manga*, me chamaram bastante a atenção e me fizeram compreender que era algo que merecia um investimento etnográfico maior. Como podemos acompanhar, logo no início da narrativa de João Bolinha, o ribeirinho conecta a quantidade de pessoas que moravam nos *beiradões* do *Chicão* aos *pés de manga* existentes no local. Juntos, pessoas e *pés* constituíram a *estórica* do lugar. Da mesma forma, durante a realização do trabalho de campo, outro morador, apontando para os *pés* de manga, me disse: “olha lá, é *pé de manga* que é de *convivência* das famílias, lá na frente também é *pé de manga*, dentro desta *área* aqui também tem *pé de manga*, que era dos moradores velhos *antigos*”. Nesta segunda narrativa a relação com os *pés* se torna mais evidente, pois eles são de *convivência* das pessoas e suas famílias. Em ambas as falas, outro ponto deve ser destacado: o de que as *mangueiras* são cultivadas e permanecem, mesmo após a morte de quem as cultivou, como provas cabais da relação ancestral das pessoas com os lugares nos quais estas árvores se mantêm em pé.

Assim como na *beira do rio* os *pés* são, entre outras coisas, dispositivos de memória, na coletânea organizada por Andrello (2012) sobre o processo de identificação dos sítios sagrados na região do Alto Rio Negro, os elementos não humanos que compõem a paisagem – os rios, cachoeiras, pedras, praias, plantas, entres outros – também evocam memórias, pois a história dos povos que habitam essa região está inscrita nesses elementos. Conforme observou Hugh-Jones (2012) na mesma coletânea, alguns lugares, e os elementos que os compõem, se prestam como dispositivos mnemônicos para os povos que ali habitam. Outras autoras foram específicas ao destacarem esta relação entre plantas e memória. Entre elas,

Oliveira (2006) apresenta como certas espécies cultivadas pelos Wajãpi desempenharam um papel importante no processo de demarcação da terra indígena. Isto porque, como argumenta a autora, o ciclo de vida mais longo de algumas plantas e sua permanência em certos locais fazem delas “marcas materiais fixas que unem espaço e tempo” (OLIVEIRA, 2019, p. 8). Algo também discutido por Viegas (2007), que mostra como os pés de jaca existentes nos territórios Tupinambá são relevantes para lembrar e identificar as antigas habitações dos indígenas. Menezes (2016), por sua vez, destaca o quanto as castanheiras suscitam os anciões Puruborá a resgatarem as lembranças do tempo antigo, quando havia paz e fartura.

Da mesma forma como acontece nos contextos indígenas citados acima, em que as plantas acionam memórias relacionadas ao território, as habitações e os tempos antigos de paz e fartura, elas também o fazem na *beira do rio*. Foram diversos os momentos em que, em conversas com os moradores sobre o *tempo de primeiro*, os *pés* emergiam no meio da narrativa, reforçando a ideia de que eles são a prova viva da estória contada. Este foi o caso de Maria, como podemos conferir no relato abaixo.

É igual muita gente mora, eu ó, quantos anos eu morava aqui. Fui pra cidade por causa das meninas, que estavam estudando e não podiam ficar aqui. Agora não, que tem ônibus, tem coisa para os meninos irem. *De primeiro* que não tinha. E não tinha estrada, só era no *carreirinho*, tudo fechado de *mato*. Comecei plantar ali no Barreirinho, lá naquela *ilha*. Você não foi lá ainda, mas o *pé de manga* que eu plantei até hoje está lá. Tinha um barraco lá, porque eu ia, mais as meninas às vezes não queriam ir embora, meu marido não queria voltar, aí ficava lá até de tardinha. Quando era cinco horas, nós pegávamos o barco e íamos embora para a cidade. O *pezão* de manga até hoje está lá, de prova para todo mundo ver lá. Colhi muito feijão de arranque e milho. Abóbora nós colhemos um bocado, mandioca nós tiramos um trator e levamos lá para a casa de farinha do *finado* Tinim, lá no – como que chama? – São Domingo que o *povo* chama lá, o Jabá. Lá no Jabá e fizemos farinha. Aí mudamos aqui para o Barreirinho. Barreirinho era eu, era o *finado* João Tiú, *finado* Casé. Tudo já morreram. Tem outros lá que já morreu também, mas que plantava tudo ali. Tem um que é vivo ainda, que é Marcolino, mas não trabalhou mais, ficou velho e não trabalhou mais na *vazante*. Mas eu ainda fiquei muitos anos aí (Maria, Croatá, 2018).

Para falar que já planta na *Ilha do Barreirinho* há muito tempo, Maria enfatiza que o *pezão* de manga plantado no lugar é a prova para quem quiser ver. Além disso, a existência do *pé* reforça a narrativa contada por ela, que diz respeito ao que se plantava, o que se colhia e as relações que se estabeleciam na *beira do rio*. Mesmo que não morasse na *ilha*, Maria e sua família se utilizavam de um barraco construído por eles próprios para se abrigarem do sol quente. Ainda que a residência na *ilha* não fosse fixa, como dificilmente poderia ser, isso

não impediu o cultivo de frutíferas. Este é um hábito comum entre os quilombolas, o de cultivar frutíferas onde quer que vivam. Como me disse João de Dôra, “onde a gente passa a gente mostra que a gente deixou *rastro* da gente ali”. Após me dizer isso, ele e sua esposa, Dôra, enumeraram todos os *pés* que possuem no seu terreno, dentre eles, “três *pés* de manga, um de mexerica, limão, seis *pés de coco*, dois *pés de goiaba* e dois *pés de acerola*”. Também demonstraram seu interesse de cultivar mais outros *pés*.

Por serem os *pés de fruta* considerados como *rastros* das pessoas, sua existência sempre remete aos seus donos, aqueles que os plantaram ou cuidaram deles. Conversando com Seu Pedro, ele recordava dos moradores antigos que viveram em Sangradouro Grande e, ao mencioná-los, os conectavam com seus *pés* e também outros cultivos.

Ali onde a Lídia tirou para fazer a associação, era onde tinha a casa do meu tio Antônio da Crôa, era ali. Tinha um *pé de umbu* lá dentro do *barranco*, *pezão de umbu*, esse já morreu. Tinha uma casa de oficina para lá um pouquinho, e ali no meio era só banana, um bananal, naquele tempo chovia muito, todo lugar que ele plantava *dava*. Lá para baixo morava meu pai, mais embaixo morava uma tia minha por nome Maria, que era irmã de minha mãe, mais embaixo morava um *vêi* por nome Zé Preto, ali mesmo encostado tinha um *vêi* por nome Manel de Tomáz, mais embaixo um pouquinho um *vêi* por nome Vicente, pai de *compadre* Miguelão. Mais em baixo um pouquinho, perto daquela *baixa*, pro lado de cá um pouquinho tinha uma velhona alta por nome Maria, a gente chamava ela de Maria Cotoca, ela mancava de uma perna, irmã do *finado* Eugênio, que era pai de *comadre* Francisca. Aí tinha *compadre* Zequinha, *compadre* Bernadino, ali mesmo encostado no *finado* Bernadino tinha o *finado* João Meira, que era meu cunhado, casado com essa dita Francisca. Mais embaixo, tudo assim pertinho um do outro, mais em baixo, tinha um por nome Né. Manel, a gente chamava ele de Né. E a mulher dele chamava Maria Salomé. Do outro lado, na *beira* do *sangradô*, mais embaixo um pouco, naquelas *mangueiras* morava uma *vêia* por nome Cristina, que era tia nossa também, chamava ela de tia. Tinha o genro dela que chamava Josefino e filha dela chamava Josefa, moravam tudo ali naquele lugar. Aí tinha uma casa de oficina também para o lado do rio, fazia farinha, era um divertimento bom, tinha um *caminhozão* por dentro assim, a gente passava de *terreno* em *terreno* do *povo* para ir lá para baixo. Ali assim, mais embaixo um pouquinho, tinha uma *vêia* por nome Lúcia. Era tia nossa, minha tia Lúcia. Naquele *pé de umbu*, ali morava um José de Lúcia, José que era filho dessa *vêia* Lúcia. Tinha uma casa de oficina também. Mais embaixo naqueles outros *pés de manga* morava uma *vêia* por nome Isaltina e outra por nome Osona, a gente chamava a *vêia* de *tribusona*, atentando ela. Mais embaixo um pouquinho naquelas *mangueiras* tinha *finado* Chico Severino. Lá mais embaixo um pouquinho, quase lá no poço das pedras, morava um *vêi* por nome Vicente, era um tocador de violão muito bom esse *vêi*, tinha uma filha por nome Judite, uma moça muito *forte*. *Alembro* como hoje (Pedro, Remansinho, 2016).

Na narrativa acima podemos ver como falar de parentes, conhecidos, *compadres* e *finados* remete aos *pés* em que estes viviam próximos, e vice-versa. *De primeiro*, todas as casas, fixas ou não, tinha um *pé de laranja, de limão, de mamão* ou *de mexerica* plantados nas suas proximidades. A *convivência* com estes *pés* era tão intensa que, provavelmente por esta razão, eles sempre apareçam nas estórias que escutei durante a pesquisa de campo. As duas primas, Olívia e Madalena, ao lembrarem dos seus tempos de infância, contam sobre *pés* os associando aos momentos de felicidade que tiveram com sua avó.

Lá na beira do *Sangradô Grande*, eu morei lá muito tempo com minha vó Idalina, que é a mãe da minha mãe. Nós moramos lá muito tempo. Nós moramos lá, de lá a gente desceu para a *beira do rio*, tem até um *pezão de manga espada* lá, um *pezão de limão*, tudo plantado. E foi ela que plantou lá (Madalena, Sangradouro Grande, 2018).

Na casa da minha vó era que nem aqui, era pinha, limão, tudo ela plantava, tinha tudo. Tinha um *pezão de umbu* e ela podava ele assim, por baixo, pra gente não se machucar, porque os galhos ficam caídos assim, então ela podava tudinho. Por baixo fazia uma sombrona e a gente brincava lá embaixo. Maria, Ramiro, Manoel, os meninos do tio Pedro, os do tio Antônio, juntava aquele monte de neto (Olívia, Sangradouro Grande, 2018).

Sobre estes afamados e rememorados *pés* de Sangradouro Grande, Dona Nilza também reforçou que eles não nasceram ali sozinhos, mas que foram plantados pelos membros da família *dos Lídia*, dentre eles a própria Sá Lídia, Seu Mané Preto, Afonsa, Sá Joana e Seu Pedro. Isto porque, como vimos, uma vez que as casas não ficam sempre sob o domínio de um mesmo morador, ela disse, “cada um dono que morava, que mora, vai plantando”. Além da apreciação dos *pés* devido as suas sombras – lugares importantes da socialidade ribeirinha, pois “quando era meio dia, sentava todo mundo debaixo daquela sombrona” – , eles também eram uma *ajuda* ao permitirem aos moradores comerem seus frutos. Pela sombra e pela fruta, “é uma *alegria* ficar debaixo do *pé de manga*”, me disse Nilza.

Sobre os *pés* de manga, Seu Vicente disse que acha engraçado que os mineiros só gostem de plantar *mangueiras*. João, de Gameleira, afirmou que isso acontece porque na região “elas *criam* demais”, isto é, se reproduzem rápido e dão muitos frutos. Seu Vicente também contou que elas eram muito apreciadas pelos moradores antigos, pois achavam e continuam achando a fruta muito gostosa. Desde que *se entendeu por gente*, meu interlocutor se *alembra* de ver estes *pés de fruta* pela *beira do rio*. No entanto, ele disse que estes *pés de*

fruta, principalmente as *mangueiras*, eram mais comuns nos *altos*, nas fazendas do Bom Jantar e do Capão Grosso. Isto porque os mais velhos “tinham uma conversa”, um *dizer*, que quem plantava algumas *qualidades* de frutíferas não desfrutava dos seus frutos, pois a pessoa podia morrer. Isso causava medo e desconfiança do *povo* antigo. O medo e a desconfiança não se limitavam apenas aos *pés de manga*, mas também a outras árvores como o cajueiro. Como disse Seu Zé Bete, “o *povo* fala que quem planta caju desfruta dele pouco”, por isso “não é todo mundo que gosta de plantar”. Após dizer isso, o ribeirinho riu, explicando que isso ocorre porque a árvore demora a crescer e dar frutos. Assim, aquele que o planta não desfruta muito do *pé*.

Por essa razão, o *povo* antigo ia buscar mangas e outras frutas em outros lugares, como no *finado* Zé Viola, no *finado* Geraldo, no *finado* Dô e no *finado* Pacheco, antigos fazendeiros da região. Com um grupo de dez pessoas, disse Seu Vicente, as mulheres saíam com latas na cabeça para *catar* manga de leite, manga rosa, manga espada e manga cavalo no Bom Jantar. O *povo* ia *catar* com tanta frequência que, muitas vezes, “dava até briga”, me explicou Seu Zé Bete. As razões destas brigas eram os conflitos com os proprietários das fazendas, que se incomodavam com a circulação constante das pessoas em suas terras. As disputas pelas mangas também se davam com os *bichos*, pois o gado gostava de descansar na sombra das *mangueiras* e, estando ali, também comia a fruta caída no chão. Como disseram, “tinha vez que a gente ia *catar* manga lá e não podia entrar, por conta do gado”. Em razão disso, e apesar de ouvirem os *dizeres* do *povo* antigo, os mais novos não se importaram e “hoje plantam e comem bonzinhos”. Seu Vicente deu o exemplo da *finada* Catarina, aquela que *zelou* por ele, que plantou dois *pés* de manga no seu *terreno* e ainda comeu dos seus frutos antes de vir a falecer.

Se, por um lado, os conflitos com os antigos fazendeiros da região incentivaram os moradores a cultivarem seus próprios *pés de fruta*, o surgimento das grandes fazendas a partir da implementação das políticas de modernização da agricultura, criadas entre as décadas de 60 e 70, provocaram uma ruptura na reciprocidade estabelecida entre os quilombolas e os *viventes vegetais* da *beira do rio*. Neste período, como já foi discutido, os habitantes ficaram sem acesso à terra e a única possibilidade de se viver dela foi através do *regime* que eles denominam de *meia*, em que os fazendeiros disponibilizavam um pedaço de terra para as famílias plantarem. No entanto, os fazendeiros destinavam estas *áreas* para que as famílias preparassem a terra para o plantio do capim e, desse modo, o cultivo de frutíferas não era permitido. Essa transformação da relação com a terra transformou também a

paisagem. O que antes era *mato* e povoado por pessoas, deu lugar para *as mangas*⁸⁵ – pasto para o gado. Como explica um dos meus interlocutores:

No *tempo* que nós vivíamos aqui, nós plantávamos milho, mandioca e feijão. É do que a gente vivia né. E é como se diz, *pondo* roça ... Que nesse tempo aqui, cada um ano uma roça. O homem (fazendeiro), quando a gente plantava roça já chegava com o saco de capim para plantar no *pé do milho*. A gente plantava o milho, no outro ano não podia nem plantar porque já estava cheio de capim e ele não ia aceitar cortar o capim, aí ia ter que fazer outra roça. Foi aí que nós pegamos dali ó, de uma cerca que tem ali, cortamos isso aí de cabeça a riba e saímos de Sangradouro Grande e virou tudo *manga* isso aqui. Esses *matos* aí, cada um *pé de pau* desses foi porque *criou* desses tempos para cá, mas aqui tudo era roça, aqui tinha um capinzão aqui ó, que eu era vaqueiro de *finado* Juvêncio, trabalhando de vaqueiro, peguei muito gado aqui dentro mais ele. O gado varava por aí, caía dentro do capim aqui ó, nós montávamos de cima, do jeito que o capim era tanto que o gado não podia nem correr direito. Tinha dia que nós pegávamos ela era na perna para segurar. Eu e o *finado* Juvêncio Meireles. Estou dizendo a você: aqui era um capinzão doido, depois acabou, está com muitos anos, criou o *mato* outra vez. E as árvores, assim em um lugar largado, elas *criam* muito ligeiro (Pedro, Sangradouro Grande, 2014).

Como disse Seu Vicente, “o interesse dele [do fazendeiro] era capim. As vezes dava até para plantar roça, mas ele não deixava não, falava: ‘você tem que plantar capim’”. Esse *modelo* de produção imposto às famílias, de plantar capim para o fazendeiro, somado às restrições, por parte dos mesmos fazendeiros, para que os *agregados* não plantassem frutíferas, inviabilizava a permanência das pessoas no lugar. Segundo Seu Arnaldo, o fazendeiro “tinha uma norma que impedia todos os vaqueiros e *agregados* a não plantarem sequer um *pé de árvore*, dizendo ele que era para um negócio de posse”.

Ao que parece, as dificuldades criadas pelos fazendeiros para o plantio de frutíferas está relacionada com a implementação do Estatuto da Terra, levada a cabo, no Norte de Minas, pela RURALMINAS, que era responsável pelas terras devolutas existentes no território deste estado. Como apresenta Silva (1999) em relação ao funcionamento da Lei n. 6.177 de 14 de novembro de 1973, no processo de “transformação da posse em propriedade, por intermédio da legitimação”, a RURALMINAS recolhia, “por vários meios”, as provas de ocupação (RURALMINAS, s.d. p.3 apud SILVA, 1999, P. 37). Tendo isso em vista, podemos pensar que as frutíferas poderiam ser indicativas do uso ancestral da terra pelos quilombolas e seus descendentes, como os *pés* de manga que, como disse João Bolinha, “se

⁸⁵ Não custa dizer que *manga*, além de ser uma fruta, também é uma das formas como os habitantes denominam as *áreas* de pasto. No entanto, não pude encontrar, até o momento, nada que possa sugerir a relação entre os termos.

não regar, não vive não”. Talvez isso explique a constantes referências dos meus interlocutores as *mangueiras*.

As dificuldades criadas pelos fazendeiros para o plantio das roças, as restrições para o cultivo de frutíferas, ao mesmo tempo em que se levava a cabo a implementação das *mangas*, resultou, como já discutimos, na transformação da paisagem, na dispersão dos habitantes para outras regiões ou na concentração das famílias em pequenos *terrenos* nos limites das comunidades locais. Com tudo isso, o que se pôde ver foi a tentativa de destruição dos marcos vegetais que ancoram a memória dos quilombolas e indicam sua ancestralidade com o lugar. Em um relato sobre a ameaça que as frutíferas representavam para o fazendeiro, Maria Barba Dura conta:

O encarregado veio correr com nós. Chegou, aí nós fomos lá para a fazenda e eles falaram que era para nós sair com três dias. Manel disse: “não tem nada a ver, eu só saio daqui com direito na mão”⁸⁶. Se pagar para nós o direito desde quando nós moramos aqui, nós saímos. Aí mamãe falou com ele: “ó, aqui, você não é dono da fazenda”. Seu A.I. já tinha vendido para a *firma*, aí o que estava trabalhando na *firma* veio correr com nós. Aí ele falou com Manel: “amanhã você vai lá para a *firma*”. Aí Manel chegou lá e eles bateram boca, bateram boca, ele fez não sei quantas cartas. Aí Manel falou: “eu não vou assinar nada”. Manel todo nervoso e ele falou [o encarregado]: “amanhã cedo eu vou lá com o trator, meter o trator no *pé de laranja*, no *pé de manga*, banana e com você e meter vocês tudo no meio do rio”. Manel respondeu para ele: “você pode ir, o trator vai cair na água sozinho e você vai ficar no seco, eu vou meter a mão na sua cara que você não sai de lá”. Manel passou o dia todinho esperando por eles com a espingarda. “Para que essa espingarda meu filho?” “Para matar um urubu”. Ele foi lá foi bom (Maria Barba Dura, Sangradouro Grande, 2014).

O desfecho destas estórias, como a contada por Maria Barba Dura, foi a expulsão das famílias da *beira do rio*. Ainda que esta família em específico tenha, com toda sua bravura e *força*, conseguido se manter em suas terras, muitas outras famílias sofreram com as ameaças e pressões dos fazendeiros e *firmas*. Com a saída das famílias, os *pés de fruta* também foram morrendo. Como contou Amelinha, “*de primeiro* aqui tinha muito *pé de laranja*, muito *pé de fruta* que foi morrendo tudo”. Isto porque, ela ainda acrescentou, quando os donos morrem, as plantas acabam morrendo também. Este mesmo tipo de observação também foi feita por Seu Zé Bete, quando contava que, depois que seus pais se mudaram da *Vargem do Ferrão*, onde havia algumas *mangueiras* plantadas, os “*pés* parece

⁸⁶ O direito neste caso está relacionado ao usucapião.

que sentiram a maior falta” de seus donos, pois acabaram-se todos, morreram todos. Fato que expressa a reciprocidade nos afetos entre pessoas e plantas.

Nos últimos anos, como já mencionado anteriormente, estas famílias que foram obrigadas a deixarem a *beira do rio* naquele período começaram a *retomar* seus territórios e, para isso, as plantas, sobretudo os *pés de manga*, são constantemente evocadas. Assim, se os habitantes tiveram que deixar suas *áreas* devido à impossibilidade de cultivo dos *pés*, é também por meio deles que as *retomadas* foram realizadas. Antes de reconstruírem suas casas na *beira do rio*, como contou Lídia, ela e sua família começaram primeiro a plantar a roça e, só um tempo depois, seguros de que não haveria uma forte ameaça por parte do encarregado da fazenda, é que eles entraram na terra para levantarem suas casas.

Então, como a gente pesca sempre na *beirada do rio*, sempre a gente subia aqui para essas terras acima e revendo as coisas né, e a gente sempre conhecia aqui. Aí uma vez eu conversando com uma prima minha, a Amelinha. Aí a Amelinha falou: “tia, mas tem umas terras boas ali onde nossos parentes plantavam”. “Eu sei qual que é Amelinha”. “Mas a senhora não entrou lá ainda”. Eu falei: “não, um lugar eu entrei, nos *pés de laranja* lá para cima, *pé de limão*, manga, mas aqui para baixo não”. “A senhora quer ir lá ver?”. Eu falei: “vou!” Aí eu vim. Quando eu cheguei, bem ali naquela *baixada* nossa, ela já tinha plantado uns *pés de abóbora*, uns *pés* de milho. Ela já tinha plantado nas *baixadas*. Mas estava bonito. Aí eu falei: “nossa Amelinha, você já plantou?” Ela falou: “já plantei tia, mas eu estou com um medo...” E eu falei: “não, já que você plantou, nós vamos plantar também. Nós vamos entrar nessa terra” (Lídia, Sangradouro Grande, 2014).

Os quilombolas de Brejo dos Crioulos, pesquisador por Mourthé (2017), também narram as transformações da paisagem causadas tanto pela chegada das fazendas quanto em decorrência das ações quilombolas de *retomada*. O autor descreve como seus interlocutores percebem estas transformações.

O capim que *segura a terra*, associado ao gado, componente da paisagem da monocultura nas mangas das fazendas, vai cedendo lugar às várias culturas: arroz, abóbora, feijão, fava, maxixe, melancia, milho e as hortas. Dona Isaldina, moradora de Serra D’água, contou que a “luta muda o mato, muda a paisagem” (MOURTHÉ, 2017, p. 106).

Como mostra o autor, o capim plantado nas fazendas “segura a terra”, impedindo o uso dela para outros cultivos. Esta afirmação mostra que os efeitos da criação dos pastos, narrados pelos quilombolas pesquisados por Mourthé (2017), parecem ter sido tão desastrosos para este coletivo quanto foram para meus interlocutores. De outra perspectiva,

as *retomadas* e ocupações reconfiguram a paisagem a partir da diversificação das plantas na medida em que as pessoas passam a cultivá-las nos quintais, nas *áreas*, e a cuidar da vegetação das *matas* próximas aos lugares onde habitam. A *retomada* do território envolve, portanto, além da construção das casas, o cuidado com os “quintais”, com seus *canteiros*, frutíferas, galinheiros e chiqueiros. Isso faz parte, como observaram outros antropólogos (VIEGAS, 2007; CARDOSO e MODERCIN, 2012), do processo de transformar aquele lugar em casa. Assim, para os quilombolas ribeirinhos, *retomar* o território é também *retomar* suas relações com as plantas.

Estas *retomadas* e ocupações com as plantas se fazem cotidianamente, acontecendo toda vez que as mudas e sementes circulam entre os moradores, que as plantam em seus *terrenos*, ou mesmo quando os moradores viajam com os *movimentos* políticos-sociais, trazendo uma diversidade de *qualidades* com a intenção de cultivá-las. Até quando os cultivos não são intencionais, eles podem ocorrer por práticas cotidianas dos moradores. Esse é o exemplo fornecido à mim por Seu Vicente quando conversávamos sobre *pés de laranja*. Segundo ele, certa vez, quando estava na cidade, passando pela casa de um conhecido seu, que cultivava um laranjal no quintal, este o chamou dizendo: “Vicente, vem ver aqui que bonitinho”. Enquanto o dono regava os *pés*, Seu Vicente olhava maravilhado os *pés* bastante carregados de laranja. Em seguida, Seu Vicente ganhou quatro laranjas de seu conhecido. Contudo, como me disse meu interlocutor, resolveu aguardá-las para chupar em sua casa. Chegando na roça, resolveu fazê-lo embaixo dos *pés* de manga do seu *terreno*. Como ele me disse: “plantamos um feijão e os caroços [da laranja] caíram lá e nasceu um *pé* da mesma laranja”. Dessa mesma árvore Seu Vicente disse já ter retirado duas mudas para plantar em lugares diferentes, tanto que, como ele disse, hoje “tem muito *pé de laranja* aqui”.

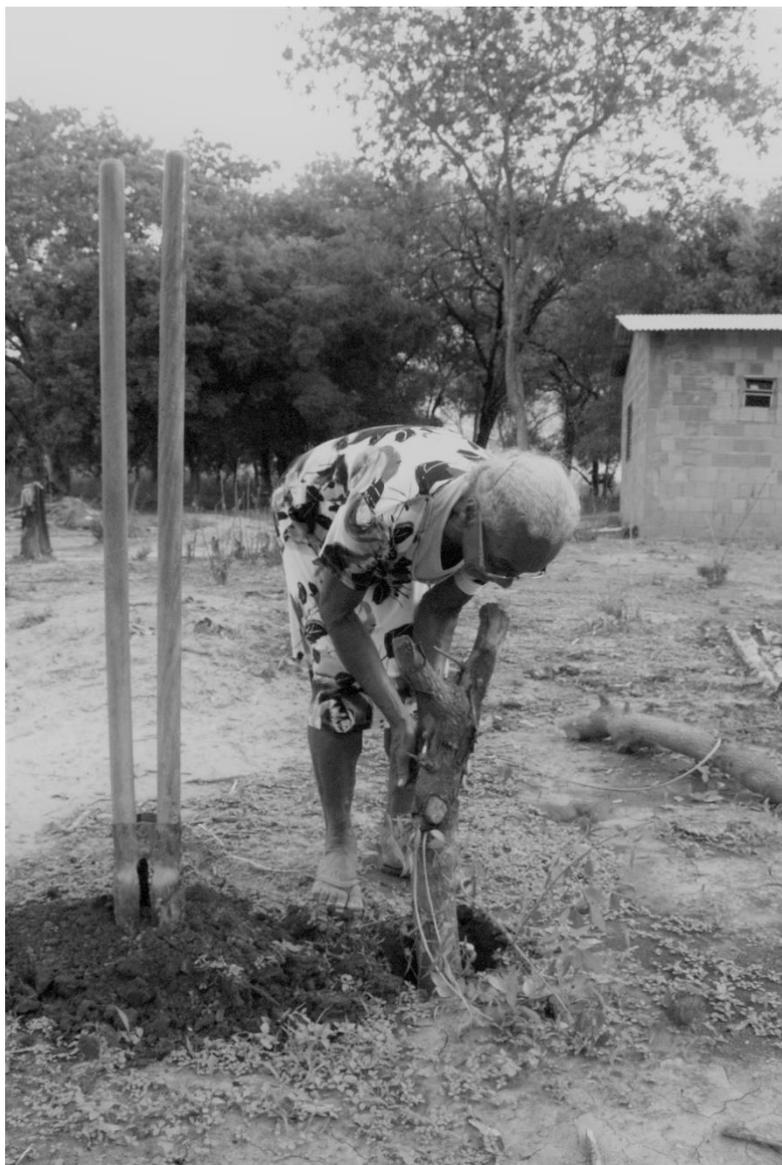


Figura 36 - Dona Olívia plantando muda de *pé de umbu*
Fotografia: Izadora Acypreste, 2018

Assim como os *pés de manga* têm seus nomes e histórias, estes novos *pés*, como as laranjeiras plantadas por Seu Vicente e sua família, além de tantas outras que vêm sendo cultivadas pelos outros moradores, também vão tecendo novas histórias, que serão contadas e recontadas por seus filhos e netos. Foi isso que observou Seu Santo, quando lhe perguntava sobre os *pés* antigos, cultivados por seus antepassados. Como podemos acompanhar em sua narrativa:

Olha que coisa bonita que você falou: “eu gostaria de ver aquelas plantas, aqueles *pés de árvore* que vocês tinham aqui, que era dos seus avós”. Quer dizer que é uma coisa que eu tenho na minha memória. Se nós tivermos

fazendo agora, vai chegar um determinado *tempo* que meus netos: “olha onde é que vovô trabalhava, esse *pé de goiaba* aqui foi que ele plantou na morada nossa”. Né? A minha memória bateu dessa maneira. Fica uma estória que você está querendo tirar a limpo. Eu vou levar você ali para dentro do *mato*, eu vou levar você lá no *pé de manga véi* que tem ali ainda, está lá, era uma morada *véia* antiga. E outras estão aqui, o *mato* está muito elevado, um tanto de *mato*. Ali você passou, já viu um *pé de manga* morto lá, na *beira* lá de cima, outras moradas aí que já acabou. Sabe? Igual eu falei para você, esses anos secos, essa *matona* aí era bonita de se ver, mas tinha tanto *pé de árvore*. Secou, veio água, desfez muito. Mas a gente tem esse interesse de *rever* alguma coisa, de *refazer*, né? (Seu Santo, Croatá, 2018).

Além destes cultivos cotidianos, as *retomadas* do território também são importantes nesse processo de recriar, *rever*, *refazer* e continuar a cultivar estórias. Através da ocupação e reocupação de seus territórios tradicionais, os quilombolas coletivamente se esforçam para evitarem as queimadas das *matas* e também para deixarem o *mato* das *áreas desagradadas* pela fazenda se *criarem* livremente, impedindo que terceiros soltem gado nestas áreas ou derrubem suas árvores. Como afirmou Seu Arnaldo, “cada árvore é um *filho de sangue*, dói quando corta”. Por essa razão, *retomar* e preservar seus lugares é “uma luta muito profunda”, pois envolve manter, criar e proteger seus “*filhos de sangue*” e também a memória de seus *finados*. Retomando a metáfora das árvores, nos apresentada por Zé Orlando na introdução da tese, é possível dizer que os *pés* são a raiz da *estórica* produzida entre quilombolas e *viventes*. Sendo assim, é apenas através da ação conjunta com estes *pés* que a vida do *povo da beira do rio* pode continuar a crescer e criar suas ramas, na direção do futuro.

Na investida para repensar o conceito de lugar a partir de uma análise estreitamente teorizada e fundamentada nas interconexões entre as relações natureza-sociedade, Jones e Cloke (2002), escolheram as árvores para tal empreendimento. Como afirmaram, se as “geografias animais” se tornaram parte vital e vibrante da “geografia humana”, então a flora também “deveria tornar-se um elemento integrante na compreensão dos lugares” (JONES e CLOKE, 2002, p. 74)⁸⁷. Com isso, o objetivo dos autores é destacar o papel poderoso das árvores, muitas vezes despercebido, na construção dos lugares e paisagens. Através do diálogo com diversos autores, entre eles Ingold (2000), os dois geógrafos mostram como as plantas, através de sua agência, sua presença ativa e criativa, fabricam lugares. Da mesma forma, as árvores são culturalmente construídas a depender de suas localizações físicas e dos contextos simbólicos e imaginativos nas quais estão presentes. Para os autores, “juntas, essas

⁸⁷ “(...) should (...) become an integral element in the understanding of places” (JONES e CLOKE, 2002, p. 74).

forças se combinam e se recombinaem em formações densas e ricas em espaços específicos, contribuindo para a produção do lugar e, assim, constituindo os lugares em questão” (JONES e CLOKE, 2002, p. 73)⁸⁸.

Tal como propõe Jones e Cloke (2002), procurei, ao longo deste capítulo, lançar luz sobre a vida das plantas e como ela acontece de maneira compartilhada com a vida das pessoas. Se a paisagem da *beira do rio* existe tal como venho tentando mostrar, isto ocorre em grande medida por causa das relações passadas dos quilombolas ribeirinhos com o lugar, uma relação que permanece viva através dos *rastros* deixados por seus ancestrais por meio dos *pés*.

Mas se as pessoas deixam seus *rastros* por meio dos *pés*, outros *viventes* também o fazem, entre eles uma diversidade de animais, *bichos* e *criações*, como o gado, que avançou com suas patas por toda a margem do rio São Francisco e com os quais os quilombolas tiveram, em certos casos, ou quiseram, em outros, se relacionar. As relações com estes outros *viventes* serão discutidas no próximo capítulo.

⁸⁸ “Together these forces combine and recombine in rich, dense formations in particular spaces contributing to the production of place and thereby constituting the places concerned” (JONES e CLOKE, 2002, p. 73).

Capítulo 6

ANIMAIS, BICHOS, CRIAÇÕES E O COMPADRE

6.1. Animais, bichos e criações

Era manhã de domingo na comunidade de Croatá e, na *casa da benção*, onde me hospedava, já se ouvia uma grande agitação. Na cozinha, Enedina passava o café enquanto seus filhos, Bibi e Jeferson, conversavam entre si em frente ao tanque de lavar roupa, que fica próximo ao local. Em um dos bojos do tanque, mergulhavam Osama. Hora ou outra, perguntavam aos berros algo para a mãe. Ao ver o pobre cachorro mergulhado em uma água verde, perguntei do que se tratava. Jeferson, o filho mais novo, respondeu explicando que era “água de São Caetano”, pois Osama estava com pulgas e a planta é boa para resolver este problema. Naquela mesma manhã, aproveitei para perguntá-los quais eram as diferenças entre algumas das categorias usadas para identificar os animais. Bibi me explicou que, *animal*, faz referência aos cavalos e ao gado. Já as *criações* são as galinhas, porcos, *cocás* (galinha d’angola) entre outros que eles mantêm em seus *terrenos*. Os *bichos* são aqueles do *mato*, não domesticados.⁸⁹

Ao descrever esta cena, procuro nesta seção apresentar os animais, *bichos* e *criações*, *viventes* que também fazem parte da vida cotidiana dos quilombolas ribeirinhos. Apesar da explicação fornecida a mim por Bibi, sobre a classificação destes seres, pude notar ao longo da pesquisa que elas são bastante contextuais. Cavalos e bois, por exemplo, embora sejam considerados como animais, na maioria das vezes também são referidos enquanto *criações*. Já as *criações*, por vezes também são chamadas de *bichos*. Os *bichos* do *mato*, embora não possam ser considerados como *criações*, podem, sem dúvida, serem chamados de animais. Como destacou Oliveira (2006), estas alternâncias ocorrem porque as classificações nativas estão ligadas às diversas dimensões da vida social e, por isso mesmo, os seres (animais ou vegetais) podem ser classificados de acordo com os contextos enunciativos em que

⁸⁹ É importante ressaltar que termo *bicho* também pode aparecer no feminino. Para se referirem às onças e cobras, por exemplo, é costume dizerem “*a bicha*”, que faz referência à apenas um indivíduo da espécie.

aparecem, algo também notado por Vander Velden (2012), em sua pesquisa entre os Karitiana, e por Sanchez (2019b), entre os Kujubim no vale do Guaporé (RO).

Apesar da interessante complexidade existente em torno dos modos de classificação destes *viventes*, não é meu objetivo aprofundar nessa temática. Estas categorias, de animais, *bichos* e *criações*, me servem apenas como ponto de partida para uma descrição, mesmo que breve, sobre como estes seres estão presentes na vida dos quilombolas ribeirinhos. Inspirada em Vander Velden (2012, p. 25), procuro pensar estes *bichos* como “parte dos incessantes esforços comunitários destinados a produzir uma boa vida cotidiana”, fazendo o esforço de, como argumenta o autor, não limitar sua importância aos aspectos produtivos dos quilombolas ou reduzi-los a elementos de cenário, a partir da descrição de detalhes rotineiros e sem importância. Ao contrário, por meio do olhar direcionado aos *bichos*, a proposta é conectar e aprofundar esta discussão com os outros temas que já vêm sendo desenvolvidos ao longo da tese. Entre eles: o movimento – antes de gente e plantas, mas agora também dos *bichos*; a *convivência*, que constitui o cotidiano na *beira do rio*; e a ideia de “criação”, que constitui o ser quilombola ribeirinho.

Considerando, então, que as categorias presentes no universo ribeirinho para a referência aos animais são estas já elencadas (animais, *bichos* e *criações*) e que elas são, além de tudo, contextuais, buscarei uma forma alternativa para apresentá-las. Como denominou Vander Velden (2012), estas podem ser consideradas “inquietas companhias”, ou seja, seres que estão sempre fugindo dos *terrenos* ou das pessoas, invadindo roças, casas e se alimentando do que não deveriam. Nesse sentido, Vander Velden (2012, 2018), Pereira (2007), Andriolli e Pereira (2016) e Teixeira (2020) já haviam notado estas constantes movimentações dos *bichos* em diferentes contextos etnográficos. Estes seres inquietos circulam por áreas urbanas, casas, quintais, campos e matas, sendo seus movimentos observados e narrados pelas pessoas. Como mostram Andriolli e Pereira (2016), os *bichos* e seus movimentos são um importante tópico da vida cotidiana na roça. Estas observações e narrativas também estão presentes na vida dos quilombolas da *beira do rio*, que estão sempre atentos aos comportamentos e deslocamentos dos animais e sempre têm algo a dizer sobre eles. Portanto, será a partir deste tema que procurarei apresentar os *bichos* da *beira do rio*.

Partindo da perspectiva do movimento, é possível descrever os *bichos* como sendo os “de quintal” ou “de terreno”, os “de criação” e os “do mato”. Fora estes, uma vez que não se movimentam por terra, ainda temos os pássaros e os peixes. Outra categoria, que poderia ser apresentada de maneira distinta, pois incluem *bichos* que causam medo ou algum grau

de asco nas pessoas – no limite, aqueles que Rose e Van Dooren (2011) chamaram de “unloved others” – são as cobras, gafanhotos, *caranguejos* (aranha caranguejeira), pulgas, *pichilinga* (piolho-de-galinha), carrapatos, mosquitos, moscas, entre outros.

A linha que separa os animais de “de quintal” e de “de criação” é tênue, uma vez que todos eles são de criação, sendo, independentemente de seus movimentos, cuidados e *zelados* por seus donos. Mas existem algumas diferenças que podem ser observadas a partir da descrição da *convivência* dos quilombolas com estes seres. Cachorros e gatos, são aqueles que vivem soltos pelos quintais. Sozinhos ou acompanhados, se deslocam livremente pelos *terrenos* e pelo *mato*, embora sempre prefiram ficar perto de seus donos para receberem os cuidados oferecidos por estes, que os alimentam e os *zela*m, como no caso descrito no início do capítulo. Apesar de suas andanças por diversos lugares, os cães costumam estar sempre perto da casa ou das pessoas e, embora fiquem a maior parte do dia deitados sob alguma sombra, estão sempre atentos ao movimento das pessoas, dispostos a latir, caso algum estranho se aproxime, ou mesmo a correr atrás de motos e bicicletas que, por ventura, passem pelas estradas. A *latição* dos cachorros é notada pelos quilombolas que, ao ouvirem-na, imaginam a aproximação de algum *chegante*. Em caso contrário, quando os cães estão em *latição* por motivos considerados vãos, estes são repreendidos por seus donos, que se irritam com a *barulhada*.

A presença dos cães na roça, em geral, é considerada algo positivo, uma vez que é exatamente sua *latição* que *ajuda* na proteção da casa e de seus moradores. Além disso, nos casos de ataques noturnos de raposas aos galinheiros, são também os cães que avisam sobre a presença sorrateira do *bicho*. Como argumenta Teixeira (2020), os avisos dos cães são parte de um “vigiar e narrar” bastante presente nos universos rurais e discutido por Comerford (2014). A *barulhada* dos cachorros, principalmente à noite, faz os moradores tecerem comentários no dia seguinte e especularem sobre as razões da *latição*. Minha anfitriã em Sangradouro Grande, Dona Olívia, sempre comentava algo a este respeito e me perguntava se eu tinha ouvido a *barulhada* noturna. Em seguida, prometia que, se o mesmo acontecesse na noite seguinte, se levantaria para ver o que se passava. Seu receio estava relacionado a possível presença de algum *bicho*, que poderia se aproximar do seu galinheiro para comer suas galinhas. Em uma dessas ocasiões, seu filho Rubão a desmotivou, pois já havia descoberto o motivo da *latição* dos cães. O caso era que havia ouvido notícias de onça pelas redondezas e, certamente, essa seria a razão dos latidos dos cachorros.

Talvez, devido ao seu importante papel em “vigiar” o *terreno* e “narrar” sobre a aproximação de pessoas e *bichos*, eles sejam bem alimentados pelas pessoas, pois assim podem exercer melhor a sua “função”. Misturas com fubá, abóbora cozida, mingau de farinha de mandioca, peixe e feijão cozido, alimentos que costumavam ser e ainda são abundantes na *beira do rio*, são as comidas destinadas aos cães. Na falta destes ingredientes, o arroz cozido é a opção para alimentá-los. É claro que, para além de sua “função”, os quilombolas estabelecem relações afetivas com estes animais. Isso fica evidente nos cuidados cotidianos e na observação do comportamento individual de cada cachorro, que é, em muitos casos, nomeado a partir de suas características comportamentais. Durante a pesquisa de campo, muitas vezes só vinha a descobrir seus nomes quando algum morador comentava algo sobre o comportamento dos seus cães. Este foi o caso do cachorro de Manel, que é considerado um *sonso* porque, quando vê um animal do *mato*, não o mata, apenas morde e depois solta o *bicho*. Já Pimenta, cachorra de Dona Osvaldina, recebeu este nome por ser atentada e terrível, “igual uma pimenta malagueta”.



Figura 37 - Cachorro Osama acompanha movimento das crianças
Fotografia: Izadora Acypreste, 2018.

Apesar dos afetos das pessoas com os cães, eles nem sempre estão sujeitos ao cuidado e à proteção. Conforme argumenta Teixeira (2020), o ato de criar envolve, entre outras

coisas, o governo da vontade do outro, de maneira que isso auxilie no seu entendimento. *Bichos*, como discute o autor e como também pude ouvir em campo, são *inocentes e irracionais*. Por isso mesmo, se, por um lado, não podem ser *judiados*, pois não sabem o que fazem, por outro, podem ser governados para que aprendam a viver entre os outros (TEIXEIRA, 2020). Pude observar isso certa vez quando uma moradora, ao catar ovos no galinheiro, deixou um deles cair no chão. Sua atitude de imediato foi evitar que sua gata comesse o ovo quebrado, explicando que precisava fazer isso para que ela não acostumassem a se alimentar de ovos de galinha. Caso isso acontecesse, poderia criar o hábito de invadir o galinheiro para roubar os ovos.

Semelhante a outros contextos etnográficos em que cachorros (ou outras *criações*) atuem de maneira eticamente condenável pelas pessoas (VANDER VELDEN, 2012; TEIXEIRA, 2020), como quando se alimentam de outros animais de criação, estes podem vir a ser sacrificados por seus donos. Esta decisão, me parece, é encarada com grande pesar e deve ser tomada sempre pelo próprio dono do cão. Caso não seja sacrificado por seu dono, mas sim por outro morador, a situação nunca estará livre de alguma tensão, pois pode ser considerada pelo dono como uma ofensa ou ataque pessoal. Este foi o caso narrado por uma moradora da *beira do rio*, em que foi necessário, inclusive, a realização de um boletim de ocorrência. O sacrifício do cachorro de um quilombola por um *criadô* foi entendido como uma desavença pessoal. A morte do cachorro de um, que havia matado um animal do outro, não foi o maior problema em si, mas significou um desdobramento de um conflito já existente entre os quilombolas e o *criadô*. Desse modo, a disputa, que foi levada ao *fórum*, acabou ficando sem resolução, pois o quilombola sequer quis se posicionar a respeito da morte do seu cão. Seu medo e o da comunidade, ao fazerem o boletim de ocorrência, era a ameaça que o *criadô* passou a representar para o grupo depois de ter matado a tiros o cachorro. O assunto “ficou por isso mesmo”, mas ainda hoje os moradores consideram um risco cruzar com o sujeito pelas estradas que dão acesso à comunidade.

Além dos cachorros, outros animais também podem ser identificados enquanto “de *terreno*” por sua *liberdade* de circularem por diferentes espaços. Estes são os cocás, patos, jegues, cabras e papagaios. Estes animais, diferentemente do cachorro que tem sua “função”, estariam mais relacionadas àquilo que os Karitiana, estudados por Vander Velden (2012) chamam de “*enfeite*”, pois sua presença, além de não ser tão expressiva, é considerada mais do ponto de vista afetivo ou mesmo experimental. Algo que também foi notado por Stefanuto (2017) entre os Kaingang da terra indígena Toldo Chimbangue em relação à presença das

aves que embelezam o entorno das casas deste povo. Amelinha, por exemplo, dizia que sua cabra, além de fornecer alguma quantidade de leite para a família, antes de tudo, era seu *xodó*. Os cocás, criados por alguns moradores, são um exemplo da experimentação em relação a criação do *bicho*. São animais que vivem soltos e livres pelos *terrenos* e nunca ficam presos, a exemplo das galinhas. Ainda que sejam criados para *mod'e se ter o de comer*, os quilombolas reclamam que eles gostam de botar seus ovos em lugares escondidos e que pegar o *bicho*, é algo bastante trabalhoso. Patos são ainda piores, pois, como também disse Amelinha: “*eita bicho que atenta!*”. Aqueles que minha interlocutora tentou criar acabaram na sua panela. Os papagaios, também chamados de loros, são encontrados em algumas casas da *beira do rio*. Com eles, os moradores passam o dia conversando, uma vez que a ave, como se sabe, repete os sons emitidos pelas pessoas.

Assim como os papagaios, que vivem próximos das casas, outros animais do *terreno* também são mantidos nas imediações. Os mais comuns são os porcos, galinhas, cavalos e bois. No tempo antigo, antes da chegada das fazendas e da introdução das cercas, estes *bichos* eram criados *soltos* durante o dia e presos durante a noite. Se antes as roças eram cercadas para impedir a invasão dos *bichos*, hoje são os *bichos* que vivem cercados. Sendo assim, como vimos anteriormente, se os quilombolas perderam sua *liberdade* de acesso as *terras livres* e *soltas*, o mesmo pode ser dito em relação aos *bichos*.

A *solta* já vem aparecendo ao longo da tese e, além de se referir às *terras livres*, também está relacionada ao modo de criação dos *bichos*, que também ficavam livres para se movimentarem e obterem parte da sua alimentação no *mato*. Em outras etnografias sobre populações rurais do Norte de Minas Gerais e em outras regiões do país (COSTA, 1999; ALMEIDA, 2008; TAVARES, 2008; COSTA FILHO, 2008; MOURTHÉ, 2015; ZAMBRINI, 2016), a *solta*, ou o *sistema de criação na solta*, também aparece como sinônimo de *liberdade e fartura*, um *tempo* em que as pessoas criavam seu gado e outros *bichos* na *terra livre*. A preferência para *criação*, como disse Dona Olívia, era de *bichos* “que *ponhava* em qualquer lugar”. Como contou também Seu Zé Bete, *de primeiro* tinha muita criação de carneiro, tanto que, “quando era de manhã, que abria o *mangueiro* e soltava [os *bichos*], chegava fazia aquela fileira, caminhando um atrás do outro”. “Era bonito demais”, disse ele, completando que gostava de ver principalmente os *bichos* saírem pulando do *mangueiro*.

Outra estória contada pelos quilombolas é sobre os “porcos que rachavam”. Ramiro, lembrando do *povo* antigo que morava em Sangradouro Grande, disse que eles “criavam

umas porcalhadas” que chegavam a rachar de tão gordos. Enquanto rachados, mas ainda vivos, as galinhas tentavam comer a carne e as entranhas do *bicho*. A solução dos criadores era tapar as rachaduras no corpo do animal com barro. Porcos criados livres e gordos, a ponto de racharem, são demonstrativos da *fartura* presente no tempo antigo e que é lembrada pelos quilombolas. Como disse Seu Zé Bete:

Tudo isso existia, mas depois os proprietários foram acusando de não criar, dizendo que estragava o pasto, aquele monte de coisa, e o pessoal acabou com *criação*. Até o porco, quem criava porco aí era *solto*, de noite eles iam todos e fechava o *mangueiro* para dormir preso. Isso acabou tudo. Hoje se quiser criar um, é no *criatório* e muito bem feito, através de cimentado (Zé Bete, Gameleira, 2018).

Como já discutimos, o *modo* de criação dos animais tem uma relação direta com a qualidade dos alimentos que eles podem fornecer. As mudanças no *sistema de criação* anunciadas por Zé Bete afetaram em grande nível a qualidade da carne do *bicho*. As precauções com a carne de porco, que já é naturalmente *ofensiva*, precisam ser ainda maiores com o *bicho* criado “através de cimentado”.⁹⁰ Além disso, as novas *qualidades* de porco criadas hoje dão mais trabalho para os quilombolas. Isso foi o que fez Dona Osvaldina *desanimar* com a *criação*.

Agora deu para uns porcos ruins. Compra porco e eles não querem comer milho, querem é *lavagem*. Não engorda nem nada, desperdiça. Compra milho para misturar com terra e não engorda. *Desanimei!* *Lutei* com porco e esse porco, quanto mais passava dia, em vez de estar engordando estava era voltando para trás. Não teve jeito não. Criar mesmo é galinha, que é menos trabalho (Dona Osvaldina, Várzea da Cruz, 2018).

Engordar porco é um *modo* dos quilombolas dizerem que criam porcos. A expressão também significa o quanto alguém trabalhou em determinado momento ou lugar e obteve os frutos do seu esforço. Quando Seu Pedro me contava sobre sua experiência de ter vivido no rio do Peixe, onde “arranjou uma casa” para morar, disse que lá plantou roça, colheu muita coisa, construiu casa de farinha com motor, criou muita galinha e *engordou porco*. Devido ao seu trabalho bem sucedido no rio do Peixe, como ele disse, “melhorou os *trem*” para ele. Com os frutos do seu esforço, comprou a casa onde vive atualmente em Remansinho. Por outro lado, como aparece no depoimento de Dona Osvaldina, criar porcos sem conseguir

⁹⁰ Estas precauções com a carne de porco, que pode ser considerada *ofensiva*, também aparece nas etnografias de Vander Velden (2012), como “reimosa”, e de Dantas (2016), como “carregada”.

engordá-los é sinônimo de fracasso e pode causar *desânimo* na pessoa. Outro motivo que faz os moradores *desanimarem* com as *criações* está relacionado à própria mudança com o *sistema de criação na solta*. Sobre isso, dizia seu Pedro:

Mas ali, *moço*, é bom de criar, mas do jeito que está não pode, porque as cercas tudo ... bode é um caso sério e não tem jeito não, e porco ... O *povo* hoje não quer fazer cerca de madeira, só quer arame, cerca de arame não segura porco e nem bode, só se fizer juntinho assim, ninguém aguenta fazer. Que antigamente a roça era cercada de madeira e os *bichos soltos*. Criava o porco *solto*. A hora que o porco entrava na roça de um, falava com o dono: “olha *moço*, o porco seu está entrando na roça”. Pegava e botava uma cangona nele, caía lá, tapava aquele buraco e consertava. Dava para todo mundo criar. Mas depois que A.I. *tomou de conta*, botou arame lá e pronto [acabou] (Seu Pedro, Remansinho, 2017).

Independente do sucesso com as *criações*, a *luta* dos quilombolas com os *bichos* é algo altamente valorizado e respeitado na *beira do rio*, estando também conectado com a ideia de *labuta*, já discutida anteriormente. As duas expressões, *luta* e *labuta*, estão carregadas de valor moral. Como discutido por Comerford (1999), o termo *luta* pode aparecer em vários contextos enunciativos e pode apresentar diferentes sentidos, sendo uma forma de qualificar o enfrentamento das *dificuldades* do cotidiano (financeiras, com a terra, com as plantas, com os *bichos* e com a política) e, ao mesmo tempo, da parte daquele que *luta*, é uma forma de assumir o próprio valor. Estas *dificuldades* e a *luta* dos moradores acabam sendo reconhecidas pelos outros, que se solidarizam entre si no enfrentamento das mesmas.

Quando contavam sobre o *tempo de primeiro*, quando havia muita *fartura*, mas também muito *sofrimento*, os quilombolas reforçavam que era um *tempo* marcado pela solidariedade e reciprocidade entre os moradores. “Era o estilo do coletivo, só era de pessoas *fraca* e não tinha tanto atrito”, me contou Seu Santo. Essa reciprocidade, presente no *tempo das soltas*, se refere não apenas às relações entre as pessoas, mas também se estende aos *bichos*. Se não, os *bichos* são, ao menos em parte, importantes atores na solidariedade entre os quilombolas.

Atualmente, apesar dos fazendeiros “acusarem de não criar”, das mudanças em relação ao *sistema de criação* e das mudanças na *qualidade* dos próprios *bichos*, muitos animais ainda são criados na *beira do rio*, ainda que em menor número e diversidade. Sobre as *criações* atuais, disse Seu Saulo:

Porque hoje, o coitado do vazanteiro, se ele criar muito é uma cabecinha de gado, duas, tem muitos que é mais, mas outros, mal é uma, duas pra dar um leite a uma criança. Mas o que ele cria mais é galinha, um porco, um animal pra pegar uma carroça, pra arrear um animal pra ir na *rua* [cidade] montado quando ele não pode ir de bicicleta. Mas é só isso que o vazanteiro *mexe* mais, é só com essas coisas, coisa pouca (Seu Saulo, Croatá, 2018).

Como expressou seu Saulo, *criação na beira do rio* hoje é “coisa pouca”. Galinhas, seja em maior ou menor quantidade, são criadas por todos os moradores. Por isso mesmo, em cada *terreno* é possível encontrar um galinheiro. A maioria também possui um ou mais porcos. No caso daqueles que só possuem um, é comum ver o animal sendo criado preso na corda, para que não seja necessário a construção do chiqueiro. Cavalos também são *criações*, porém, sua presença é bastante limitada na *beira do rio*, estando mais presentes entre aquelas famílias que criam uma quantidade maior de gado e que, por isso, precisam de “um animal para andar” e atravessar o *mato* para buscar o rebanho em algum lugar mais distante. Estes, quando existentes, ficam presos em cordas amarradas em algum *pau* ou soltos em locais próximos onde exista disponibilidade de *mato* para se alimentarem. Muito pode ser dito sobre a presença do gado, mas deixemos esta discussão para mais adiante. Por hora, resta dizer que, apesar de sua importância para a *estórica* da *beira do rio*, são poucos os moradores que os criam.



Figura 38 - Porco criado na corda
Fotografia: Izadora Acypreste, 2017

A despeito das mudanças que vêm acontecendo na *beira do rio* desde o fim das *soltas*, a *luta* e a reciprocidade em torno das *criações* ainda são bastante presentes no cotidiano das pessoas. Ao discutir as *lutas* dos quilombolas do Norte de Minas Gerais, Mourthé (2021) descreve que as andanças das pessoas pelo “mundo dos movimentos” fazem circular uma rede de *ajudas* e trocas que envolve moradores colaborando uns com os outros enquanto alguém está viajando. Segundo o autor, “através de relações de *ajudas* mútuas, parentes, vizinhos e amigos costumam auxiliar uns aos outros nas etapas de preparo da terra, plantio, na *limpa*, colheita, nos cuidados com as plantações e no *manejo* das *criações*” (MOURTHÉ, 2021, p. 193, grifos do autor). Assim, para que um possa viajar, é necessário poder contar com a colaboração de algum familiar, amigo ou vizinho. Enedina, por exemplo, quando teve que ir para Goiás com o *movimento*, sem ter quem a *ajudasse* com as *criações*, deixou uma “porca parida com seis leitaõzinhos”. Quando retornou, “só tinha um porco vivo, cinco tinham morrido”. Isto porque, como ela explica, “os animais não são iguais a gente”, pois precisam da atenção constante de seus donos. Na mesma narrativa, ela reforçou que, apesar de ter perdido seus porcos, a *luta* com o *movimento* é para garantir a possibilidade de continuar *lutando* com os *bichos*.

Ainda que os donos das roças, *terrenos* e *criações* estejam presentes, estas *ajudas* com os *bichos* também são importantes no cotidiano dos moradores. No diálogo abaixo, de uma cena presenciada durante a pesquisa, podemos ver como estas *ajudas* ocorrem cotidianamente.

- Bom dia mais uma vez, como é que você está? Atravessou lá do outro lado? Seu cavalo ontem estava atravessado em cima do arame.

- Ô meu Deus!

- Eu tentei ligar pra você, mas eu tirei. Eu só estou te avisando pra você ir olhar. Você passou pra lá, achei que ia demorar um pouquinho, queria que olhasse. Ali no *pau jaú*, eu tive que ir lá soltar o arame. Vai ver! O lugar que ele estava em cima, já escurecendo, fui mais o menino, soltamos o arame e tiramos ele. Ele estava com a cara virada pra cima. Aí eu fiz isso lá, quero que você olhe. Eu fui lá, olhei ele, estava de barriga cheia. Ele estava apegado assim com o arame. Quero que você veja.

- Brigadão! Muito obrigado! Tenho que pegar meu cavalo e trazer pra cá.

No diálogo acima, um quilombola dizia a um *criadô* que seu cavalo havia sido desenroscado do arame da cerca. O *criadô*, descobrindo a situação, agradece ao quilombola pela *ajuda* com o animal. Como já mencionei, existem diferenças de *mentalidade* entre um grupo e o outro, o que tem se desdobrado em conflitos. Contudo, ainda que estas diferenças

existam, a *ajuda* do quilombola ao animal e, indiretamente, ao *criadô*, expressa a moralidade presente na relação com os *bichos*. Quando presenciei o diálogo, acompanhada do quilombola, não sabia que a outra pessoa com quem ele conversava era do grupo dos *criadô*, algo que só vim a descobrir depois que este último seguiu seu caminho de bicicleta pela estrada. Além disso, meu interlocutor enfatizou que o dono do cavalo não era “muito chegado” com ele. Ainda assim, se viu na obrigação de dar a sua *ajuda* ao animal. Acompanhar este caso me fez crer que as *criações* podem tanto acentuar conflitos já existentes ou fazer surgir novos (como no caso da morte do cachorro, que foi levada ao *fórum*), quanto apaziguar relações tensas. Neste último caso, a moralidade em torno da vida dos animais pode gerar, intencionalmente ou não, trocas recíprocas nas relações.

Fora as *criações*, existe toda sorte de *bichos do mato*, sendo os mais comuns e frequentemente referenciados os veados, raposas, onças, macacos, capivaras, tatus, coelhos, jacarés, quatis, tamanduás, gatos-do-mato e tiús. Embora estejam pelo *mato* e, no passado, fossem até caçados, os encontros com estes animais atualmente são cada vez menos frequentes, principalmente com os grandes mamíferos. *De primeiro* era comum os moradores observarem rastros de onça pelos lugares onde caminhavam, outras vezes até as encontravam sentadas ou eram perseguidos por elas nas estradas. Raposas e veados também eram vistos caminhando ou correndo em algum lugar ou outro. Outros *bichos*, como capivaras, tatus e tamanduás, mesmo que de maneira não recorrente, ainda podem ser encontrados nas *matas*. Alguns destes gostam de se aproximar dos *terrenos* para se alimentarem das *criações* e cultivos dos quilombolas, como o guaxo (guaxinim ou cachorro-do-mato) que come as melancias e abóboras cultivadas nas *vazantes*. Ao fazê-lo, furam todos os *mantimentos*, deixando “só as cumbugas”. O guaxo, segundo Dona Nilza, “é um *bicho* que o pezinho dele é igual pezinho de gente” e “a mãozinha dele é igual a mãozinha de um menino pequeno”. Na ocasião, ela me contava que havia visto o *rastro* dele na casa de outra moradora. Talvez, devido à presença deste animal nas roças estar associada à prática de comer indevidamente as melancias e abóboras plantadas pelos quilombolas, uma das famílias da *beira do rio* recebeu este apelido de família: *os Guaxo*. Outro animal, neste caso um réptil, que também aparece nos *terrenos* dos moradores e gosta de comer os ovos de galinha, são os tiús.

Pouco pude ouvir sobre a caça dos *bichos do mato* na *beira do rio*, mas aqueles com os quais conversei sobre o assunto diziam que *de primeiro* tinha muita caça. Se antes ela existia, hoje é cada vez menos comum, pois estes animais que costumavam ser caçados estão

cada vez mais escassos. Segundo Dona Nilza, “depois que o *povo* botou fogo nas matas, que virou essa derrubada”, os *bichos* deixaram de aparecer. Ela disse ainda que “esse negócio de onça e veado, hoje é difícil ver”, pois “esses *bichos* gostam é de *mata fechada*”. O mesmo comentava Dona Olívia, quando perguntava para seu filho se depois que pegou fogo na *beira do rio* ele tinha visto novamente a cervas que andava por lá com seu filhote. Apesar da ocorrência do fogo, Rubão afirmou que os *bichos* ainda estavam por lá. Depois da resposta do seu filho, ela disse lamentando que os animais, cuja presença não tem sido muito comum, se forem vistos por mais alguém poderão ser caçados em breve para serem comidos. Na *beira do rio*, os veados são caçados pela forma que eles denominam enquanto “caça de espera”. Como estes animais são atraídos pelo fruto do *tamboril*, os caçadores passam a noite em cima do próprio *pé* ou de alguma outra árvore nas proximidades, aguardando a aproximação do *bicho*.⁹¹

Pássaros e peixes, como eu já mencionei, por não se movimentarem por terra podem ser descritos de maneira separada dos demais *bichos*. Claro que, como sabemos, os pássaros podem caminhar sobre a terra, mas consideremos aqui sua principal forma de movimento, o voo. Apesar das enormes diferenças entre os dois, pássaros e peixes, existe algo em comum entre as duas categorias, que é o fato de ambos ensinarem nos quilombolas certas capacidades de interpretação de seus comportamentos e anúncios. Mesmo que os peixes normalmente não possam ser vistos, uma vez que estão em baixo da água, os pescadores costumam saber detalhadamente os lugares onde podem encontrar cada uma das espécies existentes no São Francisco. Cada tipo de peixe gosta de habitar lugares específicos do rio e, por isso, os quilombolas sabem exatamente onde colocam suas redes e outros utensílios de pesca para capturá-los. Os pássaros, mesmo quando não estão sendo vistos voando ou pousados em algum tronco de árvore, emitem seus cantos que são ouvidos a todo momento pelos moradores. Alguns destes cantos possuem outros significados e importâncias além de sua beleza característica.

⁹¹ Não pretendo me debruçar sobre esta discussão pois, como já mencionei, a caça não tem sido uma atividade frequente na *beira do rio*. Contudo, é importante um comentário, mesmo que breve, sobre ela, principalmente devido a sua ilegalidade. Como sabemos, a caça de veados, e de tantos outros animais, é uma atividade ilegal que ainda acontece não apenas na *beira do rio*, mas em diversas regiões do país (como apontam ANTUNES et al., 2016 e GALETTI et al., 2016). Ao mencionar a caça e o lamento de Dona Olívia sobre a possível captura do animal, não é meu intuito fazer nenhum julgamento moral daqueles que realizam esta prática. Com discutiui Vander Velden (2018), atividades como a caça e o tráfico de animais, muitos deles em extinção, podem envolver engajamentos multiespecíficos variados e, por isso, é preciso compreender que as noções de ilegalidade em torno do tráfico e da caça geralmente não têm levado em consideração, de forma atenta, a “cultura” destas práticas. Isto é, as motivações que levam as pessoas a matarem ou capturarem determinados animais.

Sobre os peixes, é importante dizer que os que costumam dar notícias sobre seus comportamentos são os pescadores mais experientes, que têm a pesca como principal atividade produtiva. Conforme Thé (2003), as espécies mais comuns do rio São Francisco são tucunaré, dourado, curimatá (ou curimba), surubim, mandim, piau, piranha, corvina, matrinchã, traíra e bagre. A autora, em um estudo em etnobiologia, apresenta o conhecimento dos pescadores artesanais do São Francisco sobre o comportamento dos peixes, entre eles o período de desova de cada espécie, o local de desova, o “cuidado parental”, a migração, o dimorfismo sexual e os hábitos alimentares. Além disso, Thé (2003) também discute quais tipos de apetrechos de pesca costumam ser utilizados pelos pescadores em cada período do ano.

Conhecer o comportamento dos peixes, entre outras coisas, é fundamental para garantir uma boa pescaria. Em muitos momentos, desde minhas primeiras experiências de campo nas margens do São Francisco, eram frequentes as reclamações dos pescadores sobre a diminuição do estoque de peixes no rio. Apesar disso, outros pescadores afirmam que “a *fatura da beira do rio* é pescar” e que “qualquer menininho consegue dinheiro pescando”. Seu Santo, por exemplo, disse que com as “mãos que Deus lhe deu” já pegou surubim de setenta e cinco quilos. Dona Maria também dizia que, do pirá, seu marido já havia pegado alguns do tamanho de um porco gordo. Peba, por outro lado, explicou que o *povo* diz que no rio não tem mais peixes porque não sabem que a *moradeira* deles é no fundo do rio. Neste caso, os peixes só saem do fundo para se alimentarem, mas depois retornam para o fundo. Quando o rio enche, “eles começam a *andar*, vão desovar” e, com isso, qualquer pescador que for pescar consegue pegar um peixe. Além do mais, ressaltou Peba, “a gente acha que peixe é *besta*, mas os peixes são inteligentes”. A fazer tal afirmação, explicou o seguinte:

Olha, tem um peixe aqui chamado caranha, ele é assim ... eles aqui quase não pescam dessa pescaria que eu pesco, não. Lá eu pesco só com uns pedaços de rede daqui até essa parede aí, só que a malha é grande, é só malha 20, esses *trem*. Só que quando chega à tarde, aí eu vou lá e ... nos primeiros dias que eu vou, eu vou e armo 20 pedaços, quando chega no outro dia, eu vou lá e pego 8 caranhas, por exemplo. Só que quando é no outro dia, eu deixo os pedaços de rede do mesmo jeito, quando é no outro dia eu vou lá e pego duas caranhas. E as vezes quando é outro dia eu não pego nenhuma. Aí pode tirar a rede, pode deixar uma semana [sem rede]. O que acontece é que uma [caranha] vai contando para a outra (Peba, Sangradouro Grande, 2016).

Estes conhecimentos sobre os comportamentos e a agência dos peixes, também foi algo observado e discutido por Sautchuk (2011) em relação à pesca do pirarucu na região do

estuário do Amazonas. Em sua pesquisa, o autor argumenta que o trabalho da pesca se desenrola em associação com diversos aspectos, entre eles o comportamento do peixe. Além disso, existem horários preferenciais para “topar o pirarucu”. Na pesquisa de Thé (2003), a autora apresenta uma série de narrativas dos pescadores artesanais do São Francisco sobre o comportamento dos peixes. Entre os depoimentos citados pela autora, descrevo um deles abaixo:

O peixe é igual nós. A gente amanhece o dia, vai para o serviço, mas, ao meio dia, vem para casa almoçar. Acabou de almoçar, fez ali o que tinha que fazer, torna a voltar. À noite, procura sua casa. Do mesmo jeitinho é o peixe; a morada dele é na pausada. Igualzinho a nós o peixe também viaja; ele amanhece o dia, arriba no mundo caçando isca; quando enche a barriga volta para cama, toma um fôlego e torna a sair. Quando é noite ele vem dormir. Os pescadores limpam o rio todo, arrancaram os paus; aí o peixe chega e não acha lugar para apoiar, para descansar (THÉ, 2003, p. 27).

Outro lugar onde os peixes gostam de ficar é em baixo dos *paus* que caem do *barranco* no rio. Sabendo disso, Peba disse que gosta de armar sua rede “por trás do *pau*”, amarrando uma ponta da rede na *beira* e a outra presa em uma pedra no meio do rio. Considerando os casos contados por Peba e pelos interlocutores de Thé (2003), podemos ver que estar atento ao movimento, ao estacionamento e à comunicação dos peixes é muito importante, algo que os pescadores precisam saber com excelência para garantirem uma pesca bem sucedida.

Dito isso, e retomando as observações sobre os pássaros, como discutiram Araújo et al. (2019, p. 86), “as áreas ao longo da bacia do rio São Francisco são consideradas áreas de endemismo de aves pela BirdLife International”, que é uma parceria global de ONGs conservacionistas que têm como foco a vida das aves. A diversidade de pássaros na *beira do rio* é observada pelos quilombolas, que os reconhecem por suas características físicas e cantos específicos. Semelhante ao que discutiram Pissolato e Mendes Júnior (2016) para o contexto Guarani, pode se dizer que os pássaros são partes constitutivas da “paisagem sonora” da *beira do rio*. Conversando com Dona Osvaldina, ela dizia que desde o ano passado [2017] estava *assuntando* um “passarinho miudinho” que ela ouvira cantar de manhã, cujo som é um *tí-ti tí-ti*. Na mesma manhã dizia ter ouvido um canto de sabiá e de uma seriema. Certa vez, ao notar a presença de um cardeal no quintal de Dona Maria, ela foi logo dizendo que o passarinho de “cabecinha vermelha” e seus filhotes sempre vinham ao seu *terreno* para se alimentarem de algo que ela, propositalmente, deixava em algum lugar.

Por meio das visitas, Dona Maria havia observado que os filhotes do passarinho, que ainda não tinham a cabeça vermelha, estavam começando a “pegar a cor”. Além disso, contou que vez ou outra coloca seu loro para ficar com eles. Pela apreciação que têm por estes *bichinhos* que voam, na maioria das vezes eles são referenciados no diminutivo. Mesmo quando não os notava, os quilombolas me chamavam a atenção para algum passarinho que pousava por perto. Assim, os pássaros, em geral, são presenças ou visitas muito apreciadas pelos moradores por suas belezas, delicadezas e cantos.

As noções, como já mencionado, de *bichos inocentes e irracionais*, aos passarinhos parecem valer fortemente. Diferente de como acontece com os outros *bichos* que, quando atacam as *criações* e roças, recebem as repreensões dos quilombolas, com os passarinhos as pessoas são mais complacentes, ainda que estes possam causar alguns estragos nas roças. Alguns deles apenas pousam para comer as sementes recém plantadas nas roças ou comem as frutas dos *pés* cultivados nos *terrenos*. Outros, contudo, são quase como pragas, mesmo que não sejam definidos assim por meus interlocutores. Entre estes, os periquitos e jandaias são os mais comuns. Como estes voadores “rendem demais”, pois “todo ano chocam”, quando invadem as roças de milho, deixam para trás só os “pacotes de palha”. Quando o dono da roça aparece na plantação, “chega a voar aquele tanto de periquito”, me disse Dona Nilza. Alguns pombos também ousam pousar nas roças para comerem as folhas das plantações.

Fora a apreciação – ou não tanto – pelos pássaros, o que mais chama atenção é o fato deles serem, como discutiu Cebolla Badie (2000), seres “messageiros”. A primeira vez que ouvi sobre estes anúncios foi quando, ainda durante a realização da pesquisa de mestrado, conversando com Maria, de Sangradouro Grande, ela ouviu o canto de um acauã. Em uma afirmação que quase passou despercebida por mim naquele momento, ela disse que o pássaro estava anunciando a morte de alguém. Alguns dias depois passei a considerar mais seriamente a relação entre os pássaros e suas previsões, pois, por infortúnio, um sobrinho da minha interlocutora, que é também filho de Dona Olívia, veio a falecer em São Paulo, cidade onde morava. A notícia deixou toda a família estarecida e eu, por minha vez, não conseguia esquecer o aviso do pássaro. Anos depois, agora na pesquisa de doutorado, pude ouvir novamente sobre os anúncios dos pássaros, mas desta vez, eles anunciavam sobre a chegada das chuvas. Sobre esse assunto, me deterei a ele com mais profundidade no próximo capítulo da tese.

Tendo apresentado brevemente os principais animais com os quais os quilombolas se relacionam na *beira do rio*, gostaria de acrescentar uma descrição sobre outros *bichos* que, independentemente de sua forma ou alcance de movimento, me chamaram a atenção por produzirem nos quilombolas um conjunto de sentimentos e sensações que vão desde o medo até o nojo. Entre este conjunto de *bichos* peçonhentos, perigosos ou que, por mais inofensivos que sejam, simplesmente causam medo nos moradores, estão as cobras, o *caranguejo*, o gafanhoto, os carrapatos, pulgas, *pichilingas*, moscas varejeiras e uma diversidade de “mosquitos”. Por menores e mais insignificantes que pareçam, como argumentou Vander Velden (2016), é preciso dar a devida atenção a estes seres, ainda que a antropologia tenha tido mais interesse pelos grandes predadores, isto é, por aqueles que “exercem forte atração ao pensamento social e aos modos de ser ocidentais modernos” (VANDER VELDEN, 2016, p. 409). No limite, ainda argumenta o autor, é preciso olhar para além daqueles que podem comer os humanos ou que podem ser comidos pelos humanos.

Apesar das boas relações com os outros *bichos* descritos até o momento, estes “unloved others” (ROSE e VAN DOOREN, 2011) também são personagens importantes nas vidas e histórias dos quilombolas ribeirinhos. No início da tese tivemos a oportunidade de nos encontrarmos com o primeiro deles, o “mosquito” transmissor da malária, que vem, por isso mesmo, construindo *estórica* junto aos quilombolas. Mas, durante a pesquisa, o que primeiro despertou minha curiosidade sobre estes seres era o medo que eles causavam nas pessoas. Até então, eu supunha que as cobras seriam as maiores causadora destes medos, devido à sua *ofensa* poderosa. No entanto, várias vezes ouvi os quilombolas dizerem que seus maiores receios eram, na verdade, em relação a outros *bichos*. Lembro quando Rubão disse que morria de medo de aranha caranguejeira, sendo que, alguns dias antes, voltando da roça havia me mostrado sua perneira cheia de furos, sugerindo picadas de cobras. De outra vez, Totinha me disse que tinha “mais medo de um cachorro valente, uma vaca parida, se possível até de uma barata e aquele gafanhoto”, mas que cobra, ele não gostaria de pisar nela, mas se apenas a visse em algum lugar não ficaria com medo.

Embora, como discute Vander Velden (2016), alguns destes seres, como alguns insetos, também sejam responsáveis pela morte de muitas pessoas, os medos dos quilombolas nem sempre estão associados aos perigos reais destes *bichos*. No caso das cobras, mesmo que elas apresentem um perigo real e os quilombolas, de fato, tenham medo e contem muitas histórias sobre elas, como disse Totinha, ela “só pega quando Deus quer,

quando Deus não quer ele te mostra antes, você pula e ela fica lá”. Em seguida, contou seu caso dizendo:

Cascavel já chegou [perto] um tanto que eu ia *embaraçar* nele, eu passei a vista e ele já estava [preparando o bote], aí eu não sei como eu pisei que já pulava lá longe, ele entortou pro lado assim e saiu andando, chegou, achatou, lambendo a língua. Eu tirei um pulo que foi Deus mesmo pra me livrar desse momento. Depois eu fui fazer [repetir] esse pulo sozinho pra ver se eu fazia [conseguiu] e não fiz [consegui] (Totinha, Gameleira, 2018).

As cobras são presenças constantes na vida das pessoas, mas quando as primeiras chuvas de verão começam a cair e “o *mato* começa a reflorestar” é quando as peçonhentas “aparecem mais”. No período chuvoso, quando os sapos passam a frequentar constantemente os *terrenos* e o interior das casas dos moradores, acabam por atraí-las. Conversando sobre as cobras com a família de Enedina, ela disse que eles haviam recentemente tomado banho com uma e só descobriram quando a viram “saindo passando” pela cozinha. De outra vez, Karol, filha de Enedina, dormiu com uma embaixo de sua cama. Quando descobriram *a bicha*, deduziram que ela já estava ali por alguns dias. Apesar das estórias e da peçonha das cobras encontradas, a família não parecia tão preocupada com sua presença. Neste caso, explicaram que elas só apresentam perigo se “*mexer* com ela”, pois “se não *mexer*, elas ficam lá e depois vão embora”. Em todo caso, existem soluções para lidar com elas, entre estes o benzimento. Segundo Bibi, seu *sistema* é pegar o *porrete* para benzê-la. *Brincadeira* à parte do adolescente, como discutiu Pereira (2017), os benzedores também são chamados para realizarem rezas de cura para os *ofendidos* ou para afastarem cobras dos pastos.

Apesar de não serem causadoras dos maiores medos nos quilombolas, eles reconhecem os perigos que elas representam, pois “quando ela não mata a pessoa, ela deixa *sintoma*”. Por serem presenças incômodas, mas constantes, meus interlocutores também produzem elaborações sobre seu comportamento. Na *beira do rio*, as cobras mais mencionadas são a cascavel e a quatro presas. Sobre estas duas, os moradores contam uma piada (que também aparece, com algumas diferenças, em PEREIRA, 2017).

João: Diz que a cascavel combinou mais a quatro presa: “*comadre*, quando a senhora dá um bote e acerta” ... a outra falou: “é *comadre*, eu tiro o corpo fora pra não cair em riba de mim”. A outra falou: “ô *comadre*, eu gosto de picar, mas não saio do lugar”.

Izadora: A quatro presas falando com a cascavel?

João: É. E a cascavel derruba na hora.

Izadora: Qual delas têm o veneno mais forte?

Totinha: A cascavel.

Izadora: A cascavel. Pica e já sai correndo?

Totinha: A cascavel não corre não, faz a rodinha e fica lá, se ele tiver *enfezado*, for passando aqui assim e der pra ele jogar, ele joga. Ele não joga errado não. A pessoa está ali perto, ele só joga pra pegar mesmo, não joga pra errar não.

Izadora: Joga certo.

(João e Totinha, Gameleira, 2018)

Como aparece em meu diálogo com João e Totinha, além da característica dos botes das duas cobras, o temperamento delas também aparece. A cobra, ao que parece, *ofende* principalmente quando está *enfezada*. Este temperamento das cobras também foi mencionado por Totinha, quando me contava sobre a picada que levou. Na ocasião ele dizia que, quando foi *pegado*, pensou se tratar de uma picada de formiga *boca d'água* e disse: “ô, formiga *danada*”. Mas quando olhou: “era ela [cobra] saindo de fininho, mordendo a língua e olhando pra mim”. Depois de picado, embora tenha dado umas pancadas na *bicha*, foi embora sem matá-la, explicando que “se matar, o veneno ataca mais”.

Esta “malícia” identificada nas cobras – principalmente na cascavel –, que saem olhando para sua vítima depois de desferirem o seu golpe, ou que, mesmo depois de mortas, de alguma maneira, podem invocar a alteração do seu veneno no corpo do *ofendido*, também foi discutida por Pereira (2017). Conforme o autor, os habitantes de Urucuia também identificam o comportamento “vingativo” da cascavel, que pode vir a deixar de se alimentar para, no seu momento de vingança, estarem “só [puro] o veneno”. A raiva que a cascavel sente, segundo os quilombolas, pode ocasionar na morte da própria cobra. Nesse sentido, João me dizia que matou uma cascavel “fazendo *raiva* nela”. Ao ver uma, de longe foi “jogando pedaço de *pau* nela”. Com isso, a *bicha* foi *enraivando* e morreu de sua própria *raiva*, mesmo sem ferimentos graves.

Talvez por saberem bem sobre o seu temperamento, os quilombolas, mesmo conhecendo seu perigo, conseguem lidar com a presença maliciosa das cobras. Já outros *bichos*, por menores que sejam, são presenças bastante incômodas. Dos mosquitos, Totinha disse ter o maior medo, principalmente das “muriçoconas avermelhadas” e dos transmissores da dengue. Para ir na *mata*, disse vestir blusa, calça comprida e sapato, tudo isso porque lá o “braço chega escurece de muriçoca”. Se bater a mão no braço, contou ele, “lava tudo de sangue”. Na pescaria disse fazer do mesmo jeito. Mas, mais incômoda ainda é a mosca varejeira, causadora do berne.⁹² Trabalhando perto de Curvelo, Totinha também disse que

⁹² Embora as larvas dos dípteros sinantrópicos, as moscas varejeiras, sejam as causadoras do berne, seus ovos

“pegou dois nas costas”. Na sua opinião, “se acreditasse em feitiço, dizia que foi feitiço”. Um dos bernes ele próprio tirou, os outros “ficaram uma pedra, aquela pelotona, levantavam, enchiam e chegavam a dar fadiga”. Na época, ensinaram a ele que se pegasse uma vela e pingasse a cera de vela quente sobre o *bicho*, eles saíam. O problema foi que, quando tentou o procedimento, o *bicho* morreu dentro de sua carne e “virou aquele laranjão”. Depois disso, o quilombola não teve alternativa a não ser ir ao médico.

Além destes insetos, os moradores e suas *criações* também precisam *conviver* frequentemente com os carrapatos, pulgas e *pichilingas*. Como chamou a atenção Vander Velden (2016), ao discutir os mosquitos transmissores da malária entre os Karitiana, é preciso pensar não apenas nestes seres indesejados, mas também nas “regras de convivência entre anfitriões e hóspedes”. Outro ponto discutido pelo autor é a importância de olhar para os encontros inter e intraespecíficos que estas incômodas companhias fazem acontecer. Assim, na *beira do rio*, não é possível pensar alguns destes seres e as doenças que eles causam sem considerar o conjunto de saberes quilombolas sobre a utilização dos *remédios do mato*, seja para o controle das doenças, seja para o alívio dos seus sintomas. Existem muitas raízes, cascas e folhas de plantas que são úteis no combate dos problemas causados pelas presenças indesejáveis dos carrapatos, pulgas e *pichilingas*. Também já mencionei as plantas utilizadas pelos quilombolas no tratamento dos sintomas da malária. Atualmente os moradores também têm utilizado folhas de eucalipto, ou mesmo os *pés* de eucalipto que, com seu cheiro forte, afastam os pernilongos. Os ventos noturnos, quando chacoalham as folhas, liberam o cheiro da planta que, naturalmente, afasta os insetos. Inclusive, ao invés de baterem “veneno”, amassam as folhas da planta e misturam com água para utilizarem nas plantas contra as pragas. O mesmo procedimento pode ser realizado com *capim-santo*. A utilização do eucalipto é particularmente interessante porque mostra as alianças interespecíficas de que fala Vander Velden (2016), pois, embora os eucaliptos sejam exóticos invasores – ou até mesmo inimigos, quando se trata de monoculturas desta espécie estrangeira –, neste contexto os quilombolas estabeleceram uma relação de aliança com eles.

O que aparece de novo aqui, na verdade, é que, para algumas doenças e problemas de saúde, os próprios animais ou partes de seus corpos também podem ser utilizados. A banha de cascavel, por exemplo, “serve pra um bocado de coisa”. Para uma criança ou “pessoa velha, que sente problema de bronquite, dá pra eles escondido, coloca três pinguinho

podem ser transmitidos para a pele dos humanos por meio de outros insetos, principalmente os hematófagos, como as muriçocas.

no café ou no leite, mexe, e dá àquela pessoa”. Para o *remédio* funcionar, a pessoa que o ingere nunca poderá sabê-lo. Como me explicaram, é uma *simpatia*. As *simpatias* que são realizadas com os *bichos* considerados por eles como nojentos, como lagartixas, *baratas d’água*, ovos de *aruá* (caramujo), entre outros, exigem, por um lado, a necessidade daquele que prepara o *remédio* de lidar com o próprio nojo e, por outro, o total desconhecimento do doente sobre a utilização do *remédio* que, na maioria das vezes, é feito por meio da ingestão junto com algum outro alimento.⁹³

Tendo apresentado de uma maneira geral a *convivência* com os *bichos* na *beira do rio*, será necessário ainda uma discussão sobre aquele que talvez não seja o mais importante, mas que tem um papel fundamental na vida dos meus interlocutores: o gado bovino. Além deste ruminante, também é importante mencionar a presença de um outro ser que, ainda que os quilombolas ribeirinhos não o considerem como um tipo de animal ou peixe, vive nas águas do São Francisco, povoa diversas estórias contadas pelos moradores da sua *beira* e é conhecido como *compadre d’água*, *caboclo* ou *caboclinho*.

6.2. “O negócio de gado é carinho”

Desde o século XVII, encontram-se referências sobre a pecuária praticada às margens do São Francisco. (...) Essa vocação tão precoce da região se perpetuou até os nossos dias atuais. Nos anos 50, a paisagem humana caracterizava-se pela existência dos currais toscamente construídos, não muito distantes da ribeira: escolhia-se, de preferência, os terrenos mais elevados a salvo das enchentes. Na falta de fontes nas proximidades dos pastos, o “gado curraleiro” ou “pé duro”, como se dizia na época, vinha beber no rio. Em cima do barranco, podia-se avistar o vaqueiro todo encourado, bem protegido contra a áspera vegetação das caatingas e dos carrascais. É possível que esta breve descrição da pecuária sirva também para os tempos pioneiros: dos tempos coloniais até os anos 50, as mudanças não devem ter sido muito substanciais. (NEVES, 1991, p. 34)

Na passagem acima, Neves (1991) faz uma observação sobre o que ele diz ser a “vocação singular do homem sanfranciscano: a pecuária”. O trecho citado apresenta um

⁹³ Conforme Teixeira (2016), a utilização medicinal dos animais, seja como “terapeutas”, seja pelo aproveitamento de partes de seus corpos, secreções, excrementos ou materiais produzidos por eles, é identificada como zooterapia. Sobre o aruá, por exemplo, Neto (2006) afirma que ele é amplamente utilizado no Nordeste para o tratamento de várias doenças, entre elas as respiratórias, como a asma.

conjunto de informações sobre as singularidades da vida no vale do Rio São Francisco, sendo elas, além criação do gado, uma certa noção de paisagem com a presença dos currais, do *barranco*, das *enchentes* do rio, dos pastos, do vaqueiro e da vegetação característica da caatinga. A partir desse trecho escrito por Neves (1991), dou início a apresentação desta seção, que pretende discutir a relação dos quilombolas com mais um importante *vivente*, o gado. Como vemos no trecho narrado pelo autor, a presença do animal nas caatingas e cerrados do país é indissociável da imagem que a maioria de nós compartilhamos sobre estas regiões. Embora se trate de uma espécie introduzida pelos colonizadores europeus, sua chegada “precoce” nas caatingas, serras e campos *gerais* marcou significativamente a característica da própria paisagem e também as relações políticas e econômicas destas regiões (como apresentaram PIERSON, 1972a; QUEIROZ, 1977; RIBEIRO, 2005; RIBEIRO, 2013). Na verdade, mais certo seria dizer que o gado foi um dos percussores da constituição de uma sociedade não indígena nos cerrados e caatingas. Isto porque, olhando para o percurso histórico destas regiões a partir do gado, compreendemos as “cadeias de domesticação” (TSING, 2012) que constituíram a própria região. Para apresentar tal cadeia de domesticação, ainda que seja necessário um sobrevoo nas narrativas historiográficas que tratam do gado na região, me interessa aqui tomar a perspectiva dos quilombolas sobre a presença deste animal em suas vidas e na dos outros *viventes* da *beira do rio*.

A existência de extensas áreas naturais de plantas forrageiras foram o atrativo para a chegada do gado no cerrado. Em suas viagens pelo Brasil, em passagem pela Serra da Canastra, Saint-Hilaire (1937, p. 115) diz ter se encontrado com o “capim flecha” (capim-flecha ou capim-amargoso), gramínea de coloração prateada e com altura de até um metro que, como afirmou o viajante, caracterizava as melhores pastagens para o gado naquele período. Dentre os quatro fatores que Capistrano de Abreu (1930) disse terem sido os principais para a difusão do gado na bacia do São Francisco, estas pastagens naturais foram uma delas. Além desse, conforme organiza Pierson (1972a, p. 268), os outros fatores foram: o fato da criação do gado requerer “menos trabalho do que a produção da maioria dos outros produtos”, além de não exigir “traquejamento especial algum”; e, considerando a distância dos campos cerrados até o litoral (destino do animal para venda ou abate), o gado era um produto que se locomovia por si, “não necessitando de outro transporte se não seus próprios pés”. A presença do sal nas “baixadas salobras” do vale do São Francisco também favorecia a criação do animal. Sobre este assunto, Neves (1991, p. 66) descreveu que “a produção do sal era beneficiada pelas grandes cheias do São Francisco”, pois “o transbordamento do rio

ocasionava o aumento do volume das águas nas lagoas” e, “quando estas baixavam, apresentavam-se as condições propícias para a extração do produto”. Assim, como podemos ver, as características da paisagem e as do próprio animal formaram uma composição que, mesmo após as mudanças profundas que ocorreram ao longo dos séculos, ainda perduram.

Viajantes, memorialistas e pesquisadores descreveram o quanto o povoamento nos interiores do país foi motivado pela criação do gado, uma vez que as pessoas seguiram as patas do boi. Claro, é importante dizer que esta não foi a única motivação para a ocupação não indígena no vale do São Francisco, pois muitas das brenhas do cerrado e da caatinga também foram os locais escolhidos pelos negros fugidos para a instalação dos quilombos e mocambos. Como argumentou Gomes (2015, p. 16), “a natureza (fauna e flora) era aliada dos quilombolas, pois áreas de planaltos, montanhas, pântanos, manguezais, planícies, cavernas, morros, serras, florestas, rios, etc. eram transformadas em refúgio”. De maneira similar ao que apresenta o autor, já vimos que outro pequeno ser voador e transmissor da malária também foi um importante aliado dos quilombolas para se manterem nas margens do rio. No entanto, o que nos interessa aqui é seguir as *trilhas* do gado para compreender o contexto local atual, principalmente o que os quilombolas dizem sobre o assunto.

Desde que os primeiros bovinos foram trazidos para o Brasil, o animal começou a se espalhar, primeiramente pelo Recôncavo Baiano e, depois, pelo atual estado de Sergipe, em seguida Pernambuco e ao longo da calha do rio São Francisco.⁹⁴ Na medida em que, guiados por boiadeiros e vaqueiros, o gado subia o rio em busca de pastagens nativas, água e sal, novos currais, sedes de fazendas e pousos obrigatórios para aqueles que viajavam eram estabelecidos ao longo do caminho. Com isso, o gado foi abrindo passagem e as estradas pelas quais passavam “tornaram-se vias de transporte e comunicação ao longo das quais outros povoados com frequência apareciam” (PIERSON, 1972a, p. 274). Um evento importante, mencionado tanto por Capistrano de Abreu (1930) quanto pelos quilombolas, foi quando o gado “aprendeu a nadar”. Assim, os animais, que ficavam ou na margem direita ou na margem esquerda, passaram a se deslocar livremente por ambos os lados do rio acompanhados dos vaqueiros ou, para ser mais exata, dos canoeiros. Como contaram Seu Zé Bete e Seu Vicente, “jogava aquele tanto de gado [no rio] e os canoeiros ali empareados com o gado”, “canoeiro de um lado e de outro, e o gado, ia só com a cabeça de fora”.

⁹⁴ Pierson (1972a) afirma que o primeiro gado, vindo das Ilhas de Cabo Verde, chegou à Salvador em 1550. Já Queiroz (1977) diz que foi no ano de 1535 que o gado passou a ser introduzido no Nordeste.

O estabelecimento das “fazendas de criar” em ambas margens do rio não exigia despesas tão grandes e, por essa razão, argumenta Queiroz (1977, p. 58), era “acessível à pessoas de posses medíocres”. Muitos dos rebanhos criados nos interiores do país eram de posse dos grandes proprietários de terra e senhores de engenho, que pagavam um quarto do aumento anual do rebanho para os vaqueiros, que eram os responsáveis pelo cuidado dos animais. Nesse sentido, como podemos observar na descrição abaixo, o gado era *zelado* de maneira inestimável pelos vaqueiros.

Os animais do vaqueiro eram criados juntamente com os do patrão; teoricamente era-lhe possível tornar-se criador, já que, depois de um certo tempo, possuía também um rebanho. Podia partir então em direção Oeste, para as terras desconhecidas, e se instalar por conta própria (QUEIROZ, 1977, p. 59).

O sistema de criação estabelecido, conforme Capistrano de Abreu (1930, p. 100), fazia com que “os mulatos, os mestiços e pretos forros” se entregassem “com gosto” à criação “na esperança de um dia virem a ser fazendeiros”. Além disso, segundo Ribeiro (2013) e Queiroz (1977), as “fazendas de criar”, ou currais, se bastavam em si mesmas, o que era, inclusive, algo celebrado pelos próprios criadores. Por sua característica singular, a palavra fazenda era utilizada somente para se referir aos currais, em contraposição ao engenho, que era o termo utilizado para identificar as propriedades açucareiras (QUEIROZ, 1977). Ribeiro (2013), por exemplo, explica que foi essa autonomia das fazendas que permitiu a expansão da pecuária, porque ela combinava a criação do gado com as atividades de lavoura e criação de outros animais. Como discutiu Vander Velden (2020, p. 68), a expansão do gado “se fazia sempre acompanhar de distintos animais” também exóticos à paisagem sul-americana, “como cavalos, cabras, cães e galinhas”. Estas outras atividades, de lavoura e criação, não eram realizadas pelos próprios criadores, o que trazia a necessidade de acolher outros “moradores”, em geral *agregados* e posseiros, que se espalhavam pela propriedade e eram responsáveis pela agricultura de abastecimento (QUEIROZ, 1997). Muitos dos quilombolas da *beira do rio*, ou seus antepassados, fizeram parte dos *agregados* das fazendas de gado. No entanto, diferente do que descreve Queiroz (1997), as terras em que os quilombolas viviam eram livres, e não propriedade dos fazendeiros. O que os quilombolas contam é sobre o processo de transformação das *terras livre* em propriedade, algo que foi favorecido, em grande medida, pelo trabalho dos *agregados*, pois envolveu o “amansamento” (RIBEIRO, 2013) da terra através da derrubada da *mata* para a abertura das

roças, como veremos adiante. Mas antes de avançarmos para este ponto, que Ribeiro (2013) argumenta ter sido uma das primeiras “inovações técnicas” na criação do gado, é importante mencionar o *sistema de primeiro* da criação do gado: a *solta*.

Nos tempos pioneiros das “fazendas de criar”, não era necessário quase que manejo algum com o gado, pois estes viviam *soltos* nos brejos e nas áreas dos *Geráis* que os criadores consideravam como “desertas”. A noção de “deserto” aqui faz referência à forma com que o pensamento colonial e imperial tratava as vastas regiões dos cerrados e caatingas naqueles tempos. Contudo, bem sabemos que eram áreas já ocupadas por povos indígenas que, antes ou durante a instalação das “fazendas de criar”, foram dizimados pelos bandeirantes paulistas no intuito de transformarem aquelas extensas áreas em sesmarias. Além da presença indígena, como já mencionado, os negros escravizados também fizeram destas áreas seus locais de refúgio. Como apontam Neves (1991) e Ribeiro (2006), ainda que a ocupação feita pelos colonizadores só tenha se tornado possível através da dizimação dos indígenas, a presença destes povos ainda era marcante nas proximidades dos currais, pois as referências aos roubos de animais por indígenas e quilombolas eram frequentes. Neves (1991), inclusive, argumenta que a presença da igreja através das missões foi uma importante aliada dos criadores de gado e da “empresa colonial” pois, do ponto de vista dos criadores, tornava os indígenas “mais dóceis”. A partir dessa ideia de docilidade, é possível imaginar o papel das missões em transformar “a nível ideológico” (NEVES, 1991), ou, eu diria, cosmológico, a relação indígena com o gado. Podemos ver estas diferentes incorporações do animal pelos povos indígenas em Vander Velden (2020a), quando o autor argumenta que a convivência com estes ruminantes ia além do “aproveitamento desses grandes herbívoros adventícios como caça ou animais de presa”, pois registros bibliográficos indicam que diversos povos indígenas também utilizavam partes “dos corpos destes animais na produção de certos artefatos de importância prática e ritual”. Não apenas isso, a criação bovina também foi adotada pelos indígenas e os rebanhos foram incorporados em “suas vidas produtivas, suas práticas sociais e culturais e mesmo às suas lógicas míticas” (VANDER VELDEN, 2020a, p. 71-72).

Como também afirma Ribeiro (2006), na introdução do seu livro *Sertão, lugar desertado: o cerrado na cultura de Minas Gerais*, “esvaziar é uma estratégia histórica para justificar a dominação”. Assim, “o que não é de ninguém pode ser meu”, pois “precisa e deve ser apropriado por alguém de mérito”. Para o autor, a noção de “deserto” também é utilizada para justificar “a imposição de ordem do colonizador sobre o mundo natural” que,

neste caso, são os biomas do cerrado e da caatinga, “ambientes desertados”, que “se transfiguram numa espécie de natureza menor, menos acolhedora, mais que um desafio, uma ameaça a ser vencida, transformada a imagem e semelhança do universo civilizado” (RIBEIRO, 2006, p. 13).

Estando livre nas áreas “desertas” do cerrado e da caatinga, o gado só era reunido durante o período das chuvas para, então, ser fechado nos currais ou levado para as feiras e matadouros das cidades. Fora isso, os vaqueiros se limitavam a irem de tempos em tempos aos pastos verificar a saúde dos animais e conferir a quantidade do rebanho (RIBEIRO, 2005). Esse *sistema* de criação de gado modelou, como argumentou Queiroz (1997), todo um “tipo de vida”, incluindo uma linguagem própria – ou, como observou Evans-Pritchard (2011) sobre os Nuer, um “idioma bovino” – que funcionou durante um longo período até que algumas mudanças ocorreram e foram transformando gradativamente o *sistema de criação* do gado. Ainda que muitas mudanças tenham ocorrido, as associações com o gado ainda aparecem na linguagem local. Este é o caso, por exemplo, dos quilombolas de Brejo dos Crioulos, que dizem estar “encurralados” ao explicarem sobre a condição que passaram a viver “após serem vitimados pelos processos de expropriação e restrição territorial” originados com a chegada das grandes fazendas (MOURTHÉ, 2021, p. 59). Além disso, ao circularmos pela região do Norte de Minas Gerais, vemos o quanto os nomes das cidades, distritos e povoados escancaram as relações históricas com o gado. Como observou Araújo (2009), esse modo de vida propiciou a emergência de uma centena de lugares nomeados como Gado Bravo, Gado Velhaco, Gado Velho, entre outros. A estes nomes, eu acrescentaria ainda os municípios de Salinas (nome do rio onde, no período colonial, foram encontradas ricas jazidas de sal-gema), Curral de Dentro e Manga (nome comumente atribuído às áreas de pasto para o gado). Na historiografia da região também encontramos menções aos nomes antigos dos municípios, entre eles: Santo Antônio da Manga (atual São Romão) e Brejo do Salgado (atual Januária, local onde havia uma intensa comercialização de sal).

Sobre as mudanças que ocorreram em relação à criação do gado, Ribeiro (2013) identifica o que ele chamou de “inovações técnicas”. A primeira delas se refere ao emprego de novas variedades de capins exóticos em substituição às forragens nativas. Entre estas novas espécies, se destacam o capim-gordura ou meloso, o capim-colonião, o capim-angola ou bengo (do gênero *Brachiaria*) e o capim-jaraguá. Segundo o autor, entre eles, o colonião “se tornou símbolo por excelência da boa pecuária” nos vales do Jequitinhonha e Mucuri. A propagação das suas sementes era feita “pela foíce”, mas também pelo vento e pelas patas

do próprio boi (RIBEIRO, 2013, p. 270). Além disso, o autor apresenta que esta espécie exigia um tipo de manejo que envolvia a queima e o descanso da terra para a rebrota do capim, um tipo de trabalho que, como pude ouvir em campo, envolveu muito trabalho dos quilombolas que estavam em situação de *agregados* ou *meeiros* dos fazendeiros. Apesar das transformações que as novas *qualidades* de capim trouxeram, Ribeiro (2013) argumenta que a maior e mais importante “inovação técnica” foi o “melhoramento genético dos rebanhos” com a substituição do gado *curraleiro*, ou *comum*, pelo zebu.

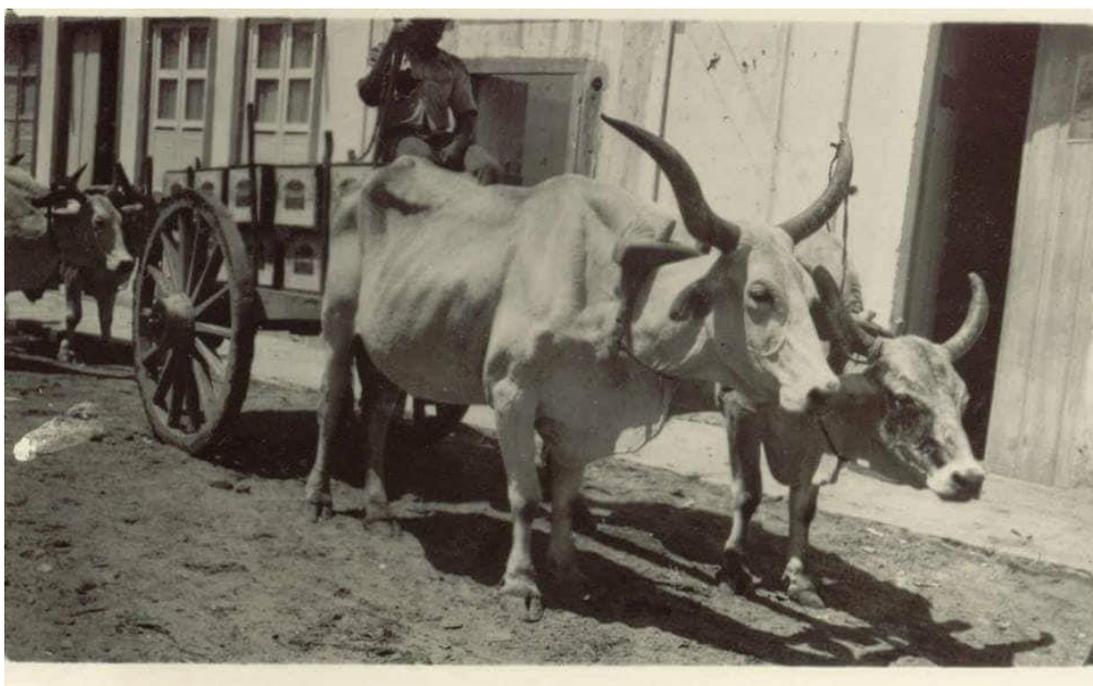


Figura 39 - Carro de boi na cidade de Januária
Fonte: Domínio Público, sem data, sem informação do autor.

O que estas “inovações técnicas” têm de comum é que todas elas, juntas, fizeram da criação bovina um negócio lucrativo e, assim, o preço do boi “só fez melhorar, o preço da terra nunca mais parou de subir, e a cada vez que um fazendeiro *forte* vendia uma boiada sabia que poderia comprar mais uma fazenda” (RIBEIRO, 2013, p. 287, grifos do autor).⁹⁵

⁹⁵ Esta observação de Ribeiro (2013) sobre o tempo antigo não parece ter mudado muito, mesmo com as “inovações técnicas” mais recentes. Podemos ver isso em uma entrevista concedida por um pecuarista em que ele faz a mesma observação realizada por Ribeiro (2013). Nas palavras do pecuarista: “Antigamente a pessoa tinha fazenda, mas não deixava o filho ficar na fazenda, tocar a fazenda, era tudo muito simples, não tinha muita técnica. Hoje é muita técnica. Se a pessoa não estiver bem a par da técnica, bem instruído, não consegue tocar. [...] Os jovens têm que ir para a fazenda, estudar, pegar bastante técnica e ficar adepto a elas. Não adianta ir e ficar contra a evolução. A evolução genética, alimentar é muito grande. Apenas o seguinte, tem um detalhe: naquela época a gente trabalhava o ano inteiro e comprava o vizinho. Hoje você trabalha o ano inteiro e conserva trator, a caminhonete, a cerca. Aquela época a terra era barata. Se você não tocar bem, o vizinho te

Como discutiu Queiroz (1977), o aumento do preço da terra trouxe um outro grande problema para os quilombolas, que se tratava do “habito de cercar propriedades”. A autora também argumenta que a mudança da criação extensiva para a intensiva exigiu mais capital financeiro, que os pequenos criadores não possuíam. Isso permitiu que os fazendeiros com mais disponibilidades financeiras, os *fortes*, comprassem as terras dos pequenos e médios proprietários. Nesse esquema, afirma Queiroz (1977, p. 64), “o gado-sujeito superou o gado-livre”. Completando sua reflexão, é possível dizer que não foi somente a *liberdade* do gado a ser perdida, mas também a das pessoas, da terra e das plantas. Sobre isso, os quilombolas ribeirinhos têm muito a dizer. Se vimos até agora as versões mais generalizantes sobre o avanço e as mudanças em relação à pecuária no vale do São Francisco, interessa a partir daqui compreender de que maneira os quilombolas ribeirinhos *conviveram* com elas e o que eles têm elaborado sobre a presença deste ruminante em suas vidas.

Através das conversas que tive com os moradores sobre suas relações com o gado, fossem elas nos tempos antigos ou no atual, pude perceber que as experiências dos quilombolas ribeirinhos com o animal são as mais diversas. De um modo geral, como bem expressou Seu Santo: “do meu entendimento, já existiu gado”. No passado, enquanto alguns tiveram membros de suas famílias trabalhando como vaqueiros, outros, estando como *agregados* das fazendas ou não, acompanharam os infelizes estragos e as mudanças que a presença cada vez mais intensiva do gado trouxeram. Em Gameleira, Seu Vicente se lembrava das boiadas, provavelmente vindas de Goiás ou de Urucuaia, que passavam na *estrada de chão* que corta a comunidade, atravessando sua roça e destruindo suas plantações. Fora estas eventuais situações, o gado vivia mesmo era *solto*. Assim como a terra, que era *solta*, o gado vivia igualmente *solto*. Sobre isso, Seu Zé Bete explicou que antes “era tudo campo aberto, não tinha divisão de *manga* de seu fulano, *manga* de seu sicrano, a divisão era só no *terreno*, as pessoas tinham as *áreas* de terra, mas não era cercado como está hoje, não tinha nada disso, era como se fosse um campo, um campo aberto”.

De primeiro, segundo Seu Vicente, “um bocado de gente criava gado, porque criava *solto*, né!?”. Sua afirmação, seguida pela explicação, vai ao encontro do que foi apresentado até o momento sobre a relação entre as *terras soltas* e as facilidades de se viver da *criação*, pois os vastos campos abertos permitiam que os animais se alimentassem livremente, sem que o criador dispusesse de uma grande quantidade de terras. O gado criado por eles também

compra”. Disponível em: <https://www.comprerural.com/conheca-o-primeiro-confinamento-do-brasil/>. Acesso em 27/08/2021.

não era muito, se comparado aos plantéis das fazendas de gado atuais, e na época giravam em torno de sessenta a oitenta cabeças de gado.⁹⁶ Além de ouvir sobre os criadores do *tempo de primeiro*, a conversa com o mesmo morador me permitiu perceber as camadas que compunham a vida na *beira do rio*. Embora houvesse criadores, a maior parte dos moradores viviam da pesca e do cultivo nas roças e *vazantes*. Isso nos permite compreender a experiência com o gado a partir de um outro ângulo, diferente da visão entusiasmada do avanço da pecuária que levou o país à “época do couro” (CAPISTRANO DE ABREU, 1998) e do trabalho afamado dos vaqueiros por suas aventuras nas “lidas” arriscadas para as “pegas” de boi no *mato* (RIBEIRO, 2013; PEREIRA, 2019). Vivendo como *agregados* e *meeiros*, ou mesmo próximos das fazendas de criação, os quilombolas e suas plantas tiveram outras experiências com o gado que, poderíamos dizer, foram muito menos deslumbrantes.

Uma outra conversa que tive com Seu Vicente expressa bem o ângulo pelo qual procuro mostrar as relações com o gado. Segundo meu interlocutor, no *tempo de primeiro* os criadores, “os que estavam no lugar de maior”, eram na verdade *agregados* dos fazendeiros que criavam seu gado nas *terras livres*. Como ele explicou sobre estes *agregados* criadores: “eu não sei porque a gente quer botar o sentido só na altura deles, no valor que eles têm”, pois “eles não tinham tanto valor assim, mas a gente, como é pobre mesmo, ficava achando que tinha”. O que meu interlocutor me dizia, então, era que os que ocupavam “lugar de maior” em relação ao que poderíamos chamar de “cadeia produtiva do gado” eram, na verdade, também *agregados* dos donos de terra. E nessa cadeia, os quilombolas ocupavam uma posição bem menos prestigiosa. Como explicou Ramiro:

Aqui era tudo *mata*. Mandava medir aqui e [o fazendeiro dizia]: “*bota roça aí!*”. A gente *botava a roça* aqui. Esse ano aqui, você *roçava a roça*, plantava o milho, plantava tudo seu. No outro ano, você *batia aquela capoeira*, já plantava o milho, mas com a semente [de capim] já no *pé do milho*. No outro ano, você já não *mexia* ali não, porque já estava empastado. Aí ele te dava outro pedaço. Aí foi empastando tudinho. Depois que foi empastando tudo, ele foi correndo com esse pessoal (Ramiro, Sangradouro Grande, 2017).

A narrativa de Ramiro demonstra como foi, na prática, o que aconteceu segundo as discussões apresentadas por Ribeiro (2013), quando argumenta que a pecuária só se

⁹⁶ A título de comparação, como podemos verificar na reportagem disponibilizada a seguir, as atuais fazendas de gado no Norte de Minas Gerais podem chegar a ter 120 mil cabeças de gado. Disponível em: <https://www.comprerural.com/confinamento-no-norte-de-minas-tera-120-mil-animais-video/>. Acesso em: 27/08/2021.

expandiu porque combinou suas atividades com as de lavoura e o “agrego”. Conforme o autor,

derrubar matas virgens apenas para formar pastos seria um serviço caro e, às vezes, desperdiçado, porque raramente o pasto prospera em terras recém desmatadas (...) Mas como a derrubada era feita pelos posseiros e agregados para produzir mantimentos, a criação de gado poderia em seguida ocupar a terra já amansada. Por isso, a pecuária geralmente surgia depois da derrubada da mata virgem e a formação das primeiras lavouras (RIBEIRO, 2013, p. 268).

Referindo-se às matas dos vales dos rios Jequitinhonha e Mucuri, o autor sugere, então, que elas não foram derrubadas para a criação do gado, mas que o trabalho dos *agregados* e posseiros foi o que permitiu sua expansão. A sugestão de Ribeiro (2013) não deixa de ser verdade, porém, talvez por seu enfoque especial no trabalho dos vaqueiros, sua narrativa esconde as estratégias dos próprios criadores em engendrar as condições necessárias para a criação do gado. Algo que não apenas Ramiro, mas também outros quilombolas explicam bem. A este respeito, Seu Santo me disse:

Aí foi *evoluindo*. *Evoluindo* problema de *manga*. Aí meu pai plantava uma roça esse ano, no outro ano tinha que plantar o pasto. Ele tinha que plantar as coisinhas da alimentação nossa e plantar o pasto. Quando tirava o *mantimento* que tinha lá, tirava o milho, tirava o feijão, as abóboras, aí já deixava aquela *manga*. Aí já *botava outra roça*. Porque a *manga* lá era do fazendeiro. É assim que foi *evoluindo* as *mangas*. Sempre eram os *escravos* que faziam. Isso mais aquelas pessoas que utilizava aquela terra, que era do fazendeiro, e lhe dar, para você *botar roça*. Aí você ficava *alegre*: “que beleza! Graças a Deus! Oia! Eu não tinha onde plantar uma roça. Seu A.I. me deu um pedacinho de terra *mod’e* eu *botar uma roça*”. E ia naquela *alegria*. Tinha a foice, roçava, *sofrendo* ali, passando fome. Aquela roça colhia bastante milho, feijão, que chovia né!? Aí no outro ano ele já tinha que plantar o pasto. Entregava aquela [roça] e fazia outra. Aí para aproveitar essa cerca, que cerca era feita de quê? De *pau*, de madeira. Era uma cerca de madeira cruzada assim, de pau por cima do outro. Então você, para aproveitar aquela cerca, *botava a outra roça* ligada nessa. Então em vez de você fazer quatro cerca igual a primeira, só fazia três. Aproveitava aquela cerca da *manga*. Com dois, três anos ele já estava com uma *manga* grande. Por mais que você *botava uma roça maior*, mas crescia a *manga*. Então, eles trabalhavam nesse *estilo* aí, a gente é que trabalhava para eles. E assim que era a *evolução* aqui da região (Seu Santo, Croátá, 2018).

Com a narrativa de Seu Santo podemos ver claramente que o que significou “inovação técnica” para uns, para outros – “os *escravos* que faziam” – significou exploração e precarização da vida. Algo também enfatizado por Seu Pedro, quando contou que ele e sua família *sofreram* plantando pasto para o fazendeiro. O que antes era roça, virou “tudo *manga*,

empastou tudo”. Explicou ainda que o fazendeiro “não botou uma roça, dizendo que era dono e não pôs uma roça, tudo foi nós que fizemos”. No final, depois de terem empastado toda a *área*, ainda foram expulsos da terra.

Segundo explicou Seu Santo, com o aumento dos rebanhos criados pelos fazendeiros, passou a ser necessário um número maior de vaqueiros e de cavalos para o trabalho com as *criações*, fator este que contribuiu para o aumento das *áreas* de *manga*. Isto porque, me explicou certa vez Ramiro, cavalo não *rama* igual o gado, não come as folhagens das árvores e “passa batido”, pois “só come de cabeça baixa”. No tempo da seca, por exemplo, quando o capim está seco, o cavalo “não arriba a cabeça para *ramar*”. Já o gado *rama* tudo, disse Ramiro. Assim, os *mangueiros* foram criados inicialmente para os equinos, tal como me foi explicado por Seu Santo na narrativa abaixo:

O primeiro passo: fazia um *mangueiro* para botar o cavalo. O cavalo que o vaqueiro trabalhava. Então o vaqueiro tinha que trabalhar hoje e tinha que trabalhar amanhã, ou talvez até a semana. Então ele não tinha *manga*, quando ele chegava, ele desarreava aquele cavalo e amarrava ele lá numas *marvas*. No outro dia o cavalo amanhecia, não tinha nada para comer, *marva* seca, ele *panhava* ele [cavalo] e ia para o *mato* outra vez trabalhar. Trabalhava o dia. Quando ele chegava, de lá ele já tinha que trazer outro animal que estava lá no *mato* para ele trabalhar depois de amanhã. Então qual a estratégia que eles usaram? Fazer umas *mangueiras* para botar os cavalos. Então botava aquele cavalo ali e o cavalo aguentava trabalhar a semana. O cavalo de noite, quando soltava o cavalo, o cavalo comia. Tinha comida para o cavalo comer. Aí foi crescendo as *mangas*. Precisava de um cavalo. Era dois vaqueiros, precisava de dois cavalos. Fazenda foi crescendo, precisava de mais vaqueiro, precisava de mais cavalo, precisava de mais espaço. Aí foi crescendo as *mangas* (Seu Santo, Croatá, 2017).

Depois que as *mangas* para os cavalos já haviam sido introduzidas, essas *áreas* também puderam ser utilizadas para algumas vacas de leite. Como conhecedores dessa *criação*, meus amigos quilombolas contam sobre as intempéries no cuidado delas. Durante o dia, os bezerros das vacas paridas eram costumeiramente deixados, após amamentarem, amarrados em um *pau* enquanto a vaca ia “*ramar* dentro do mato”. No final da tarde ela aparecia para amamentar mais uma vez seu bezerro: “o peito dela enchia, doía e ela vinha berrando”, me explicou Seu Santo. Quando a vaca retornava, ela era presa no curral pelos vaqueiros e só voltava para *ramar* no dia seguinte. O problema desse *sistema* era que, algumas vezes, as vacas iam para muito longe procurar lugares melhores para comer e, por esse motivo, acabavam retornando apenas tarde da noite. Apesar disso, ela acabava retornando “por causa dos filhos que estavam lá”, explicou novamente Seu Santo. Outras,

no entanto, não retornavam para seus bezerros, permanecendo um dia inteiro ou mais do que isso “no meio do *mato*”. Nestes casos, era necessário que os vaqueiros fossem buscar a vaca. Assim, para evitar estas desventuras com as vacas paridas, elas passaram a permanecer presas nas *mangas* feitas para os cavalos. Partindo dessa premissa, o aumento dos rebanhos fez aumentar o número de vaqueiros e o número de cavalos, impulsionando a criação de novos pastos.

Este momento, de começo da criação intensiva de gado, é entendido pelos moradores como o início de outro grande problema: a dizer, a transformação radical da paisagem causada pela substituição da *mata* pelo *pasto*. Antes, apesar da presença de algumas fazendas, os moradores contam que tinham *liberdade* para colocarem suas roças nas *terras livres*; porém, com a expansão das *mangas* e dos cercamento das terras, eles passaram a ser privados de colocarem suas roças nas *soltas*. Além disso, como já foi discutido anteriormente, com os pastos plantados, os fazendeiros também passaram a impedir o cultivo das árvores frutíferas. Sobre esse impedimento, Seu Arnaldo disse:

Goiaba? *Pé de goiaba* se a gente pegasse uma mudinha e plantasse no quintal, ele mandava cortar. “Não, isso aqui não é para isso não, já tem muito aí. [Aqui] é para gado, é para *criação*, *mexer* com gado, não é com lavoura não”. Ele tinha esse hábito de pensar, a gente era menino, a gente observava. Quando nós viemos, já depois de idade, para uma parte da *vazante*, da *ilha*, então a gente ficava observando..., de acordo com as *cheias*, quando era uma *cheia* grande a gente trabalhava mais no *alto*, quando era tempo de *cheia* pequena a gente já trabalhava nos *baixões*. E mesmo assim ele impedia. Tinha época que ele chegava aqui, tinha roça de feijão, roça de abóbora, ali ele brigava, achava ruim, até mesmo expulsava. Quer dizer, ele não sentia bem (Seu Arnaldo, Croatá, 2018).

O fim das *áreas* de *solta*, a mudança da criação extensiva para a intensiva e as sucessivas leis de terra (em especial a de 1969) só fizeram acelerar as transformações da paisagem da *beira do rio*. Os quilombolas e seus *finados* acompanharam todas estas mudanças, as quais me foram explicadas em diversos momentos. Sem tentar seguir uma ordem cronológica dos acontecimentos – o que não conseguiria mesmo que o intencionasse, uma vez que elas não aconteceram de maneira sucessiva, mas sim concomitantemente – procurarei apresentar tais mudanças. Uma delas, já mencionada anteriormente, foi a chegada das cercas e, paralelamente, as diversas estratégias utilizadas pelos fazendeiros para a expropriação das terras utilizadas pelos quilombolas. Os primeiros donos das terras, como já vimos, criavam seu gado no mesmo *regime* de *solta* que outros pequenos criadores. Seu Zé Bete conta que sempre teve aqueles cercadinhos para os vaqueiros separarem uma vaca,

mas que a maior “parte não tinha cerca, aí depois que ele [fazendeiro] *tomou de conta*, veio cercando, apareceu esse negócio de desmatar”. Disse ainda que “essa coisa de desmatar” era algo desconhecido para eles, pois “falar em gradear terra era coisa de fazendeiro”. A notícia, explicou Zé Bete, vinha de São Paulo: “ah, lá o pessoal planta o *terreno* gradeado. Daí pra cá ele começou. Foi que ele começou desmatando, jogando semente”.

Seu Vicente também lembra quando o fazendeiro começou a cercar, dizendo “que vinha uma lei, aí que todo mundo [que tinha terra] fizesse sua cerca”. Nesse período, que também coincidiu com a *cheia de 79*, inclusive os pequenos criadores, que viviam de *agregados*, “pegaram e venderam o gado, tiraram metade do gado, porque não podia criar”. Isso porque, “os *bichos batiam* mais nos lugares de chapada”, isto é, nas *soltas* que se estendiam para além da *beira do rio*. A mudança repentina fez com que estes criadores ficassem “naquela ignorância de querer criar do lado de dentro dos outros, mas eles [os fazendeiros] não deixaram”. Nessa época, me disse Maria em uma outra conversa, passou a ter “cerca para tudo quanto é canto”.⁹⁷

A chegada das cercas tirou as *áreas de solta*, as *terras livres*, que os *fracos* utilizavam para a criação de seus pequenos rebanhos e para o plantio de suas roças. Além disso, as cercas vieram com o “pacote tecnológico” completo, que envolvia, entre outras coisas, a expropriação de terra, o desmatamento e a introdução de variedades exóticas de capim.⁹⁸

Após este acontecimento, outras transformações ocorreram e modificaram a relação das pessoas com o gado e com a terra. Entre elas, a substituição da *mata* pelo capim e a introdução de novas raças de gado. Como explicou Seu Saulo, enquanto os quilombolas plantam “um *pé de milho*, um *pé de mandioca*, *pé de gergelim* para comer paçoca”, os fazendeiros não, pois “o desenvolvimento deles é só aquilo, eles plantam *capim colônia* [capim-colonião], *adropo* [capim-andropogon], *braquiária*, esses capins aí que eles plantam”. Todos estes, segundo os quilombolas, são capins que não existiam na *beira do rio*. João, de Gameleira, disse que trabalhou demais em fazendas da região cortando ou colhendo capim. Segundo ele, “teve uma época que ele [o fazendeiro] plantou capim, topou capim

⁹⁷ O cineasta Glauber Rocha parece ter captado o exato sentido que as cercas representam para coletivos como os quilombolas da *beira do rio*. Em trecho citado por Godoi (1998) na epígrafe de seu artigo, Glauber Rocha diz: “O certo é que – nos confins do sertão – Deus criou o mundo e o diabo, o arame farpado”. O trecho é recitado pelo personagem Antônio das Mortes no filme *O Dragão da Maldade Contra o Santo Guerreiro*.

⁹⁸ “Pacote tecnológico” é um termo utilizado no universo agropecuário para se referir ao conjunto de agroquímicos (agrotóxicos e fertilizantes), “sementes geneticamente modificadas e a propriedade intelectual que as envolve” (MASCARENHAS, SILVA e ARAÚJO, 2020, p. 419). Ao utilizar o termo, a ideia é mostrar as outras estratégias não oficialmente incluídas no “pacote”, mas que, isso não é novidade, estão integradas ao avanço da agropecuária no Brasil e o aumento de sua produtividade.

nesse mundão todo”. Seu Vicente enfatizou que “esse *braquiária*, aqui não tinha *braquiária*, aí chegou semente de *braquiária*”. Foi em 1979, ele se *alembra*, que a *firma* compradora da fazenda Itapiraçaba plantou os primeiros capins por meio de avião. Como conta o morador: “eles iam lá para o porto, lá na Januária, abastecia e vinha de lá jogando, espalhando a semente aí”. Em Gameleira, onde mora, a semente não se espalhou, mas, como ele disse, “nos *terrenos* de compadre Manel, aí *beirando*, ficou”. Antes destes capins exóticos, pude ouvir que os capins existentes na *beira do rio* eram o capim-açu e a coerana. O primeiro deles o gado não come porque é amargoso. Já o segundo, embora seja saboroso para o gado, é também intoxicante para o animal. A intoxicação do gado através da alimentação com os capins e matos nativos, segundo Seu Vicente, foi a razão de terem “inventado o capim”. Em suas palavras,

O *capim-açu* o gado não come. É um capim bonito, mas eles não comem. Ele amarga, não sei o porquê. Já tem outra, uma rama verde, vamos dizer assim, que o gado já come. Tem umas que é até proibido o gado comer porque mata. *Coerana*, tem um *mato* aqui que chama *coerana*. O *tamboril* também.⁹⁹ A *coerana*, se o gado comer, mata, morre. É igual a mamona, segundo dizem, intoxica. Então eles plantam, inventam o capim, já vem de longe. Vamos dizer assim, a propaganda de lá chega aqui (Seu Vicente, Gameleira, 2018)

Embora o mesmo nome seja utilizado para os capins exóticos e nativos, é comum os moradores também utilizarem o termo *mato* para fazerem menção aos nativos. Podemos ver estas diferenças no trecho citado de Seu Vicente, mas também abaixo, na conversa com Seu Saulo. Sobre esta diferença, ele explica:

Saulo: O capim só atrapalha. *Ajuda* a proteger o *barranco* do rio. Ele lá mesmo, do *barranco* do rio, o que protege o rio é o capim de lá do *barranco* mesmo, mas de cá não, de cá não. Por exemplo, o rio está aqui, aqui é o *barranco* dele aqui, aqui nesse *barranco* tem uma moitinha de capim tampando de fora a fora essa água dele aqui, você não pode chegar aqui e arrancar ele aqui. Se você arrancar ele, essa água daqui quando ela encher ela vem e derruba isso aqui, vem quebrando, os pedaços aqui no ano que vem já tá tudo dentro d’água. E o capim estando aqui não, ele protege, a lama que vem vai assentando no capim, vai colando nele, vai rendendo, e firmando o *barranco*. Que se tirar ele daqui ele quebra, vem daqui pra aqui.

⁹⁹ Em uma conversa posterior com Seu Santo, ele disse que o *tamboril*, assim como o *juá de boi*, na verdade não intoxica. Embora o *povo* diga que eles fazem mal para o gado, ele explicou que eles não fazem bem para as vacas prenhas, pois “elas costumam entreter” com os frutos destes *pés* e “não vão beber, aí elas acabam perdendo a cria devido elas ficarem entretidas” com a fruta, que é doce. Mas, segundo ele, isso só ocorre se os frutos forem de “muita quantia”. O entretenimento das vacas com os frutos é compreensível para qualquer um que, algum dia, já tenha se enfiado em baixo de um *pé* carregado de frutos maduros, como uma jabuticabeira. Nestas ocasiões, assim como ocorre com as vacas, um humano poderia se esquecer de qualquer compromisso...

Izadora: Mas vocês falam capim, tem o capim que é o capim do fazendeiro e tem o capim nativo?

Saulo: *Capim colônia* que eles plantam, chega, gradeia a terra, semeia com a plantadeira e tudo. E esse outro que eu estou falando protege o *barranco* do rio.

Na conversa acima podemos ver os efeitos da introdução dos capins exóticos na paisagem da *beira do rio*. Ao ser substituído, o *mato*, ou capim nativo, deixa de cumprir o seu papel de firmar e proteger o *barranco* do rio. O resultado dessa mudança é o *desbarrancamento* da terra, que cai na água e contribui para o assoreamento do rio. Sobre esse assunto, Seu Santo, comentando sobre o uso de determinados maquinários nas *ilhas*, explicou que

o que acabou com rio foi justamente isso, o desmatamento na *beirada* dele. E o trator que eles tacam aí dentro da *ilha*, *esbagaça* a *ilha*. A terra é virada [e] todos os anos quando a água vem, essa terra tá solta. Qual é a tendência? Qualquer *corridinha* [de água] que dá, vai acompanhando a terra que tá assoreada e levando pro leito do rio. Então vai aterrando o rio. O rio vai sempre virando um prato raso, que vai enchendo de terra. A velocidade dele acabou. Quem vê esse São Francisco, hoje é uma *lagoa*. Que o São Francisco era assim, ele era um rio que dois homens na idade desse menino aí, para remar e atravessar ele de um lado a outro, chegava lá com a camisa molhada. Hoje qualquer uma criança dessa atravessa o rio. E eu *alcancei* ele com grande velocidade. Quando ele tinha essa velocidade, não jogava terra no leito dele não, ele *tirava para fora*. O que fez ele estar nessa situação? As barragens, essa *assoreação* de terra. Foi isso que fez ele estar na situação que está. Então, a gente observa isso, pequeno, analfabeto que nem nós somos, mas disso a gente já tem conhecimento (Seu Santo, Croatá, 2018).

Além das mudanças decorrentes da substituição do *mato* pelo pasto que, ao longo do tempo, teve seus efeitos no volume e velocidade das águas do rio, houve mais uma, com a introdução de novas raças de gado. Assim, as ações dos fazendeiros foram completadas com a gradual substituição do gado *curraleiro* por outras raças. No *tempo de primeiro*, tanto os fazendeiros quanto os *agregados* criavam um tipo de gado identificado enquanto *curraleiro*, ou gado *vivedor*. Segundo os moradores, o gado *curraleiro* é “um gadinho comum”, de “peitinho curto”, um gado natural do *vanzantão*, que era “*nascido e criado* na região”. A introdução do gado *curraleiro* no vale do São Francisco, como afirma Correia (2013), ocorreu por volta do final do século XVII, quando se deu a entrada e fixação mais sistemática das bandeiras paulistas nos sertões, e quando as capitânicas da Bahia e de Pernambuco introduziam o gado *curraleiro*, advindos das colônias africanas e instaurando o *sistema* de criação “na larga”, uma prática que se manteve e ainda se mantém na região que “vai do

Piauí até as margens do São Francisco, espalhando-se até o Tocantins” (CORREIA, 2013, p. 37). No que se refere à substituição do gado *curraleiro* por outras raças, Leal (2018) aponta que o gado zebuino, de origem indiana, desde a virada do século XIX para o XX já vinha sendo “importado, selecionado e melhorado por criadores do Triângulo Mineiro” (LEAL, 2018, p. 26) e, como se adaptava bem ao clima tropical do país, avançava por todas as regiões.

Conforme os quilombolas ribeirinhos, as ações de extinção do gado *curraleiro* foram realizadas por meio da mistura, hoje sendo praticamente impossível encontrá-lo. Segundo Seu Santo, os fazendeiros foram trazendo garrotes e misturando com as matrizes, “ele tinha um rebanho de vaca curraleira, ele trazia um garrote nelore e colocava aí junto, aí começou fazendo a mistura”. Com isso, disse ainda o quilombola, “foi acabando com aquelas matrizes curraleiras e deixando aquelas origens novas nascer, aí já puxava mais para o lado do garrote”.

Entre as raças de gado encontradas na região, as mais comuns são a *Girolanda*¹⁰⁰ e a Nelore. A primeira é caracterizada por meus interlocutores pela sua qualidade na produção de leite, mas também por ser “apropriado mais para criar na ração”. Diferente da Nelore, a “*girolanda* não é muito de andar para comer”, pois é um “gado de cocheira, um gado de você levar comida para ele”. Por isso mesmo é considerada uma raça mais *fraca*. Como explicou Ronaldo de Croatá, nos tempos de seca a *girolanda* “*sente* muito”. Já o Nelore, mesmo na seca, “sustenta”, pois “é do *estilo* do bode” e come de tudo. Segundo Seu Santo, “ele afunda a cabeça num *pé de juá* e *panha* folha em cima”. Porém, o gado Nelore não é bom de leite. De todo modo, com o desaparecimento do gado *curraleiro*, pude ouvir que “da natureza daqui é o Nelore hoje”.

A respeito desta noção de *natureza* apresentada pelos quilombolas, de modo parecido, em pesquisa sobre a canaricultura no interior do estado de São Paulo, Sanchez (2019) se deparou com a afirmação de um criador de canários que dizia que “a natureza destes pássaros é dentro da gaiola”. A partir de tal afirmação, o autor procura desdobrar a ideia de natureza apresentada por seu interlocutor. Se as noções de natureza e cultura no pensamento ocidental aparecem, respectivamente, como algo dado e construído, Sanchez (2019) defende, a partir de seu contexto etnográfico, que a natureza também é algo construído, uma vez que os canaricultores constroem, nas gaiolas e conjuntamente à várias outras técnicas, a natureza

¹⁰⁰ Girolando é nome utilizado para identificar a esta raça, sendo ela um cruzamento entre as raças Gir e Holandesa. Nota-se que os quilombolas utilizam o termo no feminino, por essa razão utilizo o itálico.

de seus canários. Quando me explicavam sobre como o gado *curraleiro* era adaptado ao *vazantão*, meus interlocutores diziam que o gado era como eles, que haviam *nascido* e se *criado* ali, e se eles tivessem que sair dali e ir para outra cidade, por exemplo, iria “custar muito adaptar com o jeito de lá”. Assim, na paisagem da *beira do rio*, pessoas, bois e vacas são criados, e a *natureza*, longe de ser algo dado, é constantemente produzida através de engajamentos múltiplos e mútuos.¹⁰¹

A relação dos fazendeiros com o gado é sentida pelos quilombolas ribeirinhos como um espelho da própria relação dos fazendeiros com eles mesmos, *peessoas fracas*. Isto porque, me parece, o que os fazendeiros fizeram com o gado é o mesmo que fizeram com os quilombolas, na medida em que desvalorizaram o gado de cor e passaram a introduzir o gado branco, o nelore. Isso aparece claramente nas narrativas dos quilombolas, como quando dizem que “hoje eles [os fazendeiros] não estão querendo um gado de cor” (i.e., o gado *curraleiro*), pois, como me chamaram a atenção: “você vê que até um gado de cor perdeu a *validade*, você vê a diferença que faz entre eu e você”. Esta noção de “gado branco” associada às práticas dos fazendeiros também é discutida por Sússekind (2012) em sua pesquisa sobre as práticas científicas de conservação da onça-pintada e as práticas de manejo do gado em fazendas do Mato Grosso do Sul. Na região, assim como ocorreu no Norte de Minas Gerais, o gado pantaneiro foi gradualmente substituído por outras raças, em especial a Nelore. Em seu contexto etnográfico, como explica o autor, “o gado branco remete (...) a toda uma série de práticas que tendem a substituir os antigos costumes e tornar o ambiente homogêneo a partir de parâmetros mercadológicos” (SÚSSEKIND, 2012, p. 118).

Atualmente, o gado branco se mantém presente na *beira do rio*, estando inclusive entre os quilombolas. No entanto, é possível perceber algumas tensões e diferenciações em relação à criação desse animal. As tensões vividas são decorrentes da falta de *áreas de solta* para a criação do gado. As diferenciações estão relacionadas à forma de criação do animal, cuja particularidade que caracteriza a pecuária quilombola é compreender que “o negócio de gado é carinho”.

¹⁰¹ Como podemos perceber, o gado *nascido e criado* se adapta e vira natureza. O mesmo ocorre com algumas plantas exóticas, como também vimos. Neste caso, cabe questionar porque o capim do fazendeiro não vira natureza. O que me parece é que as alianças (como notei em relação ao eucalipto) e o *manejo* (termo quilombola para se referir à lida com as roças e *criações*) são importantes aspectos para transformar seres exóticos em natureza local. Isto porque os quilombolas também plantam o capim do fazendeiro, mas o fazem de maneira controlada, em pequenos espaços. O sistema de plantação do capim quilombola, portanto, difere completamente daquele do fazendeiro, que derruba as matas e se utiliza de tratores sobre grandes extensões de terra.

Já fiz menção, anteriormente, à presença de um grupo de moradores que vivem nas proximidades de Croatá e que são denominados pelos quilombolas como *os criadô*. Segundo o Relatório Antropológico sobre esta comunidade (ARAÚJO et al, 2019, p. 191), existe uma “distinção entre o modo de vida dos criadores de gado e dos pescadores, vazanteiros e quilombolas”. Ainda que os quilombolas também possuam seus pequenos rebanhos, a distinção entre os dois grupos está no modo como cada um deles cria os animais. Conforme uma narrativa quilombola apresentada no relatório, *os criadô retomaram* as terras da comunidade junto com os quilombolas, mas por não trabalharem “de acordo com as normas” dos moradores de Croatá e não se reconhecerem enquanto quilombolas, um grupo se separou do outro e fundou a Associação Santa Luzia. As diferenças, como dizem os moradores do quilombo é que, embora sejam *fracos* como os quilombolas, “eles não falam a mesma língua”. Isso porque desmatam, gradeiam, colocam fogo e buscam ascender socialmente criando gado na *meia* (ARAÚJO, 2019).

Com isso, podemos ver que, apesar de todas as mudanças que ocorreram em relação à criação do gado, o animal ainda é (um) bem sedutor e faz com que muitos *fracos* o vejam como possibilidade de ascensão social, da mesma forma como ocorria nos tempos pioneiros da criação do gado. Conforme explicou uma moradora, isso acontece porque *os criadô* ficam “naquela *ideia* de fazendeiro” e “não muda a *mentalidade*”. Apesar de alguns quilombolas também criarem seus pequenos rebanhos, eles insistem que é importante “criar o gado *na mão*” e esse *modelo* difere completamente do *manejo* realizado pelos *criadô* e pelos fazendeiros.

Durante a pesquisa de campo pude ouvir algumas vezes menções às noções de *gado bravo* e *gado manso*. Na medida em que busquei compreender do que se tratavam estas duas expressões, compreendi que elas estão, de alguma maneira, relacionadas ao *modo* de criação do *bicho*. A distinção entre *gado bravo* e *gado manso*, portanto, não está relacionada à natureza do animal, mas sim ao seu comportamento condicionado pelo modo de criação. Nos relatos a respeito ao *modo* de criação deste animal nos tempos antigos, o gado era temido devido à sua *braveza*, apresentando um risco sobretudo para as crianças, que eram orientadas a não ficarem próximas dos animais. “Marruá” é o termo que aparece nas obras literárias e folclóricas que trataram do *gado bravo*. Andriolli (2011), em sua pesquisa no Parque Nacional Grande Sertão Veredas, citando Câmara Cascudo (1972), explica que “marruá” é considerado o “touro que vive livre pelos matos sem passar pelo curral”, o que “o torna bravo e faz da sua captura o assunto do sertanejo” (ANDRIOLLI, 2011, p. 91). Ao que parece, é

na relação com o *marruá*, ou *gado bravo*, que se constrói toda a reputação de coragem dos vaqueiros.¹⁰²

Em contraposição ao *gado bravo*, em uma das minhas visitas à casa de um quilombola, a primeira cena que pude presenciar foi o morador no curral fazendo carinho em uma de suas vacas. Mais tarde, nesse mesmo dia, quando retornávamos de uma caminhada pelo *mato*, esse mesmo interlocutor, ao encontrar seu gado *ramando* pela *área*, assoviou para o rebanho, que imediatamente passou a segui-lo. Esses dados parecem indicar uma relação entre a *solta*, os currais, o *gado bravo* e o *gado manso*. Se antes a criação nas *soltas* permitia ao gado desenvolver seu temperamento *bravo* e, por isso, precisava ser caçado e dominado (como mostram RIETH, LIMA e BARRETO [2016] para o caso da pecuária no pampa brasileiro), a criação em *áreas* menores e cercadas, permite a produção de um outro tipo de engajamento com o animal. A proximidade, o carinho e a criação do gado *na mão* são as formas desenvolvidas pelos quilombolas para manterem seus rebanhos em pequenas *áreas* de terra.

¹⁰² O nome *marruá* aparece também nas obras de João Guimarães Rosa. Em *Manuelzão*, acompanhamos a estória da captura do Boi Bonito pelo vaqueiro Menino. Depois de muito ser perseguido pelo vaqueiro, o boi se entrega dizendo que havia esperado muito tempo por seu captor e que para ele era guardado e destinado. Aqui, a agência do *marruá* é exposta não apenas na sua decisão de se entregar ao seu algoz, mas também no fato de que, na estória, o boi tem nome e o vaqueiro é só um menino. Finda a estória, Guimarães Rosa diz que “no princípio do mundo, ascendia um tempo em que o homem teve de brigar com todos os outros bichos, para merecer de receber, primeiro, o que era – o espírito primeiro”. Com esse trecho final, me pergunto se estaria o autor falando, mesmo que sem intenção, de domesticação. Se assim for, a criação não pode mesmo deixar de ser pensada também como uma troca recíproca entre humanos e animais, como já argumentou Haraway (2003).



Figura 40 - Karol oferecendo carinho ao gado.
Fotografia: Izadora Acypreste, 2018.

Ao dizerem que criam o gado *na mão*, os quilombolas ribeirinhos estão se referindo a um conjunto de práticas que envolve o pastoreio, a provisão de alimentos para o rebanho e o atencioso cuidado com o movimento do gado. Considerando a falta de recursos dos moradores para compra de ração bovina, os quilombolas precisam lançar mão de todos os recursos para manterem seus rebanhos, colhendo as *marvas* e plantando *pés* de palma, que são utilizadas como ração, principalmente nos períodos de seca. Além disso, estão sempre atentos ao bem estar do gado. Para isso, plantam árvores próximas aos currais para que os *bichos* possam se aproveitar da sombra e não fiquem tão *abatidos*. Este cuidado também envolve pastorear os animais para os locais certos onde eles encontrarão água, comida e sombra. Talvez por causa desse cuidado constante, as vacas também recebem nomes próprios. Seu Faustino, que conseguiu comprar sua primeira vaca com o dinheiro adquirido a partir da venda de seu barco, hoje tem seis vacas e me falou o nome de cada uma delas. Tem a Pioneira, a Amazonas, a Dengosa, que recebeu esse nome porque chorava muito, a Meia Lua e as outras, todas com nome de cidades do Norte de Minas: Bocaiúva, Janaúba e Varzelândia. Este *modelo* quilombola de nomear as vacas também pode ser observado em comparação ao *modelo* do fazendeiro que, de maneira diferente, numera o seu gado.

Conversando certa vez com Bibi, por exemplo, ele comentava sobre a vaca 1208 do fazendeiro, que já havia tentado atacá-lo.



Figura 41 - Seu Faustino preparando Pioneira para a ordenha.
Fotografia: Izadora Acypreste, 2018.

Estes cuidados com os rebanhos também são importantes porque a presença do gado muito próximo das *áreas* de roça pode gerar alguns conflitos entre os moradores. Por essa razão, é necessário que os moradores compartilhem a mesma *linguagem* e respeitem as normas de criação. Sobre isso, Ronaldo explicou que tudo depende do *manejo* do gado. O dono tem que saber controlar o animal, caso contrário, o *bicho* dará muito trabalho para o dono e para os outros. Conforme o morador de Croatá, para amansar o gado, “tem que dominar no cabresto e prender todo dia no curral”. Quando as vacas parem, é preciso ir amansando o bezerro prendendo-o todo dia no cabresto para que o *bicho* se acostume com o dono. Assim, quando se cria muito gado, o trabalho de amansamento se torna muito mais difícil.

Quando não amansado, o gado costuma gerar problemas entre os moradores ao invadirem as roças. Certa vez, ao ter sua roça invadida pelo gado, Ramiro comentou: “coisa que eu não estou gostando é gado”. Depois explicou que todo mundo tem o direito de criar, mas também tem o direito de plantar. Assim, para que todos possam usufruir de seus direitos,

é preciso saber criar o *bicho* e não o deixar “pisando e socando a terra dos outros, porque endurece a terra”, principalmente as *áreas* da *vazante*, cuja fertilidade depende diretamente da absorção das águas do rio. Apesar destes aborrecimentos, os moradores se resolvem em relação ao *manejo* do gado. O que eles identificam como sendo o maior problema, causador destes conflitos, é a pouca disponibilidade de terra para terem onde soltar os bois e vacas. Estas negociações em relação ao gado podem ser observadas em um diálogo entre dois moradores. Diálogo que mostra também o cotidiano de cuidados com os animais.

- Bom dia, você está bom? Está *no giro* (andando), né?
- Eita rapaz, fui levar o gado ali embaixo, e vou levantar duas ..., o gado deu uma doença, rapaz!
- Não melhorou, não?
- Aquele veterinário que fica lá em ..., ele veio aí *moço*, olhou o gado, falou: “*moço*, o gado do senhor caiu quase tudo”. Eu falei: “caiu quase tudo, *moço!*”. Porque aqui eu vou levando devagarzinho, os outros levantou, agora uma vaca, a que estava parida é que está ainda pra levantar, levando com muito trabalho, e agora, quando foi anteontem, o menino veio, eu tinha falado com o senhor, mas não deu pra...”
- Eu não tinha estojo, *moço!* Fiquei sem estojo.
- Eu tenho, *moço!*
- Eu não fui aquele dia porque eu não tinha o estojo.
- Eu tenho, era pra mim falar com você que eu tenho o estojo com agulha, com tudo, é estojo novo, eu tenho. E aí o problema é o seguinte, eu estou *sofrendo*, desde que eu arrumei aquele terreninho ali, aquele pastinho de Z., estou botando e com medo do gado passar pro lado seu, mas acho que não passa não. O gado meu tem muito medo de espinho. Se botar um espinhozinho não passa, *moço!*
- Medo de furar os pés.
- É!
- Nós encontramos com ele [o gado]. Vai com Deus, viu!
- Amém nós todos!

Na ocasião, os dois moradores conversavam sobre os cuidados relativos ao gado. O dono do rebanho não apenas se preocupava com a saúde de suas *criações*, mas também com a possibilidade delas invadirem a roça do seu interlocutor. A garantia para que isso não acontecesse era o fato dos animais terem medo de espinho. Apesar do risco que ameaçava o dono da roça, o diálogo entre os moradores e a moralidade expressa pelo criador, quando dizia que estava *sofrendo* de preocupação, *ajudam* na manutenção das boas relações dentro da comunidade. Manter essa cordialidade parece ser importante para os quilombolas porque remete aos tempos antigos, quando os animais mesmo sendo criados *soltos*, eram cuidados e vigiados por todos coletivamente. De qualquer forma, como disse Madalena, apesar da

área não ser apropriada para a criação do gado e o tamanho das terras não serem o suficiente para manter os *bichos*, sua criação é importante.

Eu vejo o *povo* criticando quem tem um gadinho, mas eu sei, eu mesmo nem critico, como é que você vai viver em um lugar desse sem uma *criação* boa? Tem que ter, você veio para cá foi para isso, se for para ficar sem criar nada, você fica na cidade. Então, se for só para plantar, se o cara for viver de planta aqui ele morre de fome, porque aqui não chove (Madalena, Sangradouro Grande, 2018).

A questão colocada por Madalena sobre a seca é importante para os quilombolas ribeirinhos e também é interpretada de diferentes maneiras pelas pessoas. Enquanto uns querem, como eles dizem, “algo diferente” apesar das vantagens que a criação do gado pode garantir a quem os possui, seja na obtenção do leite ou na reserva de valor, outros acreditam na possibilidade e necessidade de diversificação das atividades para se manterem na *beira do rio*. Como ressaltou Seu Santo, “o apropriado aqui, o que a gente interessa mais é uma vaca de leite, uma vaca para a sobrevivência nossa aqui, porque o interesse nosso não é vender bezerro”. Porém, mesmo aqueles que possuem *criações* compartilham do entendimento de que é preciso criar o gado *na mão*, respeitando os *modelos* de *manejo* e compartilhando a mesma *linguagem* e *mentalidade* de criação com os demais moradores.

Ao apresentar, nesta seção que aqui encerro, as relações, conhecimentos e práticas quilombolas com os animais, seja o gado ou as outras *criações* e *bichos*, procurei mostrar que elas também constroem *modos* e *modelos* que podem tanto marcar conexões entre aqueles que se consideram enquanto um *povo*, quanto distinguir coletivos, ideias e *mentalidades*. Os *bichos* são, portanto, componentes também importantes na constituição da vida, das moralidades e dos *sistemas* da *beira do rio*. Após esta descrições e observações sobre os animais e suas relações com os quilombolas, poderíamos interromper a conversa com estes *viventes*; porém, considero que mais um esforço é necessário para apresentar outros seres que habitam as águas do *Chicão*, a saber: *os compadres d’água* e *caboclinhos*.

6.3. O compadre d’água

Talvez a primeira pergunta a ser colocada sobre esta seção é: porque discutir o *compadre d’água* em um capítulo que trata sobre maneira dos animais, *criações* e *bichos*?

Considerando que o *compadre* também é conhecido enquanto *caboclo* pelos quilombolas ribeirinhos, ao mapear as formas com que estes seres aparecem na literatura antropológica disponível, podemos perceber que eles emergem ora enquanto humanos, ora enquanto espíritos, *entidades* ou *guias*. Considerando isso – se humanos, espíritos, *entidades* ou *guias* –, novamente cabe a pergunta: porque apresentá-los neste momento da tese? Ao colocar esta questão, procuro chamar a atenção para a particularidade do *compadre* na *beira do rio* e, com base nisto, buscar compreender o que consiste a relação dos quilombolas ribeirinhos com este ser que, embora não seja um animal, certamente não é um humano. Para além de defini-lo enquanto tal ou tal categoria, ou mesmo de afirmar com profundidade sobre o que ele significa para meus interlocutores, considero importante apresentá-lo aqui como registro etnográfico, uma vez que ele também compõe a paisagem da *beira do rio*.

Conforme Lima (1999, p. 6), a categoria “caboclo” tem sido usada como uma forma de “classificação social complexa que inclui dimensões geográficas, raciais e de classe” presente em diversas regiões do país e que se refere, principalmente, “ao filho do branco e do índio”. Embora o termo caboclo possa aparecer enquanto forma pejorativa para tratar os indígenas, existe uma diversidade de estudos e discussões etnográficas que tratam da presença dos caboclos nas religiões de matriz africana (QUERINO, 1938; FERRETI, 1994; SANTOS, 1995; BOYER, 1999; PRANDI, VALLADO e SOUZA, 2001; BANAGGIA, 2017; RABELO e ARAGÃO, 2018) e nas cosmologias de povos indígenas no Nordeste do país (ALARCON, 2013; CARDOSO, 2016; GONDIM, 2016).

Ferreti (1994), ao tratar do caboclo em uma das religiões de matriz africana, o Tambor de Mina, explica que as duas formas com que ele aparece nos segmentos da sociedade brasileira estão conectadas. Confirmando o argumento de Lima (1999), Santos (1995) explica que, sendo o caboclo uma referência à origem ameríndia da sociedade brasileira, a incorporação dos caboclos no candomblé seria uma forma de incluir as entidades brasileiras, afinal, eles são os “donos da terra”, em contraposição aos orixás, que são entidades africanas. Em uma reflexão sobre o lugar dos caboclos no candomblé de Salvador, Rabelo e Aragão (2018, p. 102) se debruçaram sobre a literatura que trata da “inserção dos caboclos em religiões dedicadas ao culto dos deuses africanos (orixás, inquices, voduns)”. Em seus levantamentos, observaram que a inserção dos caboclos nas religiões de matriz africana está relacionada “à lógica rizomática da religiosidade afro-brasileira” que, em lugar de dissolver as diferenças, conecta tais diferenças deixando que elas subsistam enquanto tal (ANJOS, 2008, p. 82 apud RABELO e ARAGÃO, 2018, p. 102).

Em se tratando da presença dos caboclos nas cosmologias indígenas, entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, Alarcon (2013, p. 27) observa que este costumava ser “um termo pejorativo empregado pelos não-índios para se referir aos indígenas”. Segundo os Tupinambá, citados pela autora, era o termo utilizado pelos brancos para chamar os indígenas de preguiçosos ou bestas. Pelos próprios indígenas, por outro lado, o termo era empregado tanto para dizerem que eram misturados como para reforçarem a indianidade de seus antepassados. A outra forma como os caboclos aparecem entre os povos indígenas do Nordeste é enquanto “seres encantados” (ALARCON, 2013; CARDOSO, 2016; GONDIM, 2016). Entre os Tremembé de Almofala, estudados por Gondim (2016), os caboclos com os quais os indígenas compartilham a vida são “encantados” e incluem os de Umbanda, “também chamados de guias ou mestres – como Nego Gerson, Cabocla Jurema, Sete Flechas, Tapuia, Maria Padilha, Maria Molambo, Zé Pilintra, entre outros” (GONDIM, 2016, p. 30) – e os “‘moradores das matas’, como o Guajara, o Caipora e as Mães D’água”. Entre os Pataxó do extremo sul baiano estes seres também possuem seus encantos e, entre eles, Cardoso (2016) apresenta os “caboclinhos d’água”, seres invisíveis que vivem em um determinado ponto da praia. Ainda que não sejam indígenas, os moradores da Ilha do Massangano, estudados por Nóbrega (2019), também identificam os caboclos da “corrente das águas”, que são os pequenos marujos, os nego d’água e as sereias.

Dada a diversidade de formas com que os caboclos aparecem em diferentes contextos etnográficos, ao descrever as relações dos meus interlocutores com estes seres, procurarei não me deter à apenas uma delas, pois, apesar de sugerirem as origens do *compadre* do rio São Francisco, não correspondem contextualmente à vida na *beira do rio*, uma vez que a maior parte dos quilombolas ribeirinhos não são praticantes de religiões de matriz africana e também não se afirmam enquanto indígenas. Longe de sugerir que o que ocorre na *beira do rio* é uma espécie de “mestiçagem” racial ou “sincretismo” religioso, tomo como inspiração as reflexões de Goldman (2017, p.16) quando, ao criticar estas análises, propõe um contradiscurso que não pressuponha “a homogeneização como horizonte da interação entre diferenças”, isto é, que não suponha “que a combinação de elementos de origem diversa deva necessariamente desembocar nem em um processo de simples confusão sincrética, nem em um processo de homogeneização laminadora”. Para isso, argumenta o autor, apenas a análise do material empírico seria capaz de tirar o privilégio do discurso antropológico, subordinando-o à palavra nativa. Nestes casos, não se trata de pensar as “misturas” “nem de um ponto de vista genético (no sentido amplo do termo), nem a partir de um modelo

tipológico”, tampouco “determinar com precisão o que é afro, o que é indígena, o que é resultado de sua mistura, ou, eventualmente, o que não seria nem uma coisa nem outra — e isso seja em sentido propriamente biológico ou genealógico, seja em sentido cultural ou social” (GOLDMAN, 2017, p. 23).

Citando ainda o conjunto de artigos que compõem o *Dossiê (Contra) Mestiçagens Ameríndias e Afro-Americanas* (PAZZARELLI, SAUMA e HIROSE, 2017), Goldman (2017) diz, inclusive, que o caboclo parece ser “uma figura central para a compreensão desse sofisticado mecanismo” nativo de fazer misturas, pois

por caboclo entende-se, em praticamente todo o Brasil, um conjunto de seres espirituais que assumem características semelhantes, mas não idênticas, nos diversos contextos em que aparecem. Eles se caracterizam, em geral, por não se confundir com as divindades propriamente ditas e, ao mesmo tempo, por apresentarem algum tipo de afastamento significativo em relação aos antepassados e espíritos de mortos em geral. E ainda que isso não ocorra em todas as partes, costumam ser pensados como “vivos”, seja no sentido de que são seres que passaram deste plano da existência para outro sem conhecer a experiência da morte, seja no sentido de que sempre existiram, habitaram e protegeram determinado território. Nem totalmente africanos, nem totalmente indígenas, nem totalmente vivos, nem totalmente mortos, nem totalmente divinos, nem totalmente humanos, os caboclos só existem em suas modulações (GOLDMAN, 2017, p. 23).

Como sugere Goldman (2017), se não é o caso de determinarmos de antemão a origem das práticas sociais e culturais nativas, também não devemos definir de antemão a natureza dos seres com os quais nossos interlocutores convivem nos contextos em que estas relações são estabelecidas. No caso dos caboclos, por exemplo, se são humanos, animais, espíritos, entre tantas outras possibilidades de ser, talvez seja algo que sequer tenha que ser decidido, uma vez que tais categorias estanques são uma preocupação nossa, dos ocidentais modernos, assim como as fronteiras bem marcadas entre os domínios da natureza, da cultura e da assim chamada sobrenatureza.

Tendo tais reflexões em mente, buscarei seguir substancialmente o que os quilombolas ribeirinhos dizem sobre a existência deste ser, fazendo conexões, caso necessário, com a bibliografia disponível sobre o caboclo. Todavia, o que mais me interessa nesta seção é conectar tais elaborações com as outras questões colocadas a mim por meus interlocutores, que vêm sendo discutidas ao longo da tese e que envolvem o entrelaçamento das diferentes formas de vida dos múltiplos *viventes*. A proposta, então, é mostrar como os *compadres* se relacionam com as pessoas e se incluem em suas cosmologias.

Desde logo, três aspectos podem ser ressaltados considerando a frequência com que aparecem nas narrativas quilombolas, sendo o primeiro deles o nome usual para se referir aos caboclos: *compadres* e *companheiros*. Nota-se aqui, portanto, os termos de parentesco associados a este ser. O segundo aspecto se refere às dificuldades de se acessar relatos sobre sua presença, devido a uma pretensa descrença dos moradores em relação à sua existência. Por fim, é importante considerar que as mudanças do rio têm ameaçado a existência dos *caboclinhos*.

Em suas viagens pelo Vale do São Francisco, Carvalho (1937) escreveu que ao longo do rio existiam muitos malefícios e coisas ruins, sendo todos eles mais ou menos conhecidos pelos ribeirinhos. A diferença entre estes malefícios era a de que a maioria deles poderiam ser prevenidos ou remediados, como as febres, a sífilis e a falta eventual de alimentos. No entanto, nas palavras do autor, contra os “terríveis bichos d’água” não há remédio que se encontre. No trecho abaixo, que antecede uma série de estórias ribeirinhas reproduzidas por Carvalho (1937) sobre o *compadre*, o autor resume as travessuras destes “bichos d’água”.

Quando elles veem assúmptar as barcas, remexer nos “bois” dos remeiros, atraz de gente e do caldeirão de feijoada, cozinhando no barranco, ahi é que são ellas: esses bichos dagua são imponderaveis, pouca gente lida com elles e ninguem sabe ao certo como apparecem. E o peor é que povoam toda a extensão do rio, constituem familias e de paes para filhos se transmittem os odios e as amizades que teem aos barranqueiros. Por toda parte que se navegue, encontrasse a população ribeirinha cheia de lendas e aventuras do Caboclo Dagua, bicho exquesito, pretinho como breu, com cara igual a cabaça de groseira, de pisado forte no fundo do rio e que ronca e trinca as pedras do leito, quando está com raiva, ou foi ferido (CARVALHO, 1937, p. 122).

Assim como Carvalho (1937) notou, as travessuras dos “bichos d’água”, bem como os ódios e as *amizades* que estes estabelecem com os ribeirinhos, também ouvi entre os quilombolas a respeito deste temperamento instável dos *compadres*. Apesar do seu comportamento malino e bravo, a relação das pessoas com este ser também passa por uma série de *combinações* e *agrados* que, embora algumas vezes possa ser o suficiente para apaziguar as relações, estão sempre sujeitas aos afetos entre as pessoas e o *compadre*, como veremos nas narrativas adiante.

Eu não sei não, sei que existia, ele é um toquinho pretinho assim, a cabeça dele não tem um fio de cabelo, uma vez eu estava pescando no rio mais meu marido e nós fomos armar a rede, dali a apouco nós descemos a rede, jogar essa rede e fomos descendo para ver. A lua clareou e, quando clareou, estava aquele *bichinho* assim dentro d’água, ó, subindo e descendo,

subindo e descendo. Aí eu falei: “*Menino*, será o que é aquilo?”. A cabecinha igual uma cuia, aí [marido] falou: “ali é o *compadre*, e nós vamos tirar essa rede, se não ele vai virar esse barco”. E chegava a *lumiar* a cabecinha dele. Não tem um fio de cabelo na cabeça dele. Eu falava: “*Menino* de Deus, vamos tirar essa rede daqui e vamos embora, que dali a pouco ele chega aqui e não quer que nós pesca aqui, e aí vira o barco e nós vamos morrer afogados”. Aí nós íamos embora (Maria, Croatá, 2018).

Na narrativa acima, como vemos, Maria conta sobre seu encontro com o *compadre*. Também me dizia que era comum encontrá-lo na *praia*, quando ela e outras mulheres estavam lavando roupa no rio. Enquanto lavavam, ele ficava *maretando*. Elas observavam as *maretas* na água, que faziam *tcháaa, tcháa, tcháaa*. Com isso, a água batia no *barranco* e ficava toda suja, atrapalhando a lavagem das roupas. Quando isso acontecia, as mulheres diziam: “ô meu *compadre*, deixa eu acabar de lavar minha roupa meu *compadre*, não faz assim não, deixa eu acabar de lavar minha roupa, para com essa *mareta* aí meu *compadre*”. Conforme Maria, depois que ele escutava, a água ia se acalmando. O rio *mareta* também quando venta ou quando algum barco passa, formando algumas ondulações e agitações na água. Assim, quando está *maretando* sem que haja vento ou embarcações para provocar tal agitação, não restam dúvidas para as pessoas de quem está provocando esta agitação na água.

Eliane, uma quilombola da margem direita do São Francisco, contou que, quando chega na *beira do rio* e a maré está alta, pede aos *companheiros d’água* para aliviarem, pois, segundo ela, a água com muita *força* é perigosa. O rio e os *companheiros* atendem ao pedido e “quando pensa que não, você vai ver o rio, lento, fazendo lento, vai alenteando, até ele ficar uma maré mais calma, mais lenta, aí você pode fazer sua viagem”.

Tem essa *combinação* com os *companheiros do rio*. Quando eu vou pro rio mesmo eu falo, antes de sair de casa, eu falo assim: “ó meus *companheiros*, me protege!” Me protege, que só ele que pode. Porque ele no rio tem dele de três tipo, tem dele vermelho, tem dele do preto e tem dele do afogueado, assim meio queimado. Tem dele de três tipos. O preto é brincalhão, que se ele gostar da pessoa, ele brinca demais com a pessoa. Agora o vermelho, se a pessoa chegar na *beira do rio* e o *sangue* dele não *bater*, não encosta não! Pode ir lá mesmo do *alto*, que se você encostar, ele tenta te puxar para dentro do rio. Ele não gosta, o *sangue* não *bate*. O vermelho é o mais perigoso. É, e tem ele o macho e a fêmea (Eliane, Caraíbas, Caderno de Campo Projeto DS São Francisco, p. 259).

Da mesma forma que existem, como aponta Eliane, “três tipos” de *compadre*, Seu Vicente também me disse que existem três tipos de pessoas, sendo estes os brancos, os

morenos e os avermelhados. Neste caso, o morador deu exemplo de seu filho Sinvaldo, que é “avermelhado moreno”.¹⁰³

Além das cores, ou dos três tipos, de *compadre*, a narrativa de Eliane também faz referência aos afetos entre pessoas e caboclos. Neste caso, para as *combinações* e *agrados* terem eficácia, é necessário o *sangue* entre os dois *bater*. Ainda segundo Eliane, algumas pessoas têm *sangue de caboclo* e, aqueles que têm o *sangue* da *cabocla* fêmea, “o macho não gosta, o macho ciúma da fêmea”. A pessoa com *sangue* da *cabocla* fêmea, quando vai para o rio, “pode tá ruim de peixe o que for”, não volta para casa sem peixe. Isto porque, “ela dá o peixe” para a pessoa. Eliane diz que tem a impressão de que “o macho ciúma por conta disso”. Esta pescadora contou também a estória de Manoel, um conhecido dela que tem *sangue* de *cabocla* fêmea.

Esses dias mesmo ele falou para nós, lá na casa da minha mãe. Falou para mim e minha mãe. Disse que estava querendo ir no rio. Estava meio ruim de peixe, mas ele falou assim: “É, vou no rio, vou pescar”. Aí, eu sei que ele deu duas tarrafada, tirou uns seis curimatá aqui assim, e um surubinzinho. Aí pensou assim “Oh! Já ganhei o dia”. E foi embora. Quando ele foi lá, que voltou de tarde e foi lá, ele chegou, aí o *compadre* jogou o motor dele dentro d’água. (Risada) Deu um tombo nele. Deu um tombo no motor dele, jogou dentro d’água. Ainda bem que ele jogou na *beira*. Ele tirou o motor do barco e jogou n’água. Acho que o macho quis jogar no fundo, aí a fêmea foi e tomou e jogou na *beira*. Aí, diz ele que chegou lá, diz ele que estava vendo batucando dentro do barco, que ele vê, tinha os dois molequinhos assim, a fêmea, com cabelo longo, e o macho carequinha, preto. O preto é bem carequinha, carequinha, carequinha mesmo. Ele não tem cabelo na cabeça. Pretinho, pretinho, pretinho, pretinho! Ele é aqui assim, eu já vi ele, o macho, preto. Aí ele disse que chegou lá, estava um batucão no barco, aí ele chegou de cá no *barranco*, que ele olhou, estava a fêmea, mais o macho, tentando... um puxava para lá, outro puxava para cá. Acho que a fêmea queria proteger os negócios de pesca dele, e o macho queria dar fim. Aí, diz ele que chegou do *barranco*, subiu assim em cima do *pau*, viu os dois lá, chegou mais perto assim, aí o macho quando viu ele, pulou dentro d’água e a fêmea ficou, porque ele tem *sangue* da fêmea. Ele tem *sangue* da *cabocla* fêmea (Eliane, Caraíbas, Caderno de Campo Projeto DS São Francisco, p. 259-260).

Depois de todo o sufoco passado por Manoel em seu encontro com os *caboclos*, conforme Eliane, ele ainda resolveu “dar um *lanço*”, conseguindo pescar mais cinco quilos de peixe. Assim, como podemos observar, as vidas dos ribeirinhos são protegidas pelos

¹⁰³ Sobre “moreno” fazer referência a uma cor, o trabalho de Costa (1999) mostra como isso acontece entre os moradores do quilombo de Brejo dos Crioulos. Nóbrega (2019) também discute as elaborações dos moradores da Ilha do Massangano sobre as cores das pessoas que, de alguma maneira, também estão relacionadas com o *sangue*.

compadres, ou ameaçadas por eles, nos casos em que o *sangue* deste ser “não bater com o da pessoa”. *Sangue* e afeto, portanto, andam juntos nas relações estabelecidas tanto entre as pessoas quanto entre elas e os *compadres d’água*. Conforme Luz de Oliveira (2013b, p. 150), em sua pesquisa com os pescadores e vazanteiros do rio São Francisco, quando o compadre “tem simpatia por um pescador, pode ser prestativo e protetor, favorecendo a pesca e a navegação, e protegendo as roças dos vazanteiros contra inundações e ripiquetes”, podendo até “salvar pessoas do afogamento”. Caso não haja simpatia, o compadre “pode tornar-se vingativo e irado”, provocando “a queda de barreiras nas margens do rio com o objetivo de destruir a casa de seu desafeto” (LUZ DE OLIVEIRA, 2013b, p. 150). O temperamento dos caboclos também é algo notado não apenas pelos quilombolas ribeirinhos, mas também nos terreiros de candomblé, como notaram Rabelo e Aragão (2018). Segundo estes autores, quando as pessoas recebem o *caboclo*, este chega de maneira mais violenta, nervosa, pesada e grosseira se comparado à chegada dos orixás, que costumam ser mais leves e finos.

Segundo Luz de Oliveira (2013b), por seu temperamento irado e vingativo, é necessário “fazer camaradagem” e *agrados* ao caboclo. Em Sangradouro Grande, Mariana e Preto contaram que uma “pinguinha da boa” e um “fuminho” não podem faltar para o pescador, sendo estes itens fundamentais para a *combinação* com os *compadres*. Esta é uma prática bastante comum entre os pescadores, a de botar cachaça e fumo nas *praias, barrancos* e *ilhas* para o *compadre*, no intuito de *agradá-lo*. Sobre estas práticas, Maria disse:

Mas o povo dava muito, tinha gente que *coisava*, nós ainda colocamos um bocado de tempo, eu e meu marido – “aquí vai para os *compadres*”. Comprava fumo de rolo e colocava na *beira do rio*. Agora, quem *panhava*, nós não sabemos quem *panhava*. Sabemos que nós botávamos lá e quando era no outro dia, quando a gente ia lá, não estava lá, e a gente falava que era ele que *panhava*, eu acho que era, não sei não, *de primeiro* o povo era *besta* (Maria, Croatá, 2018).

Estabelecendo esta relação de simpatia, confiança e reciprocidade, os pescadores não apenas garantem sua segurança como também uma boa pescaria. Talvez seja exatamente estas reciprocidades que o fazem transmutar de “*bicho d’água*” (CARVALHO, 1937) para *compadres* ou *companheiros*.

Os afetos entre pessoas e *caboclos* são tão importantes que o *compadre* não se permite ver por qualquer um. Como me disse Peba, quem costuma vê-lo são apenas alguns poucos, os outros em geral não o veem. Quando o veem, este pode aparecer na forma de *paus*, *cabaças* e outras coisas que costumam aparecer nas águas do rio ou que fazem parte

do universo da *beira do rio*. Além do encontro com o *compadre* dentro da água, ele pode aparecer em sonhos também. Isto foi o que me disse João Lucas, contando ainda que, quando sonha com ele, não pesca nada, pois considera o sonho como uma espécie de aviso e não vai para o rio pescar. Nas estórias que me contou, o morador disse ter visto, certa vez, algo parecido com uma cobra de “um olho sozinho” e bem brilhante no meio do rio. João Lucas também me contou da experiência de sua mãe com o *compadre*, pois ela, ao andar pela *ilha*, viu dois *rastros* no chão. Os *rastros*, neste caso, indicavam que quem pisara ali possuía um pé de gente e outro de animal.

Apesar das poucas estórias que pude ouvir em campo sobre os *compadres*, em geral as pessoas, mesmo aquelas que contam tais estórias, explicam que são estórias antigas, pois eram coisas que o *povo* de antigamente, que era *besta*, costumava acreditar. Outros também dizem que antes existia, mas que hoje não existe mais.

Conversando com Mariana e Preto, pude perceber um certo incômodo dos dois em afirmarem a existência do *compadre*. Quando me diziam que uma cachaça e um fumo não podiam faltar ao pescador, perguntei as razões disso. Em seguida, os dois se calaram. Tentei novamente, dizendo que já tinha ouvido falar sobre algumas coisas que existem no rio. Mariana disse que nunca tinha visto, mas que certa vez sua rede “sumiu do nada, no meio do nada”. Preto duvidou, argumentando que poderia ter enganchado em alguma coisa, mas Mariana estava segura de que não havia nada em que a rede pudesse se prender. Ela ainda completou:

Eu que não duvido. Muita gente *agrada* ele. E ele também não gosta de *desboque* também não. Nome feio, palavrão. As pessoas as vezes até brincam um com o outro, mas não usa palavrão ou faz *bagunça* dentro do rio, porque, você pode olhar, é raro você ver alguém *bagunçando* dentro do rio (Mariana, Sangradouro Grande, 2017).

Depois disso, Preto não quis discordar e comentou: “eu não acredito, mas também não desacredito também que não tem não”. O mesmo tipo de afirmação foi feita por Maria que, antes de me contar suas estórias, quando perguntei a ela sobre a existência do *compadre*, me respondeu dizendo que “diz o *povo* que ainda tem”. A referência de Maria ao *povo*, aqui no seu sentido indefinido, se parece com as discussões de Favret-Saada (1980, 2005) sobre a feitiçaria no Bocage francês. Durante sua pesquisa, como argumenta a autora, os camponeses do Bocage recusavam-se a “jogar a Grande Divisão” e falar sobre feitiçaria com a pesquisadora, sabendo de antemão os resultados disso: o de que ela ficaria com “o melhor

lugar (aquele do saber, da ciência, da verdade, do real, quicá algo ainda mais alto), e eles, com o pior”, o do atraso e da imbecilidade (FAVRET-SAADA, 2005, p. 157). O que não me parece muito diferente da percepção dos quilombolas ribeirinhos que, embora contem sobre seus encontros com o *compadre*, sempre ressaltam que não acreditam e que são estórias que o *povo* conta, afinal, ninguém quer ser qualificado enquanto *besta*.

Outro aspecto, também discutido por Favret-Saada (1980), é que, no Bocage francês, os conhecimentos sobre a feitiçaria não são tratados como “coisa” que pode ser compreendida de maneira intelectualizada, como faz a ciência. O que ocorre é o processo de ter sido enfeitado, que passa por uma série de conversas que podem trazer a certeza de que os infortúnios de alguém não são de origem natural, mas sim resultados de bruxaria. Assim também, me parece, se dá a relação com os *companheiros d’água*. Algo que também foi discutido por Almeida (2004) ao falar de “panema” entre os seringueiros amazônicos. Segundo o autor, “panema” é uma condição que pode acometer o caçador, que se torna incapaz de obter seu alimento através da caça. Conforme Almeida (2004), “panema” poderia sugerir uma crença por parte dos seringueiros no sobrenatural, mas este não é o caso, pois é considerado um fato empírico. Isto porque “os seringueiros não encontram dificuldades em entender que nós, da cidade, acreditamos em toda sorte de entidades invisíveis que afetam nossos corpos e que estão presentes no que comemos – germes, bactérias, vírus e assim por diante”; e, da mesma forma que nós, “eles convivem, analogamente, com entidades invisíveis, cujos efeitos são observados por eles em seu cotidiano” (ALMEIDA, 2004, p. 42).

Peba, por exemplo, disse que nunca topou com o *compadre*. “Se tiver eu não conheço”, afirmou ele. Mas em seguida contou o caso de seu tio, que ia descendo o rio quando olhou para trás e viu uma bola descer atrás dele sobre a água. Quando a bola chegou perto, sumiu e virou um *bicho*. Assombrado, o tio de Peba encostou o barco no *barranco*, o amarrou e “já saiu correndo”. Apesar da estória contada pelo tio, Peba acredita que “isso” devia ter antes, no passado, quando o rio era mais fundo. Assim como os peixes possuem suas *moradeiras*, os *compadres*, habitantes das águas, também as possuem. Mas como hoje está “praticamente tudo raso”, “aí não tem jeito para eles ficarem”, pois o *compadre* “mora é no fundo das locas”, disse Peba. As mudanças no rio, que vêm sendo descritas ao longo desta tese, também têm afetado a existência dos *companheiros d’água*.

É possível sugerir, na verdade, que a vida dos *compadres* está diretamente associada à saúde do rio e da terra. Como discutiu Luz de Oliveira (2013b),

Quando uma ofensa ou maltrato é feito ao “cumpadre”, a lagoa fica suja e o peixe some. Na ilha da Capivara, em Januária, eu ouvi o relato sobre o pescador que era também caçador e prendeu um “cumpadre” “pequeninho, mas forçoso” dentro da jaula na Lagoa Branca. Pouco tempo depois, esse pescador morreu e a lagoa que tinha água “alvinha e muito peixe, sujou, ficou preta de massaroá [vegetação que cresce dentro da lagoa] e o peixe sumiu (LUZ DE OLIVEIRA, 2013b, p. 151)

Em minha conversa com Maria sobre os *compadres*, ela também conectava as mudanças no rio e no comportamento das pessoas ao desaparecimento dos seres d’água. Além dos *companheiros*, ela também contou sobre as sereias, dizendo que muita gente “botava pente em cima de uma pedra, que era para a sereia *panhar* para poder pentear o cabelo”. Enfatizando que “*de primeiro* tinha, mas hoje em dia não tem ‘isso’ mais não”. Nas palavras da moradora:

Eram só os homens! Os pescadores que viam. E diz que ela sentava na pedra quando o sol vinha saindo e diz que ela ficava assim, e o cabelão era grandão assim, cobria tudo, e aí tinha gente que botava pente, comprava pente novinho e levava pra botar em cima da pedra que era para ela *panhá* pra pentear o cabelo. Primeiro, sei lá, mas hoje em dia eu fico assim pensando, mas a gente era tão *besta* nessa época que acreditava em tudo, e hoje em dia eu vejo um *povo* tudo rebelde, tudo sei lá ... não sei não... Hoje em dia tem menino que responde a mãe na cara da mãe, põe a mãe de mentirosa, onde é que um filho meu fosse falar: “a senhora é mentirosa”. Ah, *menino*, não falava não, nunca falou, e hoje em dia não, hoje em dia é tudo diferente. Mudou e foi muito, mudou foi muito (Maria, Croátá, 2018).

Novamente, Maria fala sobre ser *besta*, mas neste caso, dada a comparação que minha interlocutora faz, é possível perceber um outro sentido para a palavra. Ao invés da referência a uma possível estupidez, o que ela parece querer expressar com o termo é a capacidade de ser inocente, puro e respeitoso. O que faz mais sentido quando ela continua dizendo que o *povo* hoje “faz muita coisa errada”, principalmente em relação ao uso do rio. Sobre isso ela dizia:

Você vê que quando era na época da pescaria, que fechava, o *povo* não pescava, que era pra deixar aquele peixe produzir, né!? Para render! Hoje em dia fecha a pesca e o *povo* está direto pescando. Como rende o peixe? Vai indo, vai indo acaba o peixe. O que tem no mundo que hoje em dia não acaba? Tudo se acaba! Não, mas eles não obedecem não, não obedecem de jeito nenhum, não cumpre a lei certa, não. E *de primeiro* não, *de primeiro* o *povo* era tudo analfabeto, mas tinha aquela consciência, não vai pescar não, que é pro peixe render pra nós mesmo e para os outros, para todo mundo, né!? Mas hoje em dia eles sabem de tudo e estão pescando, estão pegando (Maria, Croátá, 2018).

Estas narrativas me fazem concordar com Luz de Oliveira (2013b, p. 151), quando a autora diz que “a relação baseada na reciprocidade e na aliança que vincula pelo compadrio os seres da terra e da água possibilita aos vazanteiros usufruírem do rio, de suas lagoas criadeiras e das terras crescentes”. Isto porque, como vimos ao longo da tese, as alianças estabelecidas entre as pessoas por meio das *acolhidas* e reciprocidades diversas também se estendem aos *compadres d’água*. Além disso, a *mentalidade* compartilhada pelos quilombolas a respeito das formas de uso da terra, das águas e de criação dos *bichos* é o que sustenta as possibilidades de um futuro nas e das águas, das terras e dos *viventes*. Assim, aqueles de *mentalidade* diferente, que fazem “muita coisa errada”, “não obedecem” e “não cumprem a lei certa”, quebram a *união* entre pessoas, *viventes* e outros agentes, bem como põem em risco o futuro das vidas da *beira do rio*.

Ao utilizarem um termo de parentesco para se referirem aos *caboclos*, ao reconhecerem que podem compartilhar do mesmo *sangue* que eles, e ao falarem que, tal como as pessoas e animais, os *compadres* têm seu próprio temperamento, podendo, assim, estabelecer relações de cuidado, proteção, *ajuda* e também de ódios e vinganças, percebemos que, independentemente da categoria que utilizam para identificá-los – se humanos, não humanos, mais-que-humanos ou mesmo menos-que-humanos –, é possível estabelecer alianças com eles através de diversos *agrados* e *combinações*. Estas práticas, parece-me, fazem parte de um *modelo* quilombola mais amplo de estabelecer relações recíprocas sejam elas com quem for, seja com outras pessoas e coletivos, seja com as plantas, seja com os animais. Nesse sentido, através das percepções quilombolas sobre as mudanças do *tempo*, isto é, a falta de chuvas, a perda da *força* do rio e a morte dos *pés*, procurarei mostrar, no próximo e último capítulo, como estas alianças, que são produzidas através das *ajudas*, cuidados e afetos entre os *viventes*, são importantes para preservação e restauração das matas, para a garantia da vida dos animais e para a manutenção da vitalidade do rio.

Capítulo 7

O CHORO DAS ÁRVORES

7.1. O tempo está muito diferenciado

Era outubro de 2017 e, nesse período, eu circulava pelas comunidades da *beira do rio* juntamente a outros pesquisadores do projeto DS São Francisco¹⁰⁴. O trabalho envolvia nos espalharmos pelas comunidades visitando os moradores e realizando conversas que se desenrolavam paralelamente. Algumas vezes, também nos reuníamos todos para visitas conjuntas. Apesar dos diferentes diálogos e informações que surgiam em cada conversa, um assunto era comum em todas elas: o calor e a falta de chuvas. Lembro-me que nos dias que se seguiram a este trabalho coletivo de campo, a pesquisa foi menos “produtiva” do que o esperado. Isto porque, depois do almoço, a força necessária para seguir com as visitas não era suportada pelo corpo, que acabava por ficar fraco devido ao calor. Embora a temperatura alta fosse comum ao *povo da beira do rio*, era insuportável para nós “de fora”. Ao meio dia, o sol ardia a ponto de deixar nossos corpos inertes. Mesmo a cabeça não parecia tão apta a desenvolver algum pensamento mais consistente. Quem se arriscasse a caminhar pelas estradas entre as dez da manhã e as cinco da tarde sentiria a pele queimar, a cabeça ferver e os cabelos parecerem as próprias chamas do fogo. Neste período, inclusive, aprendi sobre a importância de um bom chapéu de palha, que se tornou para mim um item essencial de pesquisa de campo. Após os almoços de cada dia, a única coisa que nos restava era descansar sob a sombra de algum *pé*, os locais mais frescos para se permanecer durante o dia. Fazíamos isso sendo acompanhados ou acompanhando os próprios moradores. Ali, embaixo das árvores, os *pés* eram não apenas refúgios do calor, mas também o assunto das conversas. Nestas ocasiões, os moradores comentavam sobre a morte de muitas árvores, que não estavam aguentando a *quentura* da terra e tinham suas folhas todas queimadas pelo sol.

Em um destes dias, em Várzea da Cruz, as mulheres faziam uma penitência *para chover*, que eu soube ser uma prática bastante comum na comunidade e que é realizada todo ano. Elas já estavam no sétimo dia de penitência, que consistia no total de nove. Naquela

¹⁰⁴ Estes eram Elisa Araújo, Luciana Monteiro e Pedro Henrique Mourthé. Este último, apesar de não fazer parte da equipe do projeto, nos acompanhou na ida a campo às comunidades de Januária.

ocasião, tive a oportunidade de acompanhar as penitentes, que se reuniram na igreja católica em torno das duas horas da tarde. Como me explicaram, a penitência deveria ser feita durante o período de sol quente do dia, para submeterem seus corpos ao *sofrimento*.¹⁰⁵ A penitência, então, começou com a reza do terço na pequena igreja da comunidade, que na época ainda se encontrava em fase de acabamento. Em seguida, caminhamos rezando até o cemitério, que se localiza não muito longe da igreja. No caminho, uma das três mulheres que participavam da penitência, Elaine, puxava a oração da Ave Maria enquanto as outras duas acompanhavam a reza, incluindo esta antropóloga. Todas carregavam consigo flores e garrafas PET cheias de água que, ao longo do trajeto, era despejada gradualmente sobre a areia da estrada. Chegando ao cemitério, as mulheres finalizaram a reza do terço e o restante da água foi despejada sobre os túmulos. Uma delas me explicou que as flores e a água eram para os mortos, pois era preciso refrescar suas almas, para que elas tivessem pena dos vivos. A penitência não durou mais que uma hora e, em nosso retorno do cemitério, Dona Maria Almeida disse que das muitas penitências que já realizou, algumas vezes chovia antes mesmo da penitência ser finalizada. Nas vezes em que a chuva não caía durante a penitência, já se iniciava outra em seguida. Ela disse também que, apesar do *tempo* e da moleza do corpo ocasionada pelo calor, é preciso estar sempre em movimento, pois o corpo não pode ficar parado.

¹⁰⁵ O *sofrimento* é um dos aspectos que caracteriza a penitência, como nos mostra Lima (2006) em sua pesquisa no Médio São Francisco.



Figura 42 - Mulheres em penitência.
Fotografia: Izadora Acypreste, 2017.

Esta experiência de campo no mês quente de outubro foi o que despertou minha atenção para as percepções e teorizações dos quilombolas sobre a falta de chuvas, principalmente por sua relação com a morte dos *pés*. Apesar do meu interesse e das muitas tentativas, tratar desse assunto por meio da expressão “mudanças climáticas” se mostrou algo totalmente infrutífero. Não porque os quilombolas ribeirinhos não saibam do que se trata, mas porque não é através desta expressão que eles explicam as transformações que vêm acontecendo na *beira do rio*.¹⁰⁶ Assim, recordando as conversas que aconteceram em Várzea da Cruz e das contemplações de Dona Osvaldina, quando disse que o *tempo* “diferençou demais”, passei a questionar os moradores sobre o *tempo* na sua acepção climática. Pois, como já vimos ao longo da tese, existem também os *tempos* estóricos na *beira do rio*.¹⁰⁷

Sobre estas variações de *tempos*, ao discutir sobre o “tempo da política”, Palmeira (2002, p. 175, grifos do autor) observa que “em princípio tudo é ‘temporalizável’, mas só é

¹⁰⁶ Podemos ver algo parecido entre os seringueiros amazônicos, quando Almeida (2004) discute o termo “ecologia” e sua importância para a organização política deste coletivo.

¹⁰⁷ Em uma pesquisa sobre a seca no sertão de Pernambuco, Pereira (2020, p. 252) chama a atenção para outros *tempos*. Entre eles, “aquele para “se referir à um cálculo”, como “tempo para fazer, tempo para chegar, tempo para laçar um boi”; e aquele que se refere à qualidade, “tempo ruim, tempo bom, tempo bonito para chover”.

‘temporalizado’ (isto é, transformado em *tempo*, como o tempo da política, o tempo das festas etc.) o que é considerado socialmente relevante pela coletividade em determinado momento”. Por isso mesmo, continua o autor, “o rol de *tempos* não é fixo, como também não são permanentes suas incompatibilidades”. Assim, se os *tempos* antigos, como o *de primeiro*, o *carracismo*, o das *soltas*, o da *divisão*, entre outros, são importantes para os quilombolas narrarem sobre as transformações que ocorreram na paisagem e em suas vidas, ao que parece, novos *tempos* se anunciam, uma vez que começam a *diferençar*.

Considerando essa diversidade de *tempos*, perguntar sobre essa categoria polissêmica é estar sujeito a receber as mais diversas respostas. Tudo acaba dependendo do *rumo da prosa*. Porém, dada a situação preocupante que a falta de chuvas tem provocado na região, mesmo sem questioná-los, meus interlocutores estavam sempre a fazer comentários sobre a perda de suas roças e sementes, sobre o milho que não *embonecou*¹⁰⁸, sobre os *bichos* que não têm água para beber, sobre a *cheia* que não veio, sobre as *lagoas* que secaram, entre tantos outros efeitos do longo período de estiagem no qual têm vivido. Assim, por meio destas experiências e observações cotidianas, o tema das mudanças do *tempo* estava sempre em pauta nas nossas conversas. É sobre este *tempo* climático e suas transformações, portanto, de que tratará este capítulo.

Em 2018, conversando com Madalena em Sangradouro Grande, ela disse que, caso eu estivesse em campo no período de colheita do ano anterior, teria “visto o *povo* todo triste”. Isto porque, segundo ela:

pensa em uma lavoura de milho que ficou linda, mas de chegar a espiga ... Acho que Deus falou assim: “peraí, que vocês vão colher!” Mas foi um sol, um sol que matou tudo, secou tudo. Todo mundo estava com a esperança de colher muito milho, porque teve muito milho, colheu nada. Pessoal via era sair caminhão de palha de milho. Vender, né!? Para não perder tudo, vender baratinho para os fazendeiros darem ao gado (Madalena, Sangradouro Grande, 2018)

Assim como Madalena, Seu Faustino também disse que sempre planta milho, fava, feijão e “um capinzinho para as vacas comerem”. Contudo, contou também que todo ano perde suas sementes. No ano de 2016, plantou setenta e cinco quilos de milho e não colheu sequer uma espiga. Sua sorte foi que, no ano anterior, “entrou um pouquinho de água” na *ilha*, onde costuma plantar, do que se aproveitou para cultivar trinta quilos de feijão. Com a

¹⁰⁸ Termo utilizado para se referir ao período de maturação do milho em que os cabelos do milho (estigmas) emergem para fora da palha

colheita, Seu Faustino disse ter ficado muito satisfeito, pois acabou colhendo o dobro do que plantou de milho. Das abóboras, ele disse ter “*panhado* bastante”, “mais de duas mil abóboras”. Mas no ano em que conversamos, 2017, disse que não plantaria na *ilha*, “porque [o rio] não *lavou*”. Explicou ainda que “*ilha* é o seguinte, ela só presta se *lavar*, se não *lavar*, não presta não”. Isto porque, quando o rio enche, a areia que o rio traz vem com o que eles chamam de *foeiro*, que são folhas em decomposição que, tal como dizem, “segura o molhado” da terra, deixando-a boa para plantação de abóbora e de outras *qualidades* de *mantimentos*. Sem a *cheia* a terra fica arenosa, *fracassada* e sem *liga*, algo de que a maioria das plantações não *gosta*.

Em outra conversa com Maria, ela disse que o *tempo* mudou muito. Em seguida, fez seu relato sobre estas mudanças, observando algo parecido ao que disse Seu Faustino: de que em 2017 a “chuva foi pouca”, mas que em 2018 “choveu bom”. No primeiro ano, plantou um pouco de milho e feijão, que *deram* pouco, já no último ano, “*deu* um bocado de milho”.

Como vemos nas narrativas, existe uma diversidade de experiências em relação aos plantios e colheitas, sendo alguns anos considerados ruins e outros bons. Estas diferenças em relação ao que se colhe, mesmo quando os moradores se referem ao mesmo período, acontecem porque cada pessoa costuma plantar em um lugar diferente, em uma determinada *área*. Assim, uma chuva que cai pode ser boa o suficiente para encher o rio, que *lava* a terra das *vazantes*, trazendo *foeiro* e deixando-a boa para a plantação. Mas essa mesma quantidade de chuva pode não ser o suficiente para molhar e *amolecer* as terras dos *altos*. Daí decorrem as diferenças entre aqueles que conseguem colher e aqueles que não conseguem. Como também abordado, os moradores contam com três momentos de plantio e, assim, uma pessoa pode colher bastante abóbora nas *vazantes*, mas nenhuma espiga de milho nos *altos*. A esse respeito, Dona Nilza dizia:

Se não tiver chuva não dá para você plantar, não. Só planta se chover para a terra *amolecer*. Igual *vazante* você planta agora, o rio *vem* e *come*, você torna a plantar e quando for de fim de chuva você já torna a plantar mais terra. Que nem no *alto* aqui, só planta *nas águas*. Acabou, acabou! Se não plantar esse ano, só no ano que vem de novo. Se o *tempo* for bom de água, você planta, se não for... (Dona Nilza, Sangradouro Grande, 2018).

Mesmo nos “*tempos* bons de água”, a chuva *forte* pode *judiar* e fazer as pessoas perderem suas roças, pois ela “pega na flor do *mantimento*”, “na flor do pendão do milho, do feijão” e “morre tudo”. Desse modo, vemos que não é apenas a falta de chuvas que afeta os plantios dos quilombolas ribeirinhos, mas também a alteração dos seus ciclos.

Enquanto alguns moradores me falavam sobre as perdas dos últimos anos, outros refletiam sobre estas perdas como um fenômeno mais duradouro, que já vem ocorrendo há mais tempo, pois, como dizem, “o *tempo* está ruim para a roça”, porque não chove direito e a terra fica “seca direto”, fica *fracassada* demais. Sobre isso Seu Pedro costumava dizer: “esse Norte de Minas aqui está ruim demais para a chuva”. Isto porque antes a chuva vinha e, mesmo que demorasse, vinha “*invernado* quase cinco dias”, mas agora “chove de parcela”. Na ocasião ele contava que assiste a “televisão falando de chuva lá para São Paulo”, mas para o Norte de Minas, “nada”. De vez enquanto ele observa o céu, vê “aquela *formação*” e pensa: “*eita*, tal lugar está chovendo”, mas chegava lá e não havia chovido nada. “Mas onde é que choveu?” – se pergunta ele, que também responde dizendo não saber. Um *tempo* enganador, me parece.

Talvez pela idade, por terem tido a oportunidade de *assuntar* bastante o *tempo*, Seu Carlito e Dona Osvaldina são exímios conhecedores dessas mudanças. Com o casal pude aprender muito, sendo boa parte das discussões desta seção fruto de nossas conversas. Sobre os períodos de seca, Seu Carlito dizia que “sempre tinha”. Porém, isso ocorria de tempos em tempos, mas depois de dois ou três anos, a chuva voltava a sua frequência normal. Sobre estas mudanças, ele comentava:

Eu vou falar para você, nós já tivemos muita mandioca, muita mandioca mesmo. Era de um jeito que as mulheres, que tiram essa goma para a tapioca, diz elas que não estavam nem querendo tirar mais, porque ela estava sem preço. E teve tempo também que mandioca secou, murchou, secou devido ao solo. Em 71 teve essa seca. Agora só uma coisa eu vou falar para você, que hoje nós não estamos vendo quase é o peixe. Hoje é difícil ver peixe. Naquele tempo peixe era em qualquer buraco que chegava aí, era nas *vargens*, era peixe, era muito, muito, muito peixe. Mas essa falta de farinha, de tempo em tempo sempre tinha. Mas era assim, de dois anos, três anos e daí continuava mandioca do mesmo jeito (Seu Carlito, Várzea da Cruz, 2017).

Nos *tempos* de chuva e *fartura*, as manivas, embora fossem muitas, não chegavam a perder. Como Seu Carlito continuou contando, “naquele tempo você amontoava a maniva” e, “no mês de maio você abria um buraquinho, botava elas aí e pronto”. “Maniva, deitava ela assim no chão, só com o sereno daí um pouco maniva estava nascendo, estava os pezinhos de mandioca saindo”, disse ele. O sereno, conforme continuou explicando o casal, é muito importante para as plantações e antes era algo que não faltava. Dona Osvaldina se lembrava que, quando era ainda criança, saía de manhã para estudar na Gameleira e, para isso, precisava atravessar os pastos no meio do caminho. Ao fazer isso, ela conta que “da cintura,

dos peitos assim para baixo, molhava tudo só de orvalho, de tanto orvalho que tinha”. Da mesma forma, as mandiocas, quando era de manhã, estavam “branquinhas de sereno”. Mas “hoje, cadê? Ninguém vê” mais orvalho, disse ela. Isto porque o *tempo* “*diferencô demais*”. Em suas palavras:

A gente levantava de manhã, você olhava para as mandiocas pequenas, que tanto fosse pequena fosse grande, estavam branquinhas de sereno. Chegava a pingar assim ó. Os capins ficavam alvinhos. [Falava:] “*Menina*, mas essa noite caiu sereno!” Acabou! Já tem uns dois anos que ninguém vê isso. Não tem sereno mais não, por isso que estão morrendo as árvores, porque tinha o sereno pra conservar. Você está vendo? Quase não está fazendo frio nas épocas de frio. O frio está pouco. De quando eu conheci, o frio está pouco. Agora não, que não está na época de frio, mas quando vai de maio para junho, o frio começava para nós aqui era no mês de abril. Fim de abril começava o frio. Maio, fazendo farinha, ficava imaginando: “ai meu pai do céu, fazer farinha com um frio desse?” Acabou! Mês de maio está fazendo é calor. *Diferencô demais, menina! Diferencô demais!* (Dona Osvaldina, Várzea da Cruz, 2017).

Em poucas palavras, Dona Osvaldina nos explica a relação entre o *tempo* quente e a morte dos *pés*, pois o sereno *ajuda* na conservação das árvores. Além disso, ela também pontuou outros assuntos importantes, como a falta do frio.¹⁰⁹ Neste caso, é importante explicar que, na *beira do rio*, o frio não é o mesmo que o inverno. “Quando está chovendo, que [a gente] conhece por *inverno*”, explicou Osvaldina. Já quando chove muito, é *invernada*. Ela também disse que quando vê “falar na televisão” sobre “o inverno” ou que “vai começar o inverno”, costuma ficar “assim *assuntando*” e pensa: “eu não estou entendendo nada”. Isto porque o *inverno*, “nas *profecias* deles [dos apresentadores de televisão]” ocorre no final de junho, período conhecido como *seca* entre os moradores da *beira do rio*.

Se a televisão e seus apresentadores fazem *profecias*, tal como disse Dona Osvaldina, os quilombolas fazem *previsões* ou *adivinhações*. Em campo pude ouvir algumas histórias sobre as formas de se fazer *previsões*, sobre as pessoas que conseguiam ou conseguem fazê-las, bem como sobre as árvores e *bichos* que anunciam a chegada das chuvas. A capacidade de fazer *adivinhações* e compreender os sinais das árvores e animais, como me disseram, é considerada uma “*ciência* dos mais velhos”.

¹⁰⁹ Conforme dados apresentados por Pierson (1972a), a temperatura mais elevada do município de Januária, na época em que escreveu seu livro, girava em torno de 23,9°C. Já a precipitação média era de 975,9mm. Atualmente, conforme os dados do Instituto Nacional de Meteorologia (INMET), a temperatura mais alta registrada nos últimos anos foi de 40,9°C e a precipitação média atualmente é de 448,3mm.

Seu Carlito disse que fazia *adivinhação* todo ano. As mais comuns eram as *adivinhações de fogueira*, quando os moradores contavam os “seis meses *das águas*”. Os seis meses se referem ao período entre outubro e março, quando as águas da chuva costumam cair. Esta contagem é feita a partir dos dias entre as festas dos santos: São João e São Pedro, quando os moradores conseguem calcular o período exato de chegada das chuvas. Entre o dia da *fogueira* – dia de São João (24 de junho) – até o dia de São Pedro (29 de junho) são seis dias. Assim, se a chuva caísse no primeiro dia, isso indicava que as chuvas começariam logo no primeiro mês *das águas*: outubro. Se a chuva caísse no segundo dia, indicava que as águas começariam no segundo mês: novembro. E assim por diante. Nestas datas festivas, o nublado do céu no dia também indicava o período do mês em que a chuva cairia. Portanto, se o nublado ocorresse de manhã, a chuva chegaria logo no início do mês. Caso o nublado se formasse à noite, as chuvas só chegariam no final do mês. Era recorrendo a esta *ciência* que os mais velhos faziam as suas *adivinhações de fogueira*.

Dona Olívia também me contou sobre estas *previsões*, dizendo que não sabe como elas são feitas, mas que, certa vez, um homem foi comprar uns “porquinhos” com ela e lhe falou: “olha, Dona Olívia, esse ano vai ser bom de chuva, eu vi na *fogueira*, no dia da *fogueira* que vai ter muita chuva esse ano”. Logo ela pensou: “sujeito tá caducando, onde já se viu falar?”. Mas reconheceu que sua mãe também conseguia fazer estas *previsões*, ainda que não fossem de *fogueira*. Seu Faustino também comentou que seu avô tinha um outro *sistema* de *previsão*, neste caso relacionado aos trovões. No entanto, ele não se lembrava exatamente como era feita, pois ele era apenas um menino de sete anos quando ouviu o avô contar sobre esta *previsão*.

Algumas vezes, no dia da *feira de fogueira*, Osvaldina se lembra que as pessoas não conseguiam nem mesmo acender o fogo, pois já estava chovendo. Conforme contou, “*passarinho de chuva* cantava, formava *arco* [arco-íris] e, naqueles dias [as pessoas comentavam]: ‘ó, mês assim vai ser bom de chuva’”. Podemos ver que os *passarinhos de chuva* são mencionados por ela, sendo estes *bichos*, assim como algumas árvores que *chauviam*, alguns dos anunciadores das chuvas. Sobre eles, Dona Osvaldina explicava:

Aquele *arco* no céu, né!? Como é que chama? Arco-íris? Formava no céu nos dias que eram das *adivinhações*. E os *passarinhos de chuva* cantavam. *Passarinho de chuva* cantava e formava aquele *arco* no céu. “Menino, até *arco* tá formando? Pois esse ano vai ser, esse mês vai ser bom de chuva”. Algumas pessoas gravavam, quando chegava naquele mês: chuva! “Eu bem falei, eu não falei?”. “Essa aqui deu certinho, as *previsões* do tempo deram certinho, mês de outubro tá chovendo, mês de novembro”. E era

certo, se começasse até meio dia ela dizia “ó, vai ser no início do mês”. Meio dia estava aquele solão e a tarde nublava, aí falava: “ó, ela vai ser no meio do mês”. Do meio para o fim do mês, e era certo. Caía um vento, o *povo* dizia: “esse mês é mês seco, esse mês não vai ter chuva, é mês de vento”. E era mesmo. Depois mudou né, diz que Deus falou que o dia que eles quisessem saber o *segredo* dele, que ele mudava, né!? Mudou mesmo. Minha mãe falava que quando os *home* quisesse saber do *segredo* dele que ele muda. E está mudado, está mudado (Dona Osvaldina, Várzea da Cruz, 2017).

Enquanto contavam sobre estas *adivinhações*, Seu Carlito comentou que, inclusive, “a seriema estava cantando de manhã no *terreno*”. Dona Osvaldina em seguida emendou: “aquilo lá era *adivinhand*o chuva!” Sobre esta capacidade de algumas aves *adivinharem* as chuvas, Seu Santo também confirmou, explicando que, quando “elas começam a cantar a gente já está sabendo que a chuva está aproximando”. Entre elas, continuou ele, “a seriema dá muito sinal de chuva”, e isto porque ela canta com mais frequência na época de chuva. Além da seriema, Dona Olívia se lembrou que sua mãe explicava que os outros pássaros, quando fazem casa nas copas das árvores, dependendo da direção para qual é aberta a *portinha* da casa do passarinho, pode indicar se haverá enchente ou não. Segundo minha interlocutora, sua mãe também fazia *previsão* com a lua, observando um círculo em volta do astro quando *estava para chover*. Apesar da *ciência* de sua mãe, Dona Olívia disse que nunca parou para observar as casas dos passarinhos e, no caso da lua, disse que cansa de olhar, mas não consegue ver nada.

Além dos *passarinhos de chuva* e da lua, algumas árvores também costumam ser anunciadoras. Seu Santo me explicou que o *marizeiro*, por exemplo, costuma chuvejar ou *chauviar* antes das chuvas, soltando alguns respingos de água. Mesmo quando já está chovendo, disse ele, é a “chuva chovendo e ele pingando água”. Chamou-me ainda a atenção, dizendo que “quando a chuva para, onde tem ele [*marizeiro*], chega espuma”. Isto porque, a árvore fica “*chorando* com a espera da chuva” e, “depois que a chuva chega, aí agora ela *chora* referente à enchente”. Assim como o *marizeiro*, a *quixabeira* também é capaz de fazer estas indicações, sendo ambas árvores do *vazantão*. Para além de serem anunciadoras, Dona Nilza disse que as árvores também são responsáveis por “chamar a chuva”. Segundo ela:

Nilza: As árvores que chamam a chuva. Você vê que, quando está para chover, você pode ficar embaixo da árvore que você vê aqueles pinguinhos *friinhos*, chovendo, *chorando* água em você. E depois que o *povo* cortou as árvores, a chuva afastou. Derrubou as árvores da *beira do rio*, queimou, não chove mais como era *de primeiro* aqui. Quando não tem mais árvore

para chamar chuva na *beira do rio*. É por isso que as águas também secam, as árvores também *ajudam* as águas.

Izadora: Ajudam como?

Nilza: *Ajuda* a segurar a umidade das águas. Antigamente o *povo* roçava, mas não derrubava os *paus*. E esses *paus* assim, você não derrubava não. De *pau*, só aqueles fininhos que podia derrubar. E hoje o *povo* mete a motosserra e derruba, e vai derrubando. Agora o ventinho tão bom que as árvores dão na gente, olha! (Ventava durante nossa conversa)

Izadora: É verdade!

Nilza: De primeiro o *povo* tinha dó de derrubar uma árvore, uma madeira. Agora o *povo* não tem dó. Mete a motosserra e derruba cada *pauzão* de *aroeira*, e com isso vai retirando a chuva, fica ruim de chuva para a gente. De primeiro, chuva era fácil de chover, de uns tempos para cá ... ah, muito difícil! As vezes a chuva vem, depois torna a ir embora. De primeiro, em um *tempo* desse, você já tinha um feijão de corda, já tinha o milho, chovia era cinco, seis dias, tinha vez que era a semana de *inverno*. Agora você vê, chove, você planta a semente, que cola no chão que não dá para nascer, você perde a semente. O *povo* derruba as árvores da *beira do rio* tudo, que chama as chuvas para *ajudar*, o rio seca. As árvores conservam as águas do rio, aquelas árvores verdinhas *ajudam* a umidade das águas. Se pegar fogo, o rio fica *triste*. O rio fica *alegre* das plantas todas ao redor dele. Já fala o rio São Francisco, o rio São Francisco com as árvores todas verdinhas na *beira do rio*. O *povo* taca fogo, o rio vai ficar *alegre* com as árvores mortas? Cada um tem sua *alegria*, o rio também tem sua *alegria* do que Deus deixou, ele tem também. Para conservar as águas para a gente. *Alegre* daquele vento mexendo as árvores. Às vezes você chega na *beira do rio* e está aquele quenturão. É quente e você não acha uma árvore boa para você sentar debaixo, tudo sapecado, tudo queimado (Dona Nilza, Sangradouro Grande, 2018).

Como mostra a moradora, o rio fica *alegre* quando, ao longo de suas águas que *correm* lentamente, o vento sopra fazendo farfalhar as folhas das árvores. As pessoas também ficam *alegres* com isso, pois encontram sombra sob a copa das árvores e estando ali, podem pausar para um descanso, sentindo o vento bater na pele e ouvindo o som do rio que corre, das folhas que se balançam e dos pássaros que sobrevoam e cantam sobre o verde das árvores. Sem essa interação de agências, sons e movimentos, o rio fica *triste*. Assim como o rio, Dona Nilza disse que também estava *triste*, quase *chorando* enquanto observava a situação do rio e das árvores.

A circunstância lamentável da morte das árvores e do secamento do rio também foi algo mencionado pelo casal Carlito e Osvaldina. Certa vez, enquanto conversávamos, eles comentavam sobre o equívoco dos agentes do IEF que, ao levarem para a comunidade mudas de aroeira, baru, pinha, caju, e de outras plantas para o plantio, não conseguiam perceber a situação das árvores na *beira do rio*. Enquanto os agentes se preocupavam apenas com o desmatamento, os moradores atentavam para as complexas relações que desencadeavam na

morte dos *pés* que, como venho tentando mostrar, envolve as agências de outras pessoas (fazendeiros, *criadô*) conjuntamente a de outros objetos e seres (tratores, capins, gado, cercas, entre outros). Quando o IEF visitava Várzea da Cruz para plantar as mudas, Seu Carlito, embora os tenha ajudado, mostrando os locais para estas serem plantadas, avisou: “olha, uma coisa eu vou falar para vocês, porque esse tempo de pouca chuva, essas árvores não vão *aguentar*, não”. Dona Osvaldina também interrogou os agentes, falando: “*uai*, vai plantar agora?” Ao que eles responderam: “Não, é mês de dezembro”. Ironicamente, Osvaldina contou que mesmo em dezembro não choveu e as mudas que os agentes plantaram já morreram todas. Como forma de comprovar suas afirmações, Seu Carlito, apontando para os *pés* do seu *terreno*, mostrou a condição em que eles se encontravam. Disse ainda que metade dos seus *pés* já havia morrido. *Pés* estes que já existiam há muitos anos no *terreno*.



Figura 43 - Árvores queimadas pelo sol
Fotografia: Izadora Acypreste, 2017.

De primeiro, continuou contando o casal, quando era mês de outubro, os moradores já estavam plantando *nas águas*. Algumas vezes, no final de setembro já começavam a plantar, pois *as águas* já tinham chegado. Da mesma forma, “no meio de setembro as árvores brotavam”, pois recebiam as *chuvas de broto* que fazem crescer suas novas folhagens. Tanto que, no mês de outubro, “era aquele verde no campo”, pois as árvores já estavam todas com

suas folhas. Outubro era um mês bonito, disseram os dois. Em seguida, começaram a falar sobre os *pés*:

Osvaldina: *Sapucaia, jenipapo, macambira* dava uns cachos vermelhinhos. Juá, jatobá, essas árvores ninguém plantavam elas não, elas nasciam aí ó, e *davam*.

Carlito: As mangas, olha, nós andamos de Belo Horizonte para cá olhando chácara de manga, tem *pé de manga* que você não vê uma manga. Os *pés de manga* aqui *davam* que eu vou te contar, forravam o chão. Cadê? Pequi, ô *moço*, dois *pés de pequi* mortos lá. Gente de Montes Claros vinha *panhar* pequi aí e ia embora que não aguentava levar de tanto pequi.

Osvaldina: Vem gente de Belo Horizonte, de Montes Claros na época de dezembro. Aquilo ali estava forrado que não tinha onde você pisar. Eles vinham pegar aqui.

Carlito: Está acabando tudo. Falta de chuva. Devido à falta de chuva, a chuva vai demorando, o sol vai esquentando, as árvores vão e não aguentam mais o calor da terra. Não aguentam o calor da terra... eu passei essa cisterna aqui 15 anos sem limpar ela, sem dar rebaixo. 15 anos! Do ano retrasado para cá eu já dei rebaixo nela umas seis vezes. Porque o rio está *chupando*, está *chupando* as águas, o rio está secando. Lá em Pirapora lá, diz que tem lugar que está rasiinho, rasiinho que a embarcação teve que parar. Em Pirapora! Eu vi lá como é que é a pedreira lá, o lugar lá que as águas correm, mas que está difícil, está difícil!

(Dona Osvaldina e Seu Carlito, Várzea da Cruz, 2017)

Como vimos no quinto capítulo desta tese, a morte dos *pés* leva consigo o registro material das memórias dos parentes antigos e da relação *de primeiro* com a *beira do rio*. Segundo Seu Santo, “as árvores mais antigas que tinham, que era das moradias velhas, por causa do problema da seca, elas morreram”. Nos lugares onde estas moradias eram localizadas, explicou meu interlocutor, ainda pode-se encontrar os cacos das telhas das casas velhas, “mas as árvores mesmo, que tinham naqueles tempos”, muitas delas não resistiram e morreram, como os *pés de manga, de tamarindo, de umbu e de cajú*. Seu Santo ainda desafiou, dizendo que se eu andasse nestas regiões, nas moradas antigas do pessoal, eu veria com meus próprios olhos a estória que ele me contava, a atual realidade da *beira do rio*.

Tanto Nilza quanto Carlito apontaram para a relação importante entre as árvores e o rio. Pois, com a morte das árvores, o rio fica *triste* e também *chupa* toda a água da terra, onde os moradores cultivam seus *canteiros*, suas roças e suas frutíferas. Para aqueles que vivem nos *altos*, mesmo a obtenção da água para ser utilizada nos afazeres domésticos e no cuidado com os *bichos* fica mais difícil. Quando o rio tinha *força*, disse Seu Santo, “todos os anos essa terra *remontava*, tinha *remonto*”, pois ele jogava a areia de dentro do rio para fora, para os *barrancos* e “limpava a *área fluente* dele (seu curso)”, não permitindo a formação das *praias*. A este respeito, Dona Nilza também disse que antes o rio era fundo,

mas “agora só tem *praia*, virou um bocado de *praia*”. Tanto que o barco navega o rio “encostado na terra”.

Lembro-me de que, quando realizava o primeiro período de campo em Gameleira, fiquei curiosa sobre a areia grossa que forrava a estrada que cruza a comunidade. Certa vez, enquanto caminhava até a casa de um dos moradores, sentia o peso das pernas ao me mover, pois meus pés afundavam na areia grossa e sem *liga* do chão. A areia presente ali é igual a da *praia* do rio e, por Gameleira se situar no *alto*, fiquei sem entender porque aquele tipo de areia se encontrava ali. Intrigada, perguntei a Seu Vicente sobre aquele solo, ao que ele me explicou ser areia de *desmonte*. Neste caso, segundo ele, “*desmonte* é aquela [terra] que a enxurrada leva, chove e carrega assim, vai jogando pra lá”. Ao ouvir tal explicação, procurei saber melhor como isso funcionava, pois já tinha ouvido o termo anteriormente em Croatá. Nosso diálogo foi o que se segue:

Izadora: O senhor falou de areia de *desmonte*, como funciona isso?
Vicente: *Modo de dizer, modo* de falar de um lugar, de *lançante* que a gente fala. O *lançante* é aquele lugar, vamos dizer assim, nesse sentido aqui, que aqui chove e escorrega pra lá, então vem aquelas enxurradas de longe.
Izadora: De cima lá da serra?
Vicente: De cima, vem trazendo, vem empurrando, o que mais vai é a areia, mesmo que tenha barro, mas o que vai mais é areia, *vem correndo*.
Izadora: Ela é mais leve, né?
Vicente: É, é só ver que aqui, nessa beira daqui pra acolá, até ali em cima é areia pra danar, porque ela vem desses corredores aí. E vem amontoando, amontoando, a ponto que eles metem máquina aí e tiram metade [da areia] e joga pro lado, tanto aqui como aqui embaixo, em qualquer lugar.
Izadora: Entendi. Mas antes era assim também ou foi mais por causa do desmate?
Vicente: O desmate também *ajuda*, porque *destampa*, ela já tem lugar de ir, mas toda vida teve assim. Onde eu conheci aqui sempre teve isso daqui. Agora no lugar de desmate sempre tem porque o *mato* que fica em pé atrapalha metade da água de chuva, a água vem, as vezes traz a folha, folha seca, ramo, e encosta aqui, daqui, aqui tem outra, encosta aqui, a água já não vai ter *força* pra descer como vinha.
Izadora: Então fala areia de *desmonte*, né?
Vicente: É, areia de *desmonte*, lugar de *desmonte*, sempre tem esses, todo mundo aqui conhece, eu conheço
(Seu Vicente, Gameleira, 2018).

Embora os quilombolas não façam uma conexão direta entre *remonte* e *desmonte*, a similaridade entre os dois termos e o que cada um deles significa me fez pensá-los como pares opostos para refletir sobre a mudança do *tempo* na *beira do rio*. Se o *remonte* é produzido pela *força* do rio, que empurra a terra do leito para os *barrancos*, o *desmonte* é resultado da *força* das águas da chuva que arrastam a areia, a *terra fraca*, dos *altos* para as

baixadas, em um movimento que é facilitado pelo desmate e a inexistências do *mato* que *ajuda* a segurar a terra. Com o *desmorte*, a areia dos *altos* corre em *direção* à *baixada* do rio, que, por sua vez, atualmente não tem tido a *força* necessária para empurrá-la de volta para os *barrancos*. O resultado é a formação das *praias* e o assoreamento do rio. E, como vimos, este aspecto do rio é o que vem entristecendo os quilombolas ribeirinhos. E se antes as árvores *choravam* para chamarem a chuva, hoje são os quilombolas que choram com a situação da paisagem.

Sobre isso, Seu Carlito refletiu, dizendo que todos pagam pelas consequências destas ações irresponsáveis com as águas, as árvores e os *bichos*.

Os idosos pagam pelo que fazem. As crianças, por conta dos idosos, *sofrem* também. E os *bichos*, que não têm culpa nenhuma, também *sofrem* devido a chuva não vim. Quer dizer que o castigo vem para todos. Vem para todo mundo! Agora fica a falta de chuva, até os pastos estão sem água, tem hora que nessas vasilhas de água aí junta tanto passarinho bebendo água, tanto passarinho, tantas coisas aí, eu falo: “deixa os *bichinhos* beberem”. Põe comida para os pintos, esses passarinhos flecham na comida, e eu digo: “pode comer à vontade, porque vocês não têm, é nós é que temos que dar”. E também aqui tem o seguinte, se eu ver um com estilingue aqui dentro eu falo: “ó, aqui eu não quero ver nem o *rastro* de *mexer* com estilingue aqui dentro, não quero que *judia*, de jeito nenhum, deixa os *bichinhos* viverem, deixa viver” (Seu Carlito, Várzea da Cruz, 2017).

O que Seu Carlito parece querer dizer em sua narrativa é que todos são responsáveis pela vida uns dos outros. E a vida, seja do rio, das árvores, das pessoas ou dos *bichos*, estão todas entrelaçadas, de maneira que uma não é possível sem a outra. Neste caso, as *ajudas* mútuas são fundamentais para garantir a existência dos *viventes* da *beira do rio* e o bem estar geral da paisagem.

Considerando que a falta de chuva é pensada por Seu Carlito como um castigo que todos pagam por, em algum momento, terem quebrado a reciprocidade entre os *viventes*, ele e outros moradores teorizam sobre o possível fim da *beira do rio*. Quando perguntei a Seu Carlito sobre quais eram as razões da falta das chuvas, ele respondeu dizendo que além do desmate, talvez exista uma outra razão, mas que não é algo que alguém poderia verdadeiramente saber. Ainda assim, arriscou em uma formulação.

Isso então é uma coisa que a gente ... pode ser que o fim ia ser era assim. Bom, é uma coisa e outra, porque olha, o que nós conhecemos de chuva, era chuva que a gente quase não podia nem trabalhar, tantas vezes eu ia sair para ir para roça e ficava. Chegava na porta para ir para a roça sem poder ir. Chovendo! Formava uma nuvenzinha de nada e dali a pouco a

chuva caía. Agora, hoje já não está do jeito que estava, que dizer que o *tempo* está *diminuindo*. Vai *diminuindo*. Então por isso é que digo, está uma coisa que nós não estamos quase sabendo entender se é o fim das épocas ou se é porque tinha era que ser assim mesmo, ou não sei o que é que está acontecendo. Sei que a chuva está faltando. A chuva faltando e as árvores morrendo e ... desse jeito! (Seu Carlito, Várzea da Cruz, 2017).

Apesar das práticas de *previsão* e *adivinhação*, as razões da falta de chuvas por um período mais longo não parecem ser algo que pode ser previsto ou adivinhado. Portanto, “se é o fim das épocas” ou se “tinha que ser assim mesmo”, não é possível saber. O que se sabe é que o *tempo* está *diminuindo*. Mas isso não impede os quilombolas ribeirinhos de fazerem suas conjecturas sobre este possível “fim das épocas”, que é algo diferente das *previsões*, *adivinhação*. Neste caso, já vimos Dona Osvaldina dizer, quando o *home* quisesse saber o *segredo de Deus*, ele mudaria as coisas. Esta parece ser uma das primeiras conjecturas quilombola sobre o *home* que, através de seus conhecimentos, em algum momento passa a acreditar que tem *força* maior que a de Deus. E Deus, para lembrar o *home* sobre seu lugar, muda todas as coisas para deixá-lo cego e despido de toda a sua *ciência* que intenciona prever e controlar as coisas.

Embora nas narrativas do casal Carlito e Osvaldina exista um tanto de autocrítica, me parece que nem todos fariam parte desse conjunto denominado *home*. Alguns deles, como já ouvimos, foram mais *sabidos* e usaram de seus conhecimentos para enganar os *fracos*, *tomar de conta* das terras, cercá-las, derrubar os *pés*, plantar seus capins, gradear as *lagoas* e *desmontar* toda a *beira do rio*. Apesar de fazerem suas *previsões* e *adivinhações*, os quilombolas sempre souberam, ao contrário dos *sabidos*, que os acontecimentos da *beira do rio* estão sujeitos à outras *forças*, que escapam do controle e da *previsão*, pois estão submetidas a um conjunto de interações entre agentes animados e inanimados. Isso foi o que me pareceu dizer Seu Saulo, quando falava sobre as *enchentes*. Mesmo reconhecendo a atual *fraqueza* do rio, ele disse:

Moça, nada pra Deus é difícil, mas vai *encurtando*, né. Cada ano passa e muda uma coisa, cada ano que passa ele muda uma coisa. É igual o estudo. Estuda um estudo esse ano, quando for no outro ano, já vai passar pra outro. Porque aquilo pra você já venceu e você vai passar pra outro, até chegar no que é de você (Seu Saulo, Croatá, 2018).

Ainda que tenham seus conhecimentos e *ciências*, os quilombolas da *beira do rio* sabem que estão subjugados, juntamente aos *bichos* e plantas, a esta *força* divina, conhecida por eles enquanto Deus. Certa vez, conversando com Seu Arnaldo, ele dizia algo sobre a

situação da terra na *beira do rio*. Em determinada altura da conversa, ele lançou a pergunta: “Mas quem Deus fez primeiro? Os homens ou a terra?” Em seguida, o próprio Seu Arnaldo deu a resposta: “a terra”. O que mostra que os quilombolas entendem que eles são apenas um elemento de uma composição de seres e coisas existentes. Sobre essa posição menor, diante de uma *força* divina maior, Zé Orlando, Totinha e João faziam suas reflexões.

Deus falou lá, quando ele desmatou, quando ele acabou o mundo com o dilúvio, ele fez uma aliança com o homem e falou: “eu vou marcar uma arco-íris ali ó, e quando você ver aquele arco-íris no céu, é um sinal da minha aliança com o homem, que eu nunca acabaria o mundo com água”. E o mundo tá acabando sem o quê? Sem água! (Zé Orlando, Sangradouro Grande, 2017).

Como podemos ver, as leituras bíblicas, como a citada por Zé Orlando, convergem com as observações dos quilombolas ribeirinhos sobre as mudanças que vem acontecendo na *beira do rio* ao longo dos *tempos*. Mas estas conjecturas sobre a agência divina sobre “o fim das épocas” estão sempre sujeitas a diferentes interpretações. Isto é o que podemos notar no diálogo entre João e Totinha.

Totinha: Na época, sempre eles falavam: “o mundo está pra acabar, a vinda de Jesus está próxima”. Desde eu pequenininho eu escuto falar que a vinda de Jesus está próxima. Aí vai *rompendo*, chegando, quando foi pra chegar o ano de 2000, aí teve gente que destruiu o que tinha, um bocado das meninas *desgramou* a namorar: “o mundo está acabando e eu não vou namorar nenhuma vez? Eu vou namorar ao menos uma vez”. Teve gente que pegou fazenda e vendeu. E depois dois mil chegou, dois mil e um. Está vendo aí? Quem vai saber o dia que Deus vai acabar com esse mundo nosso? Quem sabe é só ele, então essas meninas que caíram nessa aí, e outros que venderam fazenda pra não deixar nada, eles que ficaram sem ela.

João: A bíblia fala que diz que Deus vem como um ladrão. Não avisa, pega de surpresa.

Totinha: Ele vem como um ladrão nas nuvens. Mas ele não falou pra nós também não, nós não vamos saber como ele vai vim também.

João: Está escrito na bíblia.

Totinha: Pois é, mas nem tudo Deus vai marcar lá pra nós sabermos. Na bíblia tem tanta passagem, acha que Deus vai escrever o passado dele todo?

João: A pessoa pega uma bíblia pra ler e nunca que lê ela toda.

Totinha: *O segredo de Deus* quem sabe é só ele, o que tá escrito na bíblia quem fez foi o homem

(Tinha e João, Gameleira, 2018).

Independente das decisões divinas, do *segredo de Deus*, como disse Zé Orlando: “nós não temos muita *desanimação* porque a gente sabe que Deus falou que isso ia acontecer”. Tanto sua afirmação quanto as discussões apresentadas ao longo da tese permitem afirmar

que os quilombolas ribeirinhos sabem sobre sua responsabilidade em estabelecer trocas recíprocas com os outros *viventes* e sobre a importância das *ajudas* mútuas, que são fundamentais para manter tudo bonito, *animado* e *alegre*. Como veremos na próxima e última seção deste capítulo, através de uma *labuta* intensa e sem *desanimação*, meus interlocutores têm resistido às mudanças do *tempo* através do cultivo de suas plantas, da criação de seus *bichos* e do estabelecimento de boas relações com seus pares – humanos ou não – para se manterem em seus lugares de vida.

7.2. Retomar as plantas, amansar o gado e resistir ao tempo

Considerando que, ao longo da tese, percorremos não apenas as narrativas sobre a *convivência* dos quilombolas com a *beira do rio* no *tempo* presente, mas também de como tal *convivência* se dava no *tempo de primeiro*, não poderíamos deixar de apresentar a maneira como estas *convivências* multiespecíficas, principalmente com as plantas, apontam para o futuro. Apesar das mudanças do *tempo* e de um futuro que parece muitas vezes incerto e *desanimador*, a proposta nesta seção é fazer o esforço, junto com os quilombolas, de olhar sem *desanimação* para as possibilidades da continuidade dessas trocas recíprocas entre os *viventes* na *beira do rio*. *O segredo de Deus*, como vimos, é bom não saber, mas considerando que o futuro não parece ser muito favorável para os quilombolas, seus *pés* e *bichos*, resta a esperança de que o reestabelecimento da reciprocidade e das *ajudas* mútuas com a paisagem, quem sabe, mudem as coisas.

Conforme apresentado na primeira parte deste texto, na última década os moradores que tiveram que deixar suas terras após a chegada dos fazendeiros passaram a *retomar* seus territórios. Ao contarem sobre este retorno, muitos descreveram as condições que encontraram a *beira do rio*. Contavam também sobre a *labuta* envolvida no replantio das árvores, nas correrias coletivas para impedir as queimadas que constantemente ameaçavam (e ameaçam) as *matas* e os *bichos*, bem como as *lutas* para se manterem em seus territórios através da conexão com os movimentos, instituições e políticos locais.

Quando montaram seus barracos de lona na *beira do rio*, com um grupo maior de pessoas e com a intenção de se estabelecerem permanentemente, os quilombolas me disseram ter encontrado uma terra toda *esbagaçada* e *abandonada*, onde só existia

“*capoeirão largado*”. Como me disse um interlocutor, “*tinha mata, mas era só de pau fino*”. Mesmo que, quando não estão sendo trabalhadas, as *matas* tenham a tendência a crescer rápido, em algumas partes elas estavam tão *desagradadas* ao ponto de não conseguirem mais se recuperar. Enquanto este morador fazia suas observações, sua esposa, que estava ao lado, confirmou o que dizia o marido, completando que nas *áreas* onde se estabeleceram as fazendas “estava tudo *pelado*”, sem nenhum *pau* e, se “você olhar assim, não tem uma sombra”.

Esta condição das *áreas* deixadas pelas fazendas, não apenas em relação às *matas*, mas também aos *bichos*, é considerada pelos quilombolas como *abandono*. Como já citei anteriormente, uma das fazendas, a Itapiraçaba, decretou falência em 2008 após lesar fundos de pensão paulistas e, por essa razão, seus imóveis se tornaram indisponíveis e partes de uma massa falida. A fazenda abandonada então “foi apropriada por um pretense gerente que passa a arrendá-la para a criação de gado” (ARAÚJO et al, 2019, p. 163). Quando *retomaram* a área, a situação em que os quilombolas encontraram o gado era lamentável. Como me disseram, “era só osso de gado”. Isto porque o gado estava todo morrendo: “olhava aqui pro lado e tinha umas oitenta e poucas caveiras, tudo aqui ao redor”, disse um dos quilombolas. Dentro da *lagoa*, de sede, morreram pelo menos 60 cabeças de gado, pois na *lagoa* não tinha água, “só tinha lama”. Com isso, o gado “atolava, vaqueiro vinha, puxava e jogava lá para o seco”. O descuido e o desinteresse em “investir no território” por parte do fazendeiro são motivo das reprovações dos quilombolas. A forma com que os fazendeiros lidam com as *lagoas* também é motivo de desespero por parte dos meus interlocutores. Pude observar isso quando fazia campo em Sangradouro Grande. Na ocasião, uma moradora, extremamente preocupada, me levou até a *Lagoa das Garças* para me mostrar as ações do fazendeiro, que havia colocado fogo e passado o trator em uma parte da *lagoa*. Como já vimos, a *Garças* é uma *lagoa* cujo o papel no *caminho das águas* é importantíssimo. Portanto, o fogo e os tratores colocam em risco todo o *sistema* de absorção de água pelo solo, prejudicando o *sistema* natural de acumulação e circulação de água.



Figura 44 - Deterioração da *Lagoa das Garças* por ações dos fazendeiros
Fotografia: Izadora Acypresre, 2017.

Como observou uma interlocutora sobre a atuação das fazendas:

Então assim, entramos aqui pra fazer a diferença porque o latifúndio não pensa em preservar. Ele faz um empréstimo no banco e não vai investir aqui, ele vai investir em São Paulo, em uma loja de carro, em uma loja de outras coisas, ele não vai investir em território, porque eles sabem que futuramente não vai tirar nada daqui, né!? Nós passamos lá pela sede, lá tem a sede lá fora, na *parte alta*, lá tem a casa, tem a piscina, tudo *abandonado*. A gente vê que eles estavam devendo milhões e milhões para o banco (Moradora da *beira do rio*, 2018).

O *abandono* expressa as diferentes moralidades entre quilombolas e fazendeiros em relação aos bens, sejam eles físicos – como a casa, piscina, entre outros – ou “naturais”, como a terra, os animais e plantas. Ao dizer que o fazendeiro “não vai investir em território”, sugiro, minha interlocutora está chamando a atenção para estas diferenças entre as formas das fazendas de utilizarem a terra e os *modos* quilombolas de relação com os lugares em que vivem que, como já vem sendo discutido, envolve também a relação com os outros *viventes*. Sobre isso, outro morador foi mais direto e didático. Ao narrar sobre o *bagaço* em que deixaram da terra, o vazanteiro disse:

Isso aqui a gente sabe que é um trabalho que eles tinham aqui dentro, uma riqueza que eles ganhavam muito dinheiro, eles ganharam dinheiro. A

briga deles aqui com nós está sendo essa, porque eles ganharam muito dinheiro aqui, saiu muitos caminhão de boi, de vaca gorda, eles trabalhando em cima de nós. Naquilo que é da gente, sabe? Então, eles hoje têm aquela *importunância* de não querer entregar fácil. Eles querem que ressarce o que eles gastaram aqui dentro. Mas eles tiraram muito mais (Morador da *beira do rio*, 2018).

O que as narrativas apresentadas parecem sugerir é que querer tirar algo da terra sem investir, isto é, retribuir o que se plantou, colheu e criou nela, como fazem os fazendeiros, é considerada uma ofensa grave à própria terra. Não bastasse a quantidade de dinheiro adquirido “em cima” dos quilombolas e em uma terra que também pertence aos meus interlocutores, os fazendeiros ainda têm a *importunância* de tentar mantê-los fora de suas terras ou, ainda, de reivindicarem o ressarcimento pelo suposto investimento feito nessas mesmas terras. Para os quilombolas ribeirinhos, “investir” é trabalhar junto com os outros *viventes*. Quando caminhava com Seu Santo pelo *mato*, ele me mostrou uma parte da *mata*, dizendo que aquela *área* havia se reflorestado depois que eles *retomaram* o território. Encontrando a *área* toda *desbravada* e as *lagoas esbagaçadas*, não chegaram a plantar mudas, mas deixaram que a própria *mata* se refizesse protegendo-a contra a ação de terceiros. Meu interlocutor também explicou que a *lagoa* havia sido cavada com “máquina grande, máquina muito resistente, na faixa de quatro metros de fundura”. Por causa dessa intervenção e do desmatamento, a *lagoa* se encontrava seca, mas, com muito trabalho, os quilombolas *ajudaram* para que as margens da *lagoa* se reflorestassem e a *lagoa* voltasse a ter água. Hoje, após os resultados de seu investimento de tempo e cuidado com a *área* da *lagoa*, Seu Santo disse: “a gente está *rindo* com os *paus* de *alegria*”.

Sobre a importância desse trabalho de reflorestamento, Seu Santo expressou suas ideias:

Eu vejo assim, olha. Para te ser sincero eu sou *analfabético*. Eu tenho assim um certo pensar que eu não sei se é certo, mas eu vejo uma *área* aqui que é de *preservação*, sabemos que ela é uma *área* de *preservação* ambiental, mas se ela tem um espaço que dá para mim plantar lá cinquenta *pés de quiabo*, ela dá para mim tirar um sustento desses cinquenta *pés de quiabo*. Se onde eu vou plantar estes cinquenta *pés de quiabo*, eu posso plantar lá três ou quatro *pés de goiaba*, eu estou *preservando*. Eu acho que eu tenho esse pensar comigo. Se eu posso ir lá e arrumar uma mudinha de jenipapo, trazer e plantar naquela *área*, eu acho que eu estou *preservando*. Esse é meu pensar, que eu acho que a *preservação*, ela nasce é daí. Poderia ser muito bonito daqui se todo mundo pensasse em plantar um bocado de *pé de manga* até lá em Enedina, por onde você veio a pé. Você chegasse aqui e encontrasse uma carreira de *pé de manga*, plantado daqui até lá. Um três ou quatro ruas de *pé de goiaba*, de fora a fora. Então eu acho que é

assim, é por aí. É dessa maneira que eu penso. Eu aqui planto um *pé de abóbora*, planto um *pé de feijão*, um milho, eu planto ali um *pé de caxixe*, eu planto ali na frente um *pé de amora*. Cultura que as vezes você tira uma e a outra prevalece (Seu Santo, Croatá, 2018).

O *zelo* quilombola com as *matas* também se dá através dos esforços coletivos de impedirem as queimadas criminosas que alguns “*espíritos de porco*” iniciam para derrubarem as *áreas* de *mata* para criação dos pastos para o gado. Enedina conta que, quando “deu fogo” na *mata* fechada, a comunidade inteira se mobilizou para controlar as chamas. Segundo ela, como o acesso à *mata* é difícil, os bombeiros não foram realizar o trabalho e os moradores precisaram tomar suas providências. Fazendo aceiros nas folhagens e puxando com a enxada para que o fogo não atravessasse de uma parte da *mata* para a outra, idosos, adultos e crianças somaram suas *forças* até de madrugada para acabar com a queimada. O trabalho dos quilombolas permitiu que boa parte da *mata* se mantivesse intacta. Apesar de todo o esforço, uma grande parte da vegetação “o fogo queimou mesmo, sem dó”, lamentou Enedina. Com o incêndio, muitos animais também morreram. Depois desta experiência, ainda que tenham feito um boletim de ocorrência e não saibam quem foi o responsável pelo início do fogo, Enedina disse que a comunidade se mantém sempre atenta. Muitas vezes estas queimadas começam de maneira desproposital, mas eles disseram que precisam se manterem em alerta aos interesses daqueles que querem de fato acabar com as *matas* para criarem seus rebanhos.

Além do combate ao fogo, os quilombolas ribeirinhos tomam suas responsabilidades no combate ou, mais certo seria dizer, na transformação das “ideias de fazendeiros”. Isso envolve conscientizar a todos sobre o uso de tratores nas *áreas* de *vazante* e *lagoas*, sobre o plantio de capim, sobre a utilização das cercas e sobre os *modos* de criação do gado. A respeito da utilização de tratores nas *ilhas*, Seu Santo contou que eles passaram a ser utilizados porque “o *povo* achou que trabalhar com trator ia ser um jeito mais fácil de trabalhar”. Apesar do uso disseminado desta prática, Seu Santo disse ser “contra ela demais desde quando iniciou”, pois, por causa desse uso dos tratores, as *ilhas* começaram a *enfraquecer* e hoje estão todas *acabadas*. Nesse sentido, é preciso conscientizar o *povo* sobre as formas *vazanteiras* tradicionais de cultivo da terra para que as terras da *ilha* e das *vazantes* voltem a ter *força*.

Neste diálogo com outro morador, Seu Arnaldo, ele afirmou que, além dos tratores, “o capim também tem que acabar”. Isto, explicava ele, por causa das relações diretas entre o capim, o gado e as cercas. Como ele dizia:

O capim na *área* não deixa ... tem que botar gado, e se botar gado, o gado come a horta, então o capim tem que acabar, em uma *área* de reserva tem que acabar, não pode plantar capim, não. E também depende, que se fazer uma *capineira*, não digo uma capineira para cortar, mas fazer capim para fazer cerca, tem que cortar madeira. Então, quer dizer que, faz um corte aqui, faz outro acolá, daqui a pouco caça um *pau* de reserva e não acha, está tudo cortado, tudo *enfincado*, porque todo ano tem que fazer [cerca]. Essa madeira branca corta, põe, é só um ano, então todo ano tem que renovar, então não há *mata* que chegue. Então tem que acabar com esse negócio de cerca. Cerca para quê? (Seu Arnaldo, Croatá, 2018).

Se manter na *labuta* para replantarem as árvores, para protegerem as *lagoas* e a *mata*, para criarem seus *bichos* e para manterem seus territórios não é tarefa fácil. Sabendo disso, os moradores vão fazendo suas articulações e alianças com os *movimentos*, instituições e políticos locais. Como eles bem sabem, a vida só é possível através da *união* e das *ajudas* mútuas, seja entre humanos ou entre outros *viventes*. Algo muito parecido com as reflexões de Tsing (2019, p. 87), quando afirma que “ocupar é dedicar-se ao trabalho de viver juntos”, pois, ao invés de indivíduos, somo parceiros dentro de teias ecológicas multiespécie. Os quilombolas também parecem já saber aquilo que tem sido proposto por Haraway (2016), sobre “fazer parentes”, isto é, “fazer-com – tornar-com, compor-com – ‘terranos’”, lembrando-nos que “parentes” deve significar mais do que apenas “entidades ligadas por ancestralidade ou genealogia” e que “‘fazer parentes’ é fazer pessoas, não necessariamente como indivíduos ou como seres humanos”.

Um exemplo fornecido por Seu Santo pode ser bastante elucidativo da inspiração quilombola para fazerem estas parcerias, pois percebem que ninguém e nenhum coletivo deve estar realmente sozinho. O exemplo de Seu Santo, claro, fazia referência às plantas. Assim ele me disse: “a planta tem a vida, é igualmente a nossa, se você não tiver um acompanhamento com ela, ela não vai ter uma vida boa não. Nós temos que acompanhar o ritmo dela sobreviver”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Criar, cultivar e nutrir

Através destes três temas – as plantas, o gado e o *tempo* – procurei discutir como a vida dos quilombolas é produzida através de engajamentos multiespecíficos. Tendo as plantas como ponto de partida e fio condutor da análise, tentei compreender os elementos que tornam possível estas vidas ribeirinhas.

Vivendo na *beira do rio* e estabelecendo, nesta paisagem, um conjunto de interações com os mais diversos *viventes* e agentes – animados e inanimados – compreendi que seria preciso começar uma descrição etnográfica sobre esta paisagem, mostrando o movimento do *povo*, o *caminho das águas* e os *gestos da terra*. Sendo estes um “sistema circulatório” que produz *estóricas*, afinal, como afirma Tsing (2019, p. 82), “paisagens são sempre históricas”. Estórias que incluem uma diversidade de práticas, conhecimentos e *ciências*, que foram e continuam se modificando com as mudanças dos *tempos*.

Uma das principais mudanças se refere à perda da *liberdade*, pois se antes pessoas e *bichos* podiam se movimentar quando e para onde quisessem, a chegada das fazendas, com suas “inovações técnicas”, transformaram os *tempos de fartura* em um tempo onde as cercas e o capim *tomaram de conta do meio do mundo*. Neste momento, assim como os quilombolas ribeirinhos, os *pés de fruta* e os *mantimentos* da roça também perderam, por um longo período, a disputa com o capim e as cercas.

Apesar destas mudanças, nem tudo foi perdido, pois as *acolhidas*, as *amizades* e as *ajudas* entre pessoas e *viventes* ainda permanecem como um valor moral compartilhado entre os quilombolas ribeirinhos e todos aqueles que estejam dispostos a somar *forças*, “vestir a camisa da comunidade” e compartilhar de uma mesma *mentalidade*. Nestas alianças, não é apenas a agência humana que importa, pois os quilombolas sabem que são também as *ajudas* não humanas que produzem vida. As águas *ajudam* a terra, fertilizando-a e a tornando *forte*. A terra, por sua vez, *ajuda* os quilombolas na medida em que, através de sua *força*, pode fazer uma planta *dar* ou não. As plantas também *ajudam* as águas, *chorando* e “chamando chuva” para manter a “umidade” e a vitalidade do rio. Mas, para isso, é preciso que o *povo* as *ajude* também, mantendo os *paus* em pé e cultivando outros tantos. O *povo* também é responsável por *ajudar* uns aos outros, transformando gente de fora em gente do lugar, estranhos em amigos, parentes e *compadres*, para que assim seja possível transformar a *mentalidade* daqueles que permanecem com as “ideias de fazendeiro”.

Como descrito em diferentes momentos desta tese, na *beira do rio* tudo pode ser criado. As pessoas são *nascidas e criadas*, os animais e *bichos* também são criados, bem como as plantas podem se “criar muito ligeiro” quando livres para fazê-lo. Mas assim como as *ajudas* são e devem ser multiespecíficas, a criação adequada depende diretamente destas interrelações. Considerando que muitas *forças* podem atuar na vida dos quilombolas ribeirinhos, incluindo aquelas que vêm dos astros ou dos afetos e desafetos relacionados à compatibilidade ou incompatibilidade entre *sangues*, é preciso saber se proteger através das rezas e da utilização dos *remédios do mato*. E, para utilizá-los, é preciso conhecê-los, algo que só é possível na medida em que se é *criado* no lugar. Criação que, é importante lembrar, não se limita à relação estabelecida desde o nascimento, mas que também pode ser produzida através da *convivência* cotidiana com todos aqueles que compõem a paisagem.

Portanto, o carinho, o amor, o cuidado e o *zelo* são fundamentais na tarefa de cultivar e nutrir estas relações multiespecíficas. Apesar das *labutas, lutas e sofrimentos*, os quilombolas sabem o valor das *brincadeiras, festas, folias, alegrias, prazeres* e, principalmente, do riso compartilhado entre si e com os outros *viventes*. Sendo estes momentos e sentimentos compartilhados cotidianamente através da *convivência*. Assim, compreendemos que um *pé de árvore* não é apenas algo inerte e solitário, mas uma prova material de toda uma teia de vidas e de histórias. E o conjunto destes *pés* sendo, portanto, a materialização na paisagem de muitas histórias, memórias e relações pessoais e coletivas.

Considerando ainda que cada árvore é um “filho de sangue” e que sangue, assim como outros fluxos, na *beira do rio* são *forças*, quando são cortadas ou até mesmo queimadas, enfraquecem todo o *sistema* compartilhado entre *viventes*, uma vez que tais ações quebram a reciprocidade entre eles. Os resultados disso são os *sofrimentos* que acometem a todos – humanos e não humanos – nos *tempos* atuais de falta de chuvas, de *invernadas*, de secamento do rio e de *desmonte* da paisagem. Os quilombolas ribeirinhos, como procurei mostrar ao longo da tese, sabem bem da complexidade da forma com que rio, terras, plantas, astros, parentes, famílias, *finados, compadres, bichos*, animais e *criações* estão interconectados. Por isso mesmo, sem *desanimação*, buscam defender seus *modelos* de trabalho com a terra na medida em que se movimentam, retomam seus territórios, cultivam suas roças, criam seus animais, *refazem* as matas e lagoas, continuando, portanto, a estabelecer persistentemente suas alianças com os coletivos humanos e com os outros coletivos *viventes*.

REFERÊNCIAS

ABREU, Ana Luísa. *O território quilombola é dela: sobre Nossa Senhora, santos e quilombolas na Vila – Bairro do Carmo São Roque-SP*. 2019. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2019.

ACYPRESTE, Izadora. *Mulheres Pescadoras: A invisibilidade do trabalho feminino na atividade pesqueira*. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais) – Centro de Ciências Sociais Aplicadas, Universidade Estadual de Montes Claros, Montes Claros, 2012.

_____. *Se movendo por território: os caminhos traçados pela comunidade de Sangradouro Grande para a garantia do território*. 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2015.

ACYPRESTE, Izadora; ANAYA, Felisa; ARAÚJO, Elisa; THÉ, Ana Paula; LUZ DE OLIVEIRA, Claudia; RIBEIRO, Luciana; NEVES, NEVES, Sergio; GOMES, Macia; FONSECA, Maria Betânia. *Relatório Preliminar do Projeto Dinâmicas socioambientais na bacia média do rio São Francisco mineiro: identificação e caracterização de terras tradicionalmente ocupadas por povos e comunidades tradicionais*. Montes Claros/MG: NIISA, 2016.

ACYPRESTE, Izadora; ANAYA, Felisa; ARAÚJO, Elisa; THE, Ana Paula; LUZ DE OLIVEIRA, Claudia; DAYRELL, Carlos; RIBEIRO, Luciana. *Relatório Final do Projeto Dinâmicas socioambientais na bacia média do rio São Francisco mineiro: identificação e caracterização de terras tradicionalmente ocupadas por povos e comunidades tradicionais: comunidades do território Itapiraçaba*. Montes Claros/MG: NIISA, 2018.

ALARCON, Daniela. *O Retorno da Terra: As retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia*. 2013. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Estudos sobre as Américas, Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

_____. *O retorno dos parentes: mobilização e recuperação territorial entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia*. 2020. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

ALMEIDA, Alfredo Wagner. Terras de Preto, Terras de Santo, Terras de Índio – Uso Comum e Conflito. In: AL-MEIDA, Alfredo Wagner Berno de (org.). *Terras de quilombo, terras indígenas, “babuçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de Pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. 2.^a ed. Manaus: PPGSCA – UFAM, 2008. p. 133-162.

ALMEIDA, Mauro. 2004. Direitos à floresta e ambientalismo: seringueiros e suas lutas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.19, n. 55, p. 33-53, 2004.

_____. Narrativas agrárias e a morte do campesinato. *Ruris*, v. 1, n. 2, p. 157-186, 2007.

ALVES, Yara de Cássia. *A casa raiz e o vôo de suas folhas: família, movimento e casa entre os moradores de Pinheiro-MG*. 2016. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

ANAYA, Felisa Cançado. *De “encurralados pelos parques” a “Vazanteiros em Movimento”*: as reivindicações territoriais das comunidades vazanteiras de Pau Preto, Pau de Léguas e Quilombo da Lapinha no campo ambiental. 2012. Tese (Doutorado em Sociologia) - Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2012.

_____. *Proposta demanda endogovernamental – Dinâmicas socioambientais na bacia média do rio São Francisco mineiro: identificação e caracterização de terras tradicionalmente ocupadas por povos e comunidades tradicionais*. Montes Claros/MG: NIISA, 2015.

ANAYA, Felisa Cançado; LUZ DE OLIVEIRA, Claudia; RIBEIRO, Luciana; ARAÚJO, Elisa; THÉ, Ana Paula. Ambientalismo racializado: apropriação privada de terras públicas e resistências no médio rio São Francisco, Minas Gerais, Brasil. *Antropolítica*, v. 2, n. 49, p. 189-215, 2020.

ANDRELLO, Geraldo. Introdução. In: ANDRELLO, Geraldo (org.). *Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro*. São Paulo: ISA; São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN, 2012. p. 8-15.

ANDRIOLLI, Carmen. *Sob as Vestes de Sertão Veredas, o Gerais: “mexer com criação” no Sertão do IBAMA*. 2011. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2011.

_____. Criação. *Teoria e Cultura*, v. 11, n. 2, s/p, 2017.

ANDRIOLLI, Carmen; PEREIRA, Luzimar. Os dilemas da criação: as ambiguidades dos relacionamentos entre humanos e não humanos em dois municípios mineiros. *Teoria e Cultura*, v. 11, n. 2, p. 93-106, 2017.

ANJOS, José Carlos dos. A filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano. *Debates do NER*, v. 9, n. 13, p. 77-96, 2008.

ANTUNES, André; FEWSTER, Rachel; VENTICINQUE, Eduardo; PERES, Carlos. LEVI, Tal; ROHE, Fabio; SHEPARD JR, Glenn. Empty forest or empty rivers? A century of commercial hunting in Amazonia. *Sciences Advance*, v. 2, p. 1-14, 2016.

ARAÚJO, Elisa Cotta de. *Nas margens do São Francisco: sociodinâmicas ambientais, expropriação territorial e afirmação étnica do Quilombo da Lapinha e dos vazanteiros do Pau de Léguas*. 2009. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Social) – Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Social, Universidade Estadual de Montes Claros, Montes Claros, 2009.

ARAÚJO, Elisa Cotta de; LUZ DE OLIVEIRA, Cláudia; THÉ, Ana Paula Glinfskoi; ANAYA, Felisa; MONTEIRO, Luciana Maria Ribeiro. *Relatório Antropológico de Caracterização Histórica, Econômica, Ambiental e Sociocultural da Comunidade Remanescente de Quilombo de Croatá, Januária – MG*, 2019.

BALLESTERO, Andrea. The anthropology of water. *Annual Review of Anthropology*, v. 48, p. 405-21, 2019a.

_____. *A future history of water*. Durham: Duke University Press, 2019b.

BANAGGIA, Gabriel. Conexões afroindígenas no jarê da Chapada Diamantina. *R@U*, v. 9, n. 2, p. 123-133, 2017.

BENITES, Luiz Felipe. *Olhando da Ribanceira: Perspectivas de Influência e Vulnerabilidade no Vale do Alto-Médio São Francisco*. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

_____. Mexendo com roça: trabalho e movimento no sertão mineiro. *Ruris*, v. 9, n. 1, p. 39-61, 2007.

_____. Da consideração e da acusação: notas etnográficas sobre reputação, fofocas e rumores na política. In: COMERFORD, John Cunha; CARNEIRO, Ana; DAI-NESE, Grazielle. (org.). *Giros etnográficos em Minas Gerais: conflito, casa, comida, prosa, festa, política e o diabo*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2015. p. 65-91.

BLOK, Anders; JENSEN, Casper. The Anthropocene event in social theory: On ways of problematizing nonhuman materiality differently. *The Sociological Review*, v. 67, n. 6, p. 1195-1211, 2019.

BOYER, Véronique. O pajé e o caboclo: de homem a entidade. *MANA*, v. 5, n. 1, p. 29-56, 1999.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Plantar, colher, comer: um estudo sobre o campesinato goiano*. Rio de Janeiro: Graal, 1981.

_____. Outros olhares, outros afetos, outras ideias: homem, saber e natureza. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues (org.). *Somos as águas puras*. Campinas: Papirus, 1994. p. 71-110.

_____. *O afeto da terra: imaginários, sensibilidades e motivações de relacionamentos com a natureza e o meio ambiente entre agricultores e criadores sitiantes do bairro dos Pretos, nas encostas paulistas da serra da Mantiqueira, em Joanópolis*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1999.

BRITO, Isabel. *Ecologismo dos Gerais: conflitos socioambientais e comunidades tradicionais no norte de minas gerais*. 2013. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Sustentável) – Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

BURTON, Richard. *Viagem de Canoa de Sabará ao Oceano Atlântico*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1977.

CÂMARA CASCUDO, Luís da. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Brasília: Instituto Nacional do Livro, Ministério da Educação e Cultura, 1972.

CANDIDO, Antônio. *Os parceiros do Rio Bonito*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1964.

CAPISTRANO DE ABREU, João. *Caminhos antigos e povoamento do Brasil*. Rio de Janeiro: Sociedade Capistrano de Abreu, 1930.

_____. *Capítulos de História Colonial: 1500-1800*. Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal, 1998.

CARDOSO, Thiago Mota. *Paisagens em transe: uma etnografia sobre poética e cosmopolítica dos lugares habitados pelos Pataxó no Monte Pascoal*. 2016. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina, 2016.

CARDOSO, Thiago Mota; MODERCIN, Isabel. A construção da paisagem pelos Potiguara: do habitar cotidiano à ecologia política. *XXVII Reunião Brasileira de Antropologia*, 2012.

CARNEIRO, Ana Carneiro. *O “Povo” Parente dos Buracos: mexida de prosa e cozinha no cerrado mineiro*. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

_____. O sistema de mexida na cozinha: de que riem eles? In: COMERFORD, John Cunha; CARNEIRO, Ana; DAINESE, Grazielle. (org.). *Giros etnográficos em Minas Gerais: conflito, casa, comida, prosa, festa, política e o diabo*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2015. p. 93-110.

_____. “Mulher é trem ruim”: a “cozinha” e o “sistema” em um povoado norte-mineiro. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 25, n. 2, p. 707-731, 2017.

_____. O riso e o risco da prosa: uma comparação entre o Bocage francês e o sertão rosiano. *Museo de Antropologia Revista*, v. 11, n.1, p. 55-60, 2018.

_____. O valor da visita em uma ação de visitação: turismo de base comunitária, dinheiro e filosofia política sertaneja. *Anuário Antropológico*, v. 44, n. 2 p. 281-304, 2019.

CARSTEN, Janet. *After Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

CARSTEN, Janet; HUGH-JONES, Stephen. Introduction. In: CASRTEN, Janet; HUGH-JONES, Stephen (Eds). *About the house: Levi-Strauss and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

CARVALHO, Orlando. *O rio da Unidade Nacional: o São Francisco* (Reportagem Ilustrada). São Paulo/Rio de Janeiro/Recife: Companhia Editora Nacional, 1937.

CEBOLLA BADIE, Marilyn. El conocimiento mbya-guaraní de las aves. Nomenclatura y clasificación. *Suplemento Antropológico*, v. 35, n. 2, p. 9-188, 2000.

CEDEFES (Org). 2008. Comunidades Quilombolas de Minas Gerais no Sec. XXI – História de Resistência. Belo Horizonte: Autêntica/CEDEFES.

CHIBNIK, Michael. *Risky Rivers: the economical and politics of floodplain farming in Amazonia*. The University of Arizona Press, 1994.

COCCIA, Emanuele. *A vida das Plantas: uma metafísica da mistura*. Desterro (Florianópolis): Cultura e Barbárie, 2018.

COELHO DE SOUZA, Marcela (Coord.). Entre T/terras. *Entreterras*, Brasília, v.1, n.1, 2017.

COHN, Clarice. Crianças indígenas: introdução ao dossiê, estado da arte e agenda de pesquisas. *R@U*, v. 11, n. 1, p. 10-34, 2019.

COMERFORD, John Cunha. *Fazendo a luta: sociabilidade, falas e rituais na construção de organizações camponesas*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

_____. *Como uma família: sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

_____. Vigiar e narrar: sobre formas de observação, narração e julgamento de movimentações. *Revista de Antropologia*, v. 57, n. 2, p. 107-142, 2014.

COMERFORD, John Cunha; CARNEIRO, Ana; DAINESE, Grazielle (org.). *Giros etnográficos em Minas Gerais: casa, comida, prosa, festa, briga, política e o diabo*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2015.

CORREIA, Iara. *(Re) Significações religiosas no sertão das gerais: as folias e os reis em Januária (MG) – 1961/2012*. 2013. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2013.

COSTA, João Batista de Almeida. *Do tempo da fartura dos crioulos ao tempo de penúria dos morenos: identidade através de um rito em Brejo dos Crioulos (MG)*. 1999. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 1999.

_____. *Mineiros e Baianos: englobamento, exclusão e resistência*. 2003. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2003.

_____. Quilombos da Jahyba: a visibilização do negro no território branco norte mineiro. *Caminhos da História* (UNIMONTES), v. 10, p. 9-34, 2005.

COSTA FILHO, Aderval. *Os Gurutubanos: territorialização, produção e sociabilidade em um quilombo do cen-tro norte-mineiro*. 2008. Tese (Doutorado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

DAINESE, Grazielle. 2015. Chegar à Terceira Margem: um caso de prosa, paixões e maldade. In: COMERFORD, John Cunha; CARNEIRO, Ana; DAINESE, Grazielle. (org.). *Giros etnográficos em Minas Gerais: conflito, casa, comida, prosa, festa, política e o diabo*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2015. p. 45-64.

_____. Movimento e animação das festas, visitas, andanças e chegadas. *Mana (UFRJ. impresso)*, v. 22, n. 3. p. 641-669, 2016.

D'ALMEIDA, Sabrina. *Guardiãs das folhas: mobilização identitária de raizeiras do cerrado e a autorregulação do ofício*. 2018. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, Instituto Socioambiental, 2017.

DANTAS, Maria Isabel. É preciso matar o porco: de humano a animal despersonificado. In: BEVILAQUA, Címéa; VANDER VELDEN, Felipe (orgs). *Parentes, Vítimas, Sujeitos: perspectivas antropológicas sobre relações entre humanos e animais*. Curitiba: Ed. UFPR; São Carlos, SP: EdUFSCar, 2016. p. 165-187.

DAYRELL, Carlos. Alberto. *Geraizeiros e Biodiversidade no Norte de Minas: a contribuição da agroecologia e da etnoecologia nos estudos dos agroecossistemas tradicionais*. 1998. Dissertação (Maestria em Agroecologia y Desarrollo Rural Sostenible), Universidade Internacional de Andalucia, Sede Ibero Americana - La Rábida, 1998.

_____. *De nativos e de caboclos: reconfiguração do poder de representação de comunidades que lutam pelo lugar*. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Social) – Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Social, Universidade Estadual de Montes Claros, Montes Claros, 2019.

DE LA CADENA, Marisol. *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Durham: Duke University Press, 2015.

DELEUZE, Gilles. L'affect et l'idée. Spinoza. Cours Vincennes. 1978. p. 6-22. Disponível em: www.webdeleuze.com; Acesso em: 12 de julho de 2021.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Différence et répétition*. Paris: PUF, 1968.

DESCOLA, Phillippe; PALSSÓN, Gílsi. Introdução. In: DESCOLA, Phillippe; PALSSÓN, Gílsi (Org.). *Naturaleza e Sociedad: perspectivas antropológicas*. London: Routledge, 1996.

ECHEVERRI, Juan. Territorio como cuerpo y territorio como naturaleza: ¿diálogo intercultural? In: A. Surrallés & P. García-Hierro (Eds.). *Tierra adentro: Territorio indígena y percepción de entorno* (pp. 259–275). Copenhagen: IWGIA, 2004. p. 259-275.

EMPERAIRE, Laure (org.). *Dossiê de Registro: o sistema agrícola tradicional do Rio Negro*. Brasília: ACIMRN/IPHAN/ISA/FOIRN/Programa PACTA, 2010.

EVANS-PRITCHARD, Edward. *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

EWART, Elizabeth. *Living with each other: selves and alters amongst the Panara of central Brazil*. Thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy, Department of Anthropology, University of London, 2000.

FAGUNDES, Guilherme M. *Fogos Gerais: transformações tecnopolíticas na conservação do cerrado (Jalapão, TO)*. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

FANARO, Luisa. Territoriality and animality: Human-animal relations in Quilombola communities of Brazil. *eTropic*, v. 15, p. 13-30, 2016.

FAVRET-SAADA, Jeane. *Deadly Words: witchcraft in the Bocage*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

_____. Ser afetado. *Cadernos de Campo*, n. 13, p. 155-161, 2005.

FERRETI, Mundicarmo. *Terra de Caboclos*. São Luís: SECMA, 1994.

GALETTI, M.; BROCARD, C.; BEGOTTI, A.; HORTENCI, L.; ROCHA-MENDES, F.; BERNARDO, C.; BUENO, R.; NOBRE, R.; BOVENDORP, R.; MARQUES, R.; MEIRELLES, F.; GOBBO, S.; BECA, G.; SCHMAEDECKE, G.; SIQUEIRA, T. Defaunation and biomass collapse of mammals in the largest Atlantic forest remnant. *Animal Conservation*, v. 20, n. 3, 2016.

GALLOIS, Dominique T. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In: RICARDO, Fany (Org.). *Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.

GARCIA JR, Afrânio. *O Sul: Caminho do Roçado. Estratégias de reprodução camponesa e transformação social*. São Paulo: Marco Zero; Brasília: Editora Universidade de Brasília: MCT: CNPq, 1989.

GODOI, Emília Pietrafesa de. O sistema do lugar: história, território e memória no sertão. In: GODOI, Emília Pietrafesa de; NIEMEYER, Ana Maria de Godoi (org.). *Além dos territórios: para um diálogo entre a etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos*. Campinas: Mercado de Letras. 1998. p. 97-132.

_____. Reciprocidade e circulação de crianças entre camponeses do Sertão. In: GODOI, Emília Pietrafesa de; MENEZES, Marilda Aparecida de; MARIN, Rosa Acevedo (org.).

Diversidade do campesinato: expressões e categorias – Vol.2: estratégias de reprodução social. São Paulo: Unesp; Brasília, DF: NEAD, 2009. p. 289-302.

_____. *Territorialidade: trajetórias e usos do conceito.* Raízes, v. 34, n.2, p.8-16, 2014.

GOLDMAN, Marcio. Contradiscursos Afroindígenas sobre Mistura, Sincretismo e mestiçagem Estudos Etnográficos. *R@U*, v. 9, n. 2, p. 11-28, 2017.

GOMES, Flávio. *Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil.* São Paulo: Claro Enigma, 2015.

GONDIM, Juliana. *Seguindo as trilhas encantadas: humanos, encantados e as formas de habitar a Almofala dos Tremembé.* 2016. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

GOW, Peter. *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia.* Oxford: Clarendon Press, 1991.

HADŽIMUHAMEDOVIĆ, Safet. The Tree of Gernika: political poetics of rootedness and belonging. In: DRANSART, Penelope. (Ed.). *Living Beings: perspectives on interspecies engagements.* London: Bloomsbury, 2013.

HARAWAY, Donna. Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, n. 5, p. 7-41, 1995.

_____. O Manifesto Ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: HARAWAY, Donna; KUNZRU, Hari; TADEU, Tomaz. (org.) *Antropologia do Ciborgue: vertigens do pós-humano.* Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

_____. *The Companion Species Manifesto: dogs, people, and significant otherness.* Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.

_____. *When Species Meet* (Posthumanities, Volume 3). Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 2008.

_____. *Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes.* Trad. Susana Dias, Mara Verônica e Ana Godoy. *ClimaCom – Vulnerabilidade* [Online], Campinas, ano 3, n. 5, 2016.

HARRIS, Mark. The Rhythm of Life on the Amazon Floodplain: Seasonality and Sociality in a Riverine Village. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 4, n. 1, p. 65-82, 1998.

_____. Riding a wave: Embodied skills and colonial history on the Amazon floodplain, *Ethnos: Journal of Anthropology*, v. 70, n. 2, 197-219, 2005.

_____. Finding Connections Along the River in the Lower Amazon, Brazil. In: RODDICK, Andrew; STAHL, Ann. (orgs.). *Knowledge in Motion: Constellations of learning Across Time and Place*. The University of Arizona Press, 2016.

_____. *Rebelião na Amazônia: cabanagem, raça e cultura popular no Norte do Brasil, 1789-1840*. Campinas: Editora da Unicamp, 2017.

HASTRUP, Kirsten; HASTRUP, Frida (Eds). *Waterworlds: Anthropology in Fluid Environments*. New York: Berghahn Books, 2017.

HAUDRICOURT, André-Georges. Domesticação de animais, cultivo de plantas e tratamento do outro. *Série Tradução*, v.1, Brasília: DAN/UnB, 2013.

HELMREICH, Stefan. *Alien Ocean: Anthropological Voyages in Microbial Seas*. Berkeley: University of California Press, 2009.

HERBETTA, Alexandre. Sobre como virar pássaro: transformações corporais no sertão nordestino. *Revista Nures*, ano v.3, n. 21, p.1-8, 2013.

HEREDIA, Beatriz. *A Morada da Vida: Trabalho Familiar Entre Pequenos Produtores do Ne do Brasil*. 1. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

HUGH-JONES, Stephen. Escrever na pedra, escrever no papel. In: ANDRELLLO, Geraldo (org.). *Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro*. São Paulo: ISA; São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN, 2012. p. 138-169.

INGOLD, Tim. Humanity and Animality. In: INGOLD, Tim (Ed.). *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London: Routledge, 1994.

_____. The temporality of the landscape. In: INGOLD, Tim. *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge, 2000.

_____. Caminhando com Dragões: em direção ao lado selvagem. In: STEIL, Carlos; CARVALHO, Isabel. (orgs). *Cultura, Percepção e Ambiente: diálogos com Tim Ingold*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012.

_____. Nomear como contar histórias: falando de animais entre os Koyukon do Alasca. In: INGOLD, Tim. *Estar Vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

IUBEL, Aline; SOARES-PINTO, Nicole. Apresentação ao Dossiê: as T/terras e suas potências etnográficas. *R@U*, v.9, n. 1, p. 7-13, 2017.

JAQUES, Josiane. *Januária Ribeirinha*. Januária/MG: KG Gráfica, 2011.

JONES, Owain; CLOKE, Paul. *Tree Cultures: The Place of Trees and Trees in their Place*. Oxford: Berg, 2002.

KAPLAN, Martha. *Fijian Water in Fiji and New York: local politics and a global*

commodity. *Cultural Anthropology*, v.22, n.4, p. 685–706, 2007.

KOHN, Eduardo. *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond The Human*. Berkeley: University of California Press, 2013.

KRAUSE, Franz. Rivers, borders, and the flows of the landscape. In: KANNIKE, A. & TASA, M. (eds). *The Dynamics of Cultural Borders: Approaches to Culture Theory* 6, 24–45. Tartu: University of Tartu Press, 2016.

_____. Hydro-perspectivism: Terrestrial life from a watery angle. *Anthropological Notebooks*, v. 25, n. 2, p. 93–101, 2019.

KRAUSE, Franz; STRANG, Veronica. Thinking Relationships Through Water. *Society & Natural Resources*, v. 29, n. 6, 633-638, 2016.

LATOUR, Bruno. *Jamais Fomos Modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

_____. *Reagregando o social*. Salvador: Edufba / Bauru, São Paulo: Edusc, 2012.

LEAL, Natacha. Dos manuais que fazem raça: técnicas e enunciados sobre purezas zootécnicas. *R@U*, v. 10, n. 1, 2018.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. Campinas-SP: Papyrus, 2012.

LIMA, Ana Gabriela. “*Brotou batata para mim*”: Cultivo, gênero e ritual entre os Krahô (TO, Brasil). 2016. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

LIMA, Débora. A construção histórica do termo caboclo: sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. *Novos Cadernos NAEA*, v. 2, n. 2, 1999.

LIMA, Roberto. Escrituras nos corpos, na roça e na cidade: as diferentes penitências no Médio São Francisco. *Sociedade e Cultura*, v. 9, n.1, p. 105-120, 2006.

LUZ DE OLIVEIRA, Cláudia. *Vazanteiros do Rio São Francisco: um estudo sobre populações tradicionais e territorialidade no Norte de Minas Gerais*. 2005. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2005.

_____. Fluidez, nomadismo e impermanências: reflexões sobre território e territorialidade entre os vazanteiros do médio São Francisco. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues; SOUZA, Angela Fagna Gomes de. (org.). *O Viver em Ilhas*. Uberlândia: EDUFU, 2013a. p.85-100.

_____. Multinaturalismo e Cosmologia Vazanteira. In: LEAL, Alessandra; BRANDÃO, Carlos; BORGES, Maristela. (Orgs.). *Beira Vida Beira Rio: vida, comunidade e cultura no rio São Francisco*. Belo Horizonte: Editora O Lutador, 2013b.

LUZ DE OLIVEIRA, Cláudia; DAYRELL, Carlos; MONTEIRO, Fernanda. Caracterização Histórica, Econômica, Ambiental e Sociocultural do Quilombo Ilha da Ingazeira -

Municípios de Manga e Juvenilha - Minas Gerais, *Relatório Antropológico*, Belo Horizonte, 2013.

MACEDO, José. *Fazendas de gado no vale do São Francisco*. Rio de Janeiro: Serviço de informação agrícola do Ministério da Agricultura, 1952.

MAIZZA, Fabiana. *Cosmografia de um mundo perigoso: espaço e relações de afinidade entre os Jarawara da Amazônia*. São Paulo: Edusp/ Nankin Editorial, 2012.

MARCELIN, Louis. *A invenção da família afro-americana: família, parentesco e domesticidade entre negros do Recôncavo da Bahia, Brasil*. 1996. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1996.

MARTINS, José de Souza. *O cativo da Terra*. São Paulo: Lech, 1979.

MARQUES, Ana Claudia. Considerações familiares ou sobre os frutos do pomar e da caatinga. R@U, 6 (2), jul./dez. 2014: 119-129.

MASCARENHAS, Giovanni; SILVA, José Antônio; ARAÚJO, Luciane. Agrotóxicos, dominação e fronteiras: significação, relação e perspectivas sobre o pacote tecnológico agrícola e a Amazônia brasileira. *Revista Brasileira de Políticas Públicas*, v. 10, n. 3, p. 418-438, 2020.

MAURÍCIO, João. Caminhos do Boi III. In. *Janelas do Sobrado: Memórias*. Montes Claros: Arapuim, 1995.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MCCALLUM, Cecilia. Alteridade e Sociabilidade Kaxinauá: perspectivas de uma antropologia da vida diária. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 13, n. 38, 1998.

_____. Espaço, pessoa e movimento na socialidade ameríndia: sobre os modos Huni Kuin de relacionalidade. *Revista de Antropologia*, v. 58, n. 1, p. 223-256, 2015.

MENEZES, Marilda Aparecida de. *Da Paraíba para São Paulo e de São Paulo para Paraíba*. 1985. Dissertação (Mestrado em Sociologia Rural) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 1985.

_____. *Redes e enredos nas trilhas dos migrantes: um estudo de famílias de camponeses-migrantes*. Rio de Janeiro: Relume Dumara; João Pessoa: EDUFPB, 2002.

_____. Migrações: uma experiência história do campesinato do Nordeste In: GODOI, Emília Pietrafesa de; MENEZES, Marilda Aparecida de; MARIN, Rosa Acevedo (org.). *Diversidade do campesinato: expressões e categorias – Vol.2: estratégias de reprodução social*. São Paulo: Unesp; Brasília, DF: NEAD, 2009. p.269-287.

MENEZES, Tarsila. *O passado, o presente e o futuro nas plantas Poruborá* (Rondônia). 2016. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2016.

MILLER, Theresa. *Plant Kin: A multispecies ethnography in indigenous Brazil*. Austin: University of Texas Press, 2019.

MOURA, Margarida. *Os Herdeiros da Terra: parentesco e herança numa área rural*. São Paulo: Editora HUCITEC, 1978.

MOURTHÉ, Pedro Henrique. *Entre os documentos e as retomadas: movimentos da luta pelo território em Brejo dos Crioulos* (MG). 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2015.

_____. Entre os documentos e as retomadas: movimentos da luta quilombola em Brejo dos Crioulos (MG). In: ELBAUM, Lúcia; SCHUCH, Patrice; CHAGAS, Gisele. (org.). *Antropologia e Direitos Humanos VII*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2017. p. 81-113.

_____. *Andanças, movimentos e luta quilombola no Norte de Minas Gerais*. 2021. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2021.

MYERS, Natasha. Conversation on Plant Sensing: Notes from the field. *Nature Culture*, v. 403, p. 853-858, 2015.

NETO, Eraldo. Os moluscos na zooterapia: medicina tradicional e importância clínico-farmacológica. *Biotemas*, v. 19, n. 3, p. 71-78, 2006.

NEVES, Zanoni. *Os Remeiros do rio São Francisco: trabalho e posição social*. 1991. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1991.

NOBREGA, Márcia. Entre “almas” e “caboclos”, um “povo só”: diferencia e unidade numa ilha no São Francisco. *R@U*, v.9, n.2, p. 109-122, 2017.

_____. *Andar “mais eu”*: os modos de composição entre terra, correntezas e povoações na Ilha do Massangano, PE. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2019.

NOGUEIRA, Mônica. *Gerais a dentro e a fora: identidade e territorialidade entre Geraizeiros do Norte de Minas Gerais*. 2009. Tese (Doutorado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2009.

_____. Povos do Cerrado: características gerais e desafios comuns. In: GAWORA, Dieter; IDE, Maria Helena; BARBOSA, Rômulo. (Org). *Povos e Comunidades Tradicionais no Brasil*. Montes claros: Editora Unimontes, 2011.

OLIVEIRA, Joana. *Classificações em cena: algumas formas de classificação das plantas cultivadas pelos Wajãpi do Amapari (AP)*. 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

_____. *Entre plantas e palavras: modos de constituição de saberes entre os Wajãpi (AP)*. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012a.

_____. “Vocês sabem porque vocês viram!”: reflexões sobre modos de autoridade do conhecimento. *Revista de Antropologia*, v. 55, n.1, 2012b.

_____. Feitos de semente e pedra: afecção e categorização na Amazônia. *Etnográfica*, v. 20, n. 1, p. 143-161, 2016.

OVERING, Joanna. A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa. *Revista de Antropologia*, v. 34, p. 7-33, 1991.

_____. Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 81-107, 1999.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação Colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998.

PALMEIRA, Moacir. Política e tempo: nota exploratória. In: PEIRANO, Mariza (org.). *O dito e o feito: Ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de antropologia da Política/UFRJ, 2002.

PAZZARELLI, Francisco; SAUMA, Julia; HIROSE, Maria. (Contra)Mestiçagens Ameríndias e Afro-Americanas. *R@U*, v.9, n. 2, p. 9-10, 2017.

PEREIRA, Luzimar. *Os giros do Sagrado: um estudo etnográfico sobre as folias em urucuia, MG*. 2009. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

_____. Movimento dos bichos: notas etnográficas sobre animais, seres humanos e espaços em Urucuia, MG. *Ruris*, v. 1, n.1, p. 63-84, 2007.

_____. A festa dos outros: fundamento e sistemas nas folias de Urucuia, MG. In: COMERFORD, John; CARNEIRO, Ana; DAINESE, Grazielle. (Orgs.) *Giros Etnográficos em Minas Gerais: casa, comida, prosa, festa, política e o diabo*. Rio de Janeiro: 7 Letras / FAPERJ, 2015.

_____. “Ofensa de cobra”: corpos, venenos e mundos em conflito. *Anais da ReACT – Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia*, v.3, n.3, 2017.

PEREIRA, Renan. Cavaleiros em tempos de glória: uma análise etnográfica da história do vaqueiro do Nordeste. *Campos*, v. 20, n. 2, p. 155-174, 2019.

_____. O sertão, a seca e o fim. In: VILLELA, Jorge; VIEIRA, Suzane. (Orgs.) *Insurgências, Ecologias Dissidentes e Antropologia Modal*. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, 2020.

PIERSON, Donald. *O Homem no Vale do São Francisco*. Ministério do Interior/Superintendência do Vale do São Francisco. Tomo I, 1972a.

_____. *O Homem no Vale do São Francisco*. Ministério do Interior/Superintendência do Vale do São Francisco. Tomo II, 1972b.

PINA-CABRAL, João. *Filhos de Adão e Eva: a visão do mundo camponesa no Alto Minho*. Lisboa: Publicações Don Quixote, 1989.

_____. Outros nomes, histórias cruzadas: apresentando o debate. *Etnográfica*, v. 12, n. 1, 2008.

_____. *Gente Livre: consideração e pessoa no Baixo Sul da Bahia*. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.

PISSOLATO, Elizabeth; MENDES JUNIOR, Rafael F. Saber sobre pássaros, saber com pássaros: introdução a um estudo sobre formas de interação e modos de conhecimento na experiência de pessoas guarani. *Teoria e Cultura*, v. 2, n. 2, p. 37-51, 2016.

PISSOLATO, Elizabeth; PEREIRA, Luzimar; VANDER VELDEN, Felipe. Apresentação. *Teoria e Cultura*, v. 11 n. 2, 2016.

POSEY, Darrell. Manejo da floresta secundária, capoeiras, campos e cerrados (Kayapó). In: RIBEIRO, Berta G. (Cord.). *Suma Etnológica Brasileira I – Etnobiologia*. Ed. 2, Petrópolis: Vozes: FINEP, 1987.

PRANDI, Reginaldo; VALLADO, Armando; SOUZA, André Ricardo. Candomblé de Caboclo em São Paulo. In: PRANDI, Reginaldo. (ed.). *Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

QUEIROZ, Maria Isaura. *O campesinato brasileiro: ensaio sobre civilização e grupos rústicos no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1976.

_____. Pecuária e vida pastoril: sua evolução em duas regiões brasileiras. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, (19), p. 55-78, 1977.

QUERINO, Manuel. Candomblé de Caboclo. In: QUERINO, Manuel. *Costumes Africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.

RABELO, Miriam; ARAGÃO, Ricardo. Caboclos e Orixás no Terreiro: modos de conexão e possibilidades de simbiose. *Religião e Sociedade*, v. 38, n.1, p. 84-109, 2018.

RAMOS, Gustavo Moreira. *Contradualismos no Opará: Lideranças Tuxá no Comitê da Bacia Hidrográfica do Rio São Francisco*. 2020. Dissertação (Mestrado em Antropologia

Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2020.

RIBEIRO, Eduardo. *Histórias dos Gerais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

_____. *Estradas da vida: terra e trabalho nas fronteiras agrícolas do Jequitinhonha e Mucuri, Minas Gerais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

RIBEIRO, Eduardo; GALIZONI, Flavia; SILVESTRE, Luiz Henrique; CHIODI, Rafael; AYRES, Eduardo. Leituras sobre os gerais do São Francisco. In: RIBEIRO, Eduardo. (Org.). *Histórias dos Gerais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

RIBEIRO, José Felipe; WALTER, Bruno. As Principais Fitofisionomias do Bioma Cerrado. In: SANO, S. M.; ALMEIDA, S. P. de; RIBEIRO, J. F. (Ed.). *Cerrado: ecologia e flora*. v. 2. Brasília: EMBRAPA-CERRADOS, 2008.

RIBEIRO, Ricardo. *Florestas anãs do Sertão: o Cerrado na História de Minas Gerais*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

_____. *Sertão, lugar desertado: o cerrado na cultura de Minas Gerais*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

RIETH, Flavia; LIMA, Daniel Vaz; BARRETO, Eric. “*Lida Brabíssima*”: a cultura da caça como constituidora da relação entre humanos e animais na pecuária extensiva no pampa brasileiro”. *Teoria & Cultura*, v. 11, n. 2, p. 81-91, 2016.

RIVAL. Laura M. *Transformaciones Huaoranis: frontera, cultura y tensión*. Quito, Ecuador: Abya Yala, 2015.

ROSE, Debora Bird; VAN DOOREN, Thom. (Eds.). Unloved others: death and disregard in the time of extinctions. *Australian Humanities Review*, v. 50, p. 1-4, 2011.

SAINT-HILAIRE, August. *Viagem às nascentes do rio S. Francisco e pela província de Goyas*. São Paulo: Campanhia Editora Nacional. Tomo Primeiro, 1937.

_____. *Viagem pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais*. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000.

SANCHEZ, Gabriel. “A Natureza deles é dentro da Gaiola”: Notas Sobre Percepções de Mundos Possíveis na Prática da Canaricultura. *Revista Florestan – UFSCAR*, n. 7, 2019a.

_____. *Os Kujubim e os bichos-de-pena: uma etnografia multiespecífica das relações entre humanos e não humanos no vale do Guaporé, Rondônia*. 2019. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2019b.

SANTOS, Jocélio dos. *O Dono da Terra: o caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador: Editora Sarah Letras, 1995.

SAUTCHUK, Carlos. Gestos, águas e palavras na pesca amazônica. *Anuário Antropológico*, Brasília, UnB, v. 36, n. 2, p. 83-105, 2011.

SCARAMUZZI, Igor. *Extrativismo e as relações com a natureza em comunidades quilombolas do rio Trombetas/Oriximiná/Pará*. 2016. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2016.

SHIRATORI, Karen. *O olhar envenenado: da metafísica vegetal Jamamadi (médio Purus, AM)*. 2018. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

SILVA, Maria Aparecida. A migração de mulheres do Vale do Jequitinhonha para São Paulo: de camponesas a proletárias. São Paulo: Centro de Estudos Migratórios / *Travessia*, v.1, n.1, 1988.

_____. *Errantes do Fim do Século*. São Paulo: EDUNESP- Editora da UNESP, 1999.

SOARES-PINTO, Nicole. De coexistências: sobre a constituição de lugares djeoromitxi. *R@U*, v. 9, n. 1, p. 61-82, 2017.

SPINOZA, Benedictus. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

STEFANUTO, Míriam. *Trabalho calado: os kaingang do toldo chimbangue e as indústrias de carne*. 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2017.

_____. “Teve que mandar benzer”: sobre criação e benzimentos de animais. *REVISTA DO CENTRO DE ESTUDOS RURAIS (RURIS)*, v. 13, p. 67-95, 2021.

STRANG, Veronica. *Water: nature and culture*. London: Reaktion Books Ltd, 2015.

STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva. Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade melanésia*. Campinas: Editora Unicamp, 2006.

_____. Cortando a rede. In: STRATHERN, Marilyn. *O Efeito Etnográfico*. São Paulo: Cosac Naif, 2014a.

_____. O conceito de sociedade está teoricamente obsoleto? In: STRATHERN, Marilyn. *O Efeito Etnográfico*. São Paulo: Cosac Naif, 2014b.

SÜSSEKIND, Felipe. A onça-pintada e o gado branco. *Anuário Antropológico*, v. 37, n. 2, 2012.

TAVARES, Luis. *Campesinato e os faxinais do Paraná: as terras de uso comum*. 2008. Tese (Doutorado em Geografia Humana) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

TEIXEIRA, Carla; QUINTANELA, Maria. Antropologia e água: perspectivas plurais. *Anuário Antropológico*, Brasília, UnB, v. 36, n. 2, 2011.

TEIXEIRA, Ivana. Relações interespecíficas de cuidado no sistema de saúde convencional brasileiro: uma análise antropológica sobre a dinâmica da zooterapia. *Iluminuras*, v. 17, n. 42, p. 390-424, 2016.

TEIXEIRA, Jorge. Pastoreio, governo e os limites do entendimento: sobre a condição ética dos cães no sertão cearense. *Mana*, v. 26, n. 3, p.1-28, 2020.

THÉ, Ana Paula. *Conhecimento ecológico, regras de uso e manejo local dos recursos naturais na pesca do alto médio São Francisco, MG*. 2003. Tese (Doutorado em Ecologia e Recursos Naturais) - Programa de Pós Graduação em Ecologia e Recursos Naturais, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2003.

TSING, Anna. Unruly Edges: Mushrooms as Companion Species. *Environmental Humanities*, v. 1, p. 141-54, 2012.

_____. *The Mushroom at the End of the Word: on the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton: Princeton University Press, 2015.

_____. *Viver nas ruínas: paisagens multiespecíficas no antropoceno*. Brasília: IEB Mil folhas, 2019.

VANDER VELDEN, Felipe. *Inquietas Companhias: sobre os animais de criação entre os Karitiana*. São Paulo: Alameda, 2012.

_____. Introdução ao Dossiê (Animalidades Plurais). *R@U*, v. 7, p. 7-16, 2015.

_____. Pequenos espíritos vampiros: mosquitos, malária e índios em Rondônia. In: BEVILAQUA, Címéa; VANDER VELDEN, Felipe (Orgs). *Parentes, Vítimas, Sujeitos: perspectivas antropológicas sobre relações entre humanos e animais*. Curitiba: Ed. UFPR; São Carlos, SP: EdUFSCar, 2016. p. 407-437.

_____. *Jóias da floresta: antropologia do tráfico de animais*. São Carlos: EdUFSCAR, 2018.

_____. Cachorro morto: repensando a “crueldade” contra cães na Amazonia. *Série Antropologia*, v. 464, Brasília: DAN/UnB, 2019.

_____. O que anunciam os chifres dos bois? Artefatos multiespecíficos na expansão da pecuária no Brasil. *Revista Antropológicas*, ano 24, v. 31, n.1, p. 67-104, 2020a.

_____. Natureza/cultura: Descentramento, crítica e desafios das ontologias não dualistas. *Calibán - Revista Latino-Americana de Psicanálise*, v. 18, p. 209-217, 2020b.

VAN DOOREN, Thom; KIRSKEY, Eben; MÜNSTER, Úrsula. Estudos multiespécies: cultivando artes de atenção. Trad. Susana Oliveira Dias. *ClimaCom* [online], Campinas, Incertezas, ano. 3, n. 7, p. 39-66, 2016.

- VELHO, Octavio. *Capitalismo autoritário e campesinato*. São Paulo: Difel, 1976.
- _____. *Besta-Fera: Recriação do Mundo. Ensaios de Crítica Antropológica*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.
- VIEGAS, Susana. *Terra Calada: os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.
- _____. Pessoa e individuação: o poder dos nomes entre os Tupinambá de Olivença (sul da Bahia, Brasil), *Etnográfica*, v. 12, n. 1, 2008.
- VIEIRA, Suzane de Alencar. *Resistência e pirraça na Malhada: cosmopolíticas quilombolas no Alto Sertão de Caetité, Bahia*. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.
- WAGNER, Roy. A Pessoa Fractal. *Ponto Urbe* [online], v.8, 2011.
- WELLS, James W. *Explorando e viajando três mil milhas através do Brasil – do Rio de Janeiro ao Maranhão*. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro/Centro de Estudos Históricos e Culturais, 1995.
- WINKLERPRINS, Antoinette; OLIVEIRA, Perpetuo. Urban agriculture in Santarém, Pará, Brazil: diversity and circulation of cultivated plants in urban homegardens. *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum.*, Belém, v. 5, n. 3, p. 571-585, 2010.
- WOORTMANN, Ellen. Migração, família e campesinato. *Revista Brasileira de Estudos de População*, p. 35-51, 1990.
- _____. Da complementaridade à dependência: a mulher e o ambiente em comunidades “pesqueiras” do Nordeste. *Série Antropologia*, 111, 1991.
- _____. *Herdeiros, Parentes e Compadres: Colonos do Sul e Sitiantes do Nordeste*. 1. ed. Brasília/São Paulo: EDUnB/Hucitec, v. 1, 1995.
- _____. O Saber Camponês: práticas ecológicas tradicionais e inovação. In: GODOI, Emília; MENEZES, Marilda; MARIN, Rosa (Org.). *Diversidade do Campesinato: expressões e categorias*. Vol 2. São Paulo: Editora Unesp; Brasília – DF: NEAD, 2009.
- WOORTMANN, Ellen; WOORTMANN, Klaas. *O Trabalho da Terra: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa*. Brasília: Editora UnB, 1997.
- WOORTMAN, Klaas. Com parente não se “neguecia”: campesinato como ordem moral. *Anuário Antropológico*, Brasília, n. 81, 1990.
- ZAMBRINI, Ariane. *As veredas do bode: criação na solta e laboro no sertão de Pernambuco*. 2016. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2016.

ANEXOS

Anexo I – Fotografia e identificação de plantas



Figura 45 - Algodão de Seda (*Calotropis procera*)
Fotografia: Izadora Acypreste, 2017



Figura 46 - *Erva Cidreirinha do Mato (Lippia alba)*
Fotografia: Izadora Acypreste, 2017



Figura 47 - *Pé de Seriguela (Spondias purpúrea)*
Fotografia: Izadora Acypreste, 2017



Figura 48 - *Qualidade* de tangerina (*Citrus reticulata*). Fruto envolto com tecido para proteção contra o sol.
Fotografia: Izadora Acypreste, 2018



Figura 49 - *Pé de Pinha* (*Annona squamosa*)
Fotografia: Izadora Acypreste, 2018



Figura 50 - *Atemoia* (*Annona cherimola* Mill x *Annona squamosa*)
Fotografia: Izadora Acypreste, 2018



Figura 51 - *Lagadiço Lambe Beijo* (*Mimosa pudica*)
Fotografia: Izadora Acypreste, 2018



Figura 52 - Pé de Jenipapo (*Genipa americana*)
Fotografia: Izadora Acypreste, 2018



Figura 53 - Coró de Galo/Esporão de Galo (*Vassobia breviflora*)
Fotografia: Izadora Acypreste, 2018



Figura 54 - Maçanzeira (Fruta de Ema / Oiti de Ema / Caratinguiba: *Licania humilis*)
Fotografia: Izadora Acypreste, 2018



Figura 55 - Galho de Picão (*Bidens pilosa*)

Fotografia: Izadora Acypreste, 2018



Figura 56 - Galho de *Muquêm* (*Albizia inundata*)
Fotografia: Izadora Acypreste, 2018



Figura 57 - *Canafista* (Canafistula: *Peltophorum dubium*)
Fotografia: Izadora Acypreste, 2018



Figura 58 - *Embaúba (Cecropia angustifolia)*
Fotografia: Izadora Acypreste, 2018



Figura 59 - *Sabonete (Sapindus saponaria)*
Fotografia: Izadora Acypreste, 2018



Figura 60 - *Jatobá (Hymenaea courbaril)*
Fotografia: Izadora Acypreste, 2018



Figura 61 - *Moleque Duro (Cordia leucocephala)*
Fotografia: Izadora Acypreste, 2018



Figura 62 - *Cipó de Lagartixa (Pyrostegia venusta)*
Fotografia: Izadora Acypreste, 2018