

Universidade Federal de São Carlos
Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-graduação em Sociologia

“Papagaio velho não pega língua mais, não”: *estuciando* o jeito de falar
e de fazer, o jeito de *ser*, no quilombo Córrego do Narciso do Meio,
Vale do Jequitinhonha (MG)

Bernardo Vaz de Macedo

São Carlos

2019

Universidade Federal de São Carlos
Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-graduação em Sociologia

“Papagaio velho não pega língua mais, não”: *estuciando* o jeito de falar
e de fazer, o jeito de *ser*, no quilombo Córrego do Narciso do Meio,
Vale do Jequitinhonha (MG)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos exigidos para obtenção do título de Doutor em Sociologia.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Aparecida de Moraes Silva

Bernardo Vaz de Macedo

São Carlos

2019



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Sociologia

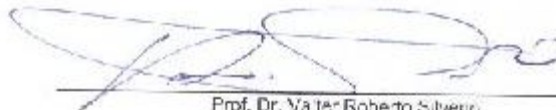
Folha de Aprovação

Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Tese do Doutorado do candidato Bernardo Vaz de Macedo, realizada em 09/04/2019:


Prof. Dra. Maria Aparecida de Moraes Silva
UFSCar

Prof. Dra. Andréa Luisa Zhouli Laschewski
UFMG

Prof. Drs. Flávia Maria Galizoni
UFMG


Prof. Dr. Valtér Roberto Silveiro
UFSCar

Prof. Dr. Rodrigo Constante Martins
UFSCar

Certifico que a defesa realizou-se com a participação à distância do(s) membro(s) Andréa Luisa Zhouli Laschewski, Flávia Maria Galizoni e, depois das arguições e deliberações realizadas, o(s) participante(s) à distância culá(ia) de acordo com o conteúdo do parecer da banca examinadora redigido neste relatório de defesa.


Prof. Dra. Maria Aparecida de Moraes Silva

Agradecimentos

Córrego Narciso; sujeito coletivo. São também orientadoras e orientadores deste trabalho - uma orientação também de vida - as moradoras e moradores de Córrego Narciso. Espero que eu possa continuar aprendendo e que um agradecimento prático a Córrego Narciso possa se desdobrar ao longo do tempo. Fui recebido nas casas... Nair e Dida, Lúcia e Tula, Roxa e Zé Grilo, Nenga e Arlinho, Das Dores e João Mendes, Maria e Batista, Chico e Neném, Juarez e Té, Duca e Diomar, Ari e Santa, Diná e Braga, Fernanda e Nena, Guê e Dudu, Anita, Fiota e Antonio Bastião, Griga e Rosilene, Pretinha, Izaque, Gugu, Fia e Vilmar, Mário e Cona, Su e Deda, Leta, Catilene e Márcio, Terezinha, Véia e Catô, Marcelo e Meira, Laércio, Zé Amaral e Grasilva, Mariete e Zé Tutano, Néia e Machado, Pedro e Sandra, João de Zé Maria e Flaurita, Ana e Nei, Elza e Élcio, Sueli e Zezinho, Nino e Roseli, Preto (Milton), Gi e Cândido, Maria, Ninha e Fernanda, Bastiana, Nina, Raquel e Na Hora, Joaquim e Tereza, Camilo e Delcídia, Zezé de Duca...

A Professora Maria Aparecida e o PPGS / UFSCar foram para mim um achado. Um pouco - mas também bastante - à deriva, fui iniciar a cursar o doutorado aos trinta e cinco anos. Não fiz carreira. Nesse zigue-zague, contornando paredes - às vezes paredões -, o PPGS ofereceu menos resistência. “Iniciar assim com o senhor e escravo...” não é em qualquer lugar que é permitido. Com essa frase agradei ao Professor Valter e ao Professor Fábio, no último dia de aula do curso de Sociologia Política, no primeiro semestre de 2015.

Essa dialética de Hegel também apareceu no primeiro texto do curso do Professor Gabriel e da Professora Cibele, também no primeiro semestre. Posso agora também agradecer.

Gênero apareceu na sociologia do trabalho, da Professora Isabel.

No segundo semestre, pudemos compartilhar e ouvir sobre os projetos de cada um na disciplina da Professora Glória e do Professor Jacob. A Professora Jacqueline e o Professor Rodrigo conduziram teoria sociológica; o Professor Valter, relações raciais; a Professora Maria Aparecida, o rural latino-americano. E pude acompanhar as aulas do Professor Francisco Thiago, no estágio docência.

Na Unimontes, acompanhei as aulas do Professor Gustavo Dias, no estágio docência, assim como algumas aulas da Professora Andréa Narciso - que também fez uma leitura sensível e atenta do texto concluído -, além de ter podido viver o ambiente

dessa universidade e seus seminários. O Professor Fabiano encaminhou o contato no estágio docência. Com Mariana, de São Francisco, continuo aprendendo... Estou com Grande Sertão: veredas ainda a terminar de ler.

Nos vários eventos acadêmicos que pude acompanhar, apresentei o andamento das atividades do projeto e pude ouvir e compartilhar experiências muito importantes.

Nas reuniões do grupo TRAMA (PPGS / UFSCar), do mesmo modo: Tainá, José Lucinéia, Lourdes, Juliana, Beatriz, Lúcio, Léo, Carol, Jucineith, Inês, Agilson, Fábio, Carmem, Ivo.

Na Pastoral do Migrante em São Paulo, Carlinhos foi o primeiro contato que tive, em 2012, logo antes de eu poder participar das atividades em janeiro 2013, em Berilo e Araçuaí. Lembro-me também de José Roberto e de Miguel. Chegando a Araçuaí em janeiro 2013, fui bem recebido por Claudilene... Irmã Sandra, Irmã Ana...

Chegando a Araçuaí em maio 2016, fui bem recebido por Teka, pelas pessoas da Cáritas (Diego, Alan, Joyce, José Nelson, Cléia, Flávia) e por Paulo. Na Diocese, são presenças constantes. Leni, Edilene, Lúcia, Fátima, Laura, os seminaristas, os padres, Dom Marcelo, Márcio, Bruno. À noite e nos feriados, Niltinho, Vildárcio, Teófilo, Olímpio. Os ensaios do Coral do Rosário, ensaios do Trovadores do Vale, as rodas de tambor do Rosário.

Teka, que acompanhou Irmã Sandra nos primeiros momentos do processo de reconhecimento quilombola, tem Córrego Narciso como uma família. Não mantive com ela uma conversa objetiva sobre Córrego Narciso. Mas nesses três anos, é uma presença diária. O que Nenga e Roxa me relataram sobre o reconhecimento quilombola, penso que Teka disse possa compartilhar.

Nas missões da Pastoral do Migrante e na CPT, Eva, Gislene, Paulo André, Edivaldo, Luziete.

A folia do Arraial... Dona Helena... Coquivale... Baú...

No mercado de Araçuaí, Emília, Cleide, Elbe...

Nas ruas quentes de Araçuaí, Emerson... Clivânia... Sérgio... Reudes... Cida...

Na casa de Cona, já na cidade, Marleide, Mariana...

No PPGS, Silmara, Luciane.

Ao longo de 2015, dividi uma casa com Hugo e Doug.

Na banca, Professora Andréa e Professora Flávia. Mais tensões do que encontros entre memória e história oficial.

Em Belo Horizonte, Fabiana.

A Professora Priscila, que ajudou a soltar e desprender a escrita do texto... a dar vazão à agência.

O Professor Valter. Quase um co-orientador, pois tentei me orientar pelo que ele indicava. Não sei se consegui. Acho que um pouco.

O Professor Rodrigo. A materialidade também é móvel, solta e contingente... a água, um centro.

A Professora Maria Aparecida. Orientação firme e certa. Confia que o estudante consiga desenvolver o projeto, às vezes parecendo um pouco alheio e sem prestar contas, mas sempre atento e dialogando com as indicações. Não é em todo lugar que há uma orientadora assim. Este trabalho não poderia ter sido realizado em outro lugar ou com outra Professora orientadora. Muito obrigado, Professora.

A Concessa, Luiz, Antonio, Ana.

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

Agradecer demais também fecha a relação. Deixo em aberto.

Sou negro, sou branco, sou índio, latino guerreiro
Também brasileiro e trago comigo o sol da esperança
No meu desespero

Na magia do rito sagrado
Meu corpo suado na dança das velas do fogo que arde
O altar do meu peito rezou liberdade

Mãe amada, sou quase nada na terra gentil
Idolatrada, um tanto cansada, chamada Brasil, Brasil

Morena, mulata, cafuza, um tanto confusa
Que mãe sertaneja não sofre consigo
Cadê seus amigos de paz e peleja

Quem canta comigo deseja saber algum dia
Quem dividiria o fruto da terra
Cantando alegria no meio de nós

(“Mãe Amada”, autor: Rubinho do Vale)

Resumo

Córrego do Narciso é uma comunidade rural quilombola próxima a Araçuaí, no nordeste semiárido de Minas Gerais, no Vale do Jequitinhonha. Diante de um apagamento histórico do termo quilombo na região, uma reidentificação quilombola por parte de moradores/as ocorreu a partir de 2009. Se não deixamos de nos atentar à dimensão institucional de lutas, por exemplo, pela água, dimensões subjacentes ou subterrâneas aparecem diante da apreensão de componentes da memória coletiva na comunidade, em que à água se mesclam as dimensões da vida, da morte, do encantamento. Categorias assim mescladas e imbricadas, e mobilizadas de maneira móvel e contingente, são compreendidas mais no que Stuart Hall compreende por uma *articulação*, aberta e em movimento - no que também se permite pensar identificações, em sua fluidez e abertura -, do que a partir de uma leitura do *habitus* que conduza a um fechamento das identidades. Se há distanciamentos entre ambas as leituras ou compreensões, há também aproximações, como, por exemplo, no pressuposto materialista. Um descentramento dos sujeitos, que aparece empiricamente em concepções e práticas mediadas e coletivas de agência, é, no entanto, propiciado, em um nível teórico, por aquele conceito de articulação, conferindo uma maior leveza - e menos substância - ao tecido social. É assim que se entrelaçam, no texto, categorias porosas e consubstanciais da experiência, como passado, presente e futuro, raça, gênero, classe e geração, campesinidade, ameríndio e negro-banto, cidade e roça, água, terra e alimento, vida e morte, moral, ancestralidade e matrifocalidade. Como objetivo e fio condutor inicial, toma-se a compreensão de um sujeito, em sua processualidade de des-re-identificações, como um recurso heurístico temporário, que também, ao longo da pesquisa, vai dando lugar a uma certa rarefação do objeto de pesquisa, agora imiscuído àquelas outras categorias, também contingentes. A partir de metodologias de história oral, de apreensão da memória, da proposta de feitura de desenhos e mapas (em papel e na terra) por moradores/as de distintas gerações, do percurso de trajetos por lugares de memória e da observação e análise de situações etnográficas, a questão do sujeito foi tomada de maneira suficientemente aberta de modo a permitir que se desdobrasse ou ramificasse naquela multiplicidade de questões e temas. O fio condutor do texto são, portanto, as histórias, memórias, relatos e atividades que pude ouvir, observar e registrar de moradoras e moradores de Córrego do Narciso, apreendidos por mim de forma não restritiva ou não linear. *Estuciar*, termo que compõe um repertório expandido de um dialeto rural próprio à região, como inflexão de astuciar, designaria essa vitalidade de uma produção-invenção real-ficcional dos fazeres-saberes cotidianos em Córrego Narciso. Uma ambivalência de des-materialização ou de des-estruturação caracterizaria componentes fantásticos e de encantamento de práticas diretamente referidas à vida - como no parto em casa, no plantio de mandioca, no tratamento de doenças e na linguagem -, em que haveria uma suspensão de constrangimentos material-normativos. *Estuciar* denota essas experimentações, representações, improvisações e inventividades nas formas de falar, de fazer e de se identificar. A reidentificação como quilombola é aceita e assumida, por vezes de maneira firme, mas nos próprios termos dos sujeitos que a processam, de uma forma que mantém componentes de um ser que lhe é anterior, de um modo que não se deixa dobrar a língua, que não se deixa enganar. Não há uma subscrição incondicional à lógica institucional e instrumental do dever-ser, mas um reconhecimento significado também como querer-ser e poder-ser. Daí que o novo sujeito político e híbrido que é forjado não é tão novo assim. São reidentificações envoltas e abarcadas em uma multiplicidade de outras identificações.

Palavras-chave: quilombo; memória; água; vida e morte; sujeito; história oral; etnografia; identificações; Vale do Jequitinhonha; Minas Gerais.

Abstract

“Old parrots do not learn a new language”: *estuciando* the ways of speaking and doing, the ways of being, in the quilombo Córrego do Narciso do Meio, Jequitinhonha Valley (MG)

Córrego do Narciso is a rural quilombola community near Araçuaí, in the semiarid north-eastern Minas Gerais, in the Jequitinhonha Valley. In face a historical effacement of the term quilombo in the region, a quilombola reidentification by subjects occurred since 2009. If attention is also drawn to the institutional dimensions of struggles for example for water, underlying or subterranean dimensions appear in view of the apprehension of components of the collective memory in the community, in which water and the dimensions of life, death and enchantment are merged. Categories thus merged and imbricated, and mobilized in a mobile and contingent manner, are understood more in terms of what Stuart Hall understands as an *articulation*, open and in movement - in what also allows us to think identifications, in their fluidity and openness -, than from a reading of *habitus* which may conduce to a closing of identities. If there are differences between both interpretations or comprehensions, there are nonetheless approximations, as for instance in the materialist presupposition. A descentering of subjects, which appears empirically in mediated and collective practices and conceptions of agency, is propitiated, at a theoretical level, by that concept of articulation, conferring more lightness - and less substance - to the social tissue. It is thus that are interlaced, in the text, porous and consubstantial categories of experience, such as past, present and future, race, gender, class and generation, *campesinity*, amerindian and negro-banto, city and *roça* (country), water, earth and food, life and death, moral, ancestrality and matrifocality. As an objective and a leading thread, the comprehension of subjects, in their processuality of des-re-identifications, is taken as a temporary heuristic device, which also, along the research, gives rise to a certain rarefaction of the research object, now intermingled with those other and also contingent categories. Adopting methodologies of oral history, of memory apprehension, the making of drawings and maps (on paper and on earth) by subjects of different generations, the course through memory sites and the observation and analysis of ethnographic situations, the question of the subject is taken in a sufficiently open manner as to allow its unfolding and ramification in that multiplicity of questions and themes. The leading thread of the text is, therefore, the stories, memories, accounts, narratives and activities that I could listen, observe and register of inhabitants of Córrego Narciso, apprehended in a non-restrictive and non-linear manner. *Estuciar*, a term which composes an expanded repertoire of a rural dialect specific to the region, as an inflexion of *astuciar* (cunning, astuteness, artfulness), designates that vitality of a real-fictional production-invention of the everyday practices and knowledge in Córrego Narciso. An ambivalence of de-materialization or de-structuration characterizes fantastic and enchantment components of practices directly referred to life - such as birth at home, the cultivation of manioc, the treatment of diseases and language -, in which there would be a suspension of material-normative constraints. *Estuciar* denotes these experimentations, representations, improvisations and inventivities in the forms of speaking, of doing and of identifying. The quilombola reidentification is accepted and assumed, sometimes firmly, but in the subjects own terms, in such a way that maintains components of a being that is prior to that new identification, in a way in which the subjects avoid being deceived or misled, maintaining their speech forms. There is not an unconditional subscription to the institutional and instrumental logics of the should-be, but a recognition signified also as want-te-be and can-be. Thence the new political and hybrid subject that is forged is not that new. Such reidentifications are encompassed in a multiplicity of other identifications.

Key-words: quilombo; memory; water; life and death; subject; oral history; ethnography; identifications; Jequitinhonha Valley; Minas Gerais.

SUMÁRIO

1) Introdução: a cozinha da pesquisa	1
1.1) Escovando a história a contrapelo	7
1.2) Preliminares da pesquisa	11
1.3) Os múltiplos caminhos e momentos percorridos	17
1.3.1) Questões iniciais: Que sujeito é esse?	18
1.3.2) Primeiros momentos empíricos: 2016 e 2017	22
1.3.3) Terceiro momento empírico: 2018	29
1.3.3.1) A feitura de desenhos na terra	32
1.3.3.2) A reidentificação de Cona com a vida na cidade	33
1.3.3.3) Componentes de uma identificação racial-negra	42
1.3.3.4) Um conflito interno referente a caixas de captação de água da chuva	44
1.4) A comunidade Córrego do Narciso do Meio: “Do jeito que o córrego lá vai, as casas também”	46
1.5) Uma objetivação dos sujeitos?	67
2) Uma tensão da vida... e uma palavra sobre a morte	74
2.1) Assentar, arrancar, aparar, invocar, ninar	93
2.2) Vida e morte <i>carculadas</i>	107
2.3) Um passado que se faz presente	115
3) Uma agência coletiva e mediada: “Hoje o ser humano acha que é o agente” .	119
3.1) Usos e concepções costumeiras da água e concepções e práticas mercadológicas	129
3.2) Matrifocalidade e referenciais femininos	142
3.3) “Essa luta é velha”: um agenciamento coletivo na luta pela água	150
4) Uma ambivalência de des-racialização... e um descentramento do trabalho forçado-pesado	158
4.1) Tornar-se quilombola: a formação, objetivação (e/ou emergência?) de um novo sujeito político	167
4.2) Relações regidas por um ambiente moral imanente	177
4.3) Ambiente moral “e/ou” ambiente normativo	181
4.4) A cozinha como espaço de poder e de sociabilidade	186

4.5) O mercado como ambiente normativo... ou um ambiente moral desmercantilizante	192
4.6) A produção-invenção real-ficcional da vida como encantamento... ou uma ambivalência de des-materialização ou des-estruturação	196
5) A formação do sujeito: permanências e discontinuidades na experiência do tempo	206
5.1) Os múltiplos campos de significação na formação do sujeito	217
5.2) O trabalho devaneio-necessidade: “A precisão das tripas é que tava mandando...”	227
6) Autonomia e uma <i>suversão</i> indireta da ordem: “Eu sei fazer...”	235
6.1) <i>Estuciando</i> os jeitos de falar e de fazer	249
7) A casa como origem e destino: “Meu pilarzinho”	258
8) “O seguinte é esse: nós é tudo amigo. Você ajuda eu, que eu te ajudo”	274
9) Gênero nas relações de trabalho	294
10) Um fechamento que é também abertura: Para o ano eu voltarei, Tamburi ..	302
10.1) Ponto de partida, ponto de chegada... Travessia...	304
11) Glossário	306
12) Bibliografia	325
12.1) Reportagens de jornal	340

1) Introdução: a cozinha da pesquisa

Na cozinha de Cona, quem manda é ela: “Eu gosto de ver a fornaia [fornalha] laborando... o fogo saindo aí no suspiro. Aí ela tá [está] dormindo... a casa fica fria... a fornaia fica triste...”. Mário, seu marido há 44 anos, “40 anos de gravamento [casamento]... carregando essa cangaia [cangalha]”, também pode mexer na cozinha: “Mário vai pra roça, eu vou mais ele... Eu venho pra cozinha, ele tem que vim [vir] mais eu”. Mário é sistemático com a disposição dos objetos encima da mesa. Se um copo, prato ou garrafa de café não estiver num ponto que lhe apraza, ele ajeita, ainda que apenas alguns centímetros. Dependendo de quem é a visita chegando no colchete, Mário esconde rapidamente o litro de cachaça no armário. O litro de cachaça para Mário é “o marido”. Vão dividindo cachaça e pontas de cigarros de palha de milho espalhadas pela cozinha. Elza pergunta: “Esse cigarro do banco é seu, Mário?”. “É nosso”. A água de beber e cozinhar é a da talha, um pote de barro grande e comprido num canto da cozinha, com cuja água Cona criou todas suas filhas e netas, que precisa ser repostas por Mário: “Encher essa véia [velha] aí”. Essa véia é a talha, mas também parece ser Cona. A etiqueta de como servir uma mesa de casamento, aprendida quando nova com Sinhá, onde “Eu chegava o rei mais eles” (ajudava, com boa vontade, cozinhando nas festas), é detalhada e cuidadosamente descrita por Cona. Em que ponto da mesa colocar as bebidas, em que ponto devem estar os talheres...:

Das Dor[es] veio ajudar eu plantar manaíba [muda de mandioca], falei com ela “Nós trabalhamos só até mei[o] dia”, pra nós ir[mos] pra reza. Das Dor[es] veio. Eu faço muito mutirão mais eles. Quando as menina[s] dela casou [se casaram], eu [ajudei... conzinhar [cozinhar]... [ajudei pôr mesa... O povo de hoje em dia não sabe nem pôr a mesa pra noivo! Não sabe, não. Acho que eles pensa[m] que serve de cumê [comer] pra noivo é numa gamela... Mas não é, não. [Vo]cê tem que chegar e pôr os pratos com os garfo[s] emborcado[s]... [simula na mesa da cozinha] [Vo]cê tem que chegar... pôr as bebidas aqui no meio... [Vo]cê tem que chegar... pôr os pirec [pirex] de doce... [Ajudei conzinhar... Não sabia fazer o macarrão xaxadim que eu falo com você... Macarrão xaxado. [Vo]cê põe ele pra freventar [ferventar]... e depois que você passa na gordura.

A cachaça deve ser estar no centro da mesa:

Eu sou treinada nisso... pra festa, pôr mesa pra noivado... Eu entendo disso... Tem que ter a fileira de prat[os]... Olha essa fileira aqui. Aqui a trevesa [travessa] de tutu [de feijão, fubá e torresmo]... Põe sentido [presta atenção]. Cê tem que pôr bem sentido. Aqui é do arroz... ali é da carne... ali é da salada... ali na frente é o frango... Tem que deixar o espaço... pra pôr as bebida... Martin... cachaça... Tem que deixar o espaço... Cerveja não põe na mesa, não. [Vo]Cê tem que saber gasaiar [agasalhar] a mesa. [...] No dia do casamento da menina de Das Dor[es], eles tá colocando a mesa lá. A mesa lá.

Eu tô pondo sentido [prestando atenção]. Eu [es]tava ajudando conzinhar. Quando eles foi pôr a mesa... [falei]: ‘Ô, gente, não é assim, não’. Fui ensinar eles como é que fazia... Eles não queria pôr litro de pinga na mesa, não. Pôs as bebida[s] tudo, champanhe... Falei: ‘Mas o que tá fartando [faltando] aqui... um litro de pinga no meio...’. Eles tava querendo pôr os prato de comer... pra puxar... Falei: ‘Não, moço, tem de pôr os prato emborcado... e os garfo[s] dum lado a outro... Quem querer põe, quem não querer...’. Eu dei uma lição pra eles lá. Falou: ‘Eu não vou pôr pinga, não’. Falei ‘[Vo]Cê tem que pôr um litro de pinga, que às vez[es] gente não gosta dessa bebida... cê tem que pôr aí na banca a bebida que os outro gosta. Às vez[es] vai gostar duma pinga, fartou [faltou]. Cê põe aí, quem não gostar... põe as outras bebida[s], mas cê tem que pôr um litro de pinga no meio, que às vez alguém queira é a cachaça. É a cachaça’. Eles tava querendo pôr já logo o de cumê [de comer] lá e cada um puxasse... Falei ‘O certo é aqui: põe os prato e os garfo... e põe as trevesa aí e agora quem vai gostar da comida que tiver... vai servir...’.

O momento em que os convidados podem começar a se servir...

Era muito besta antigamente... os menino[s] hoje já nasce[m] esperto[s]. Ficava oiando [olhando] os outro[s] é de quina de parede. Vergonha. A gent[e] tinha medo dos outros. Ficava olhando é de lado assim, ó [quando chegava visita]. A mãe da gente levava a gente numa festa, chegava, eles punha[m] uma mesa de biscoito... ficava oiando pra mãe da gente se podia ir pegar um biscoito... Se ela não isse [fosse] lá pegar pra gente tinha que voltar [voltar] sem comer... Hoje em dia!? Qual é menino que espera isso!? Só de mãe olhasse pra mim eu sabia se eu podia ir na sala, se eu podia ir pegar um biscoito... Hoje em dia, [vo]cê pode pinicar o menino, eu quero ver! [...] Era taca [chicote]... Punha nós de castigo é em riba de bag[o] de mi [milho]. Hoje em dia diz que não tá podendo os pai[s] bater[em], né. Se bater, entrega pro Conselho Cotelar [Tutelar]... Por isso que tá tendo esse tanto ladrão; governo dá muito apoio. Como é que o pai cria o fi[lhos] e não pode bater!? Importante é a lei Maria da Penha, pra homem não bater ne [em] muié [mulher]. [...] Cê vê essa véia [velha] aqui, ela já sofreu, meu fi[lho]. E isso foi bom... que eu aprendi muitas coisa[s]... muitas coisa[s]. Eu agradeço [agradeço] a Deus. Eu trabaiei [trabalhei] pra mim aprender.

Se para Cona a fomalha labora, Maria das Dores, filha de Lurdes, vê na fomalha uma “usina”, mod’a [por causa da] fumaça. Em um tom mais sério, menos lúdico do que no caso de Dona Maria, a usina também se fez presente e se incorporou no automatismo dos fazeres de Batista, seu marido, quando, há alguns anos, tendo retornado do corte de cana e “tomado” pela rotina no canavial, amanheceu nos dias seguintes ao retorno calçando as botas como que se arrumando para mais um dia de eito, até se dar conta de que estava em casa, em Córrego Narciso. Com o retorno, a força proletarizante do canavial parece aos poucos ir se diluindo e se desincorporando e dando lugar aos saberes, fazeres e práticas que recompõem o sujeito a partir de seus atributos de origem, expondo os limites dos processos de modernização do indígena (SAHLINS, 1997; 1997a) ou de expulsão do camponês do proletário (FOUCAULT, 2007: 117). O tom de brincadeira de Maria das Dores conota a fomalha como alternativa à usina. A usina agora foi um momento pontual, agora abarcada em um

campo semântico próprio, um contexto imanente de atribuições de sentidos, significando como que uma indigenização do moderno (cf. SAHLINS, 1997; 1997a); um abarcamento de um componente passado em um fazer presente, que o ultrapassa.

Na cozinha de Nenga, ela também manda. Quem quer que chegue, ela põe para fazer alguma coisa, lavar um pano, pegar uma colher, tiçar (de tição e de atiçar) o fogo na fornalha...: “Vamos fazer o que tem que fazer que hoje o dia é nosso”. O “dia nosso” é domingo, pois de segunda a sexta-feira Nenga trabalha como cantineira na escola da comunidade no período da manhã. “Bernardo, tiça o fogo aí pra mim... [A]Panha aquela colher ali, por favor”; “Ô, Lara, faz o que [vo]cê sabe e esquece o que te manda”; “Já guardei roupa, já fiz almoço, já cuidei de mãe... dei comida, água, café, já passei barro na fornaia... Quer que eu faça mais o que?! Sou dez, não!”. Os paus de lenha não podem ser dispostos de qualquer forma na fornalha; dois paus devem estar cruzados, “Pra um fazer companheiro o outro”. Quando as acauãs estão cantando, adivinhando alguma coisa ruim, Nenga joga uma porção de sal na boca da fornalha, para reverter o presságio: “Ô, Néia, [vo]cê não viu o spetac [espetáculo] dessas cô-ôm [acauã], não? Eu taquei sal [na fornalha]!”.

É na cozinha de Nenga que também aprendi o que é *estuciar*. Em um dos dias que “amanheci” na casa de Nenga e seu marido, Arlinho, levantei às seis horas e Arlinho já estava coando café na cozinha. Com o dia começando a clarear, um tempo bem fresco, um ambiente de silêncio e as pessoas na casa se levantando, Arlinho, que foi para o corte de cana em São Paulo pela primeira vez aos 19 anos, em 1999, e desde 2009 não viaja, começa a se lembrar e a me contar espontaneamente como

Acordava às 3 hora[s] da madrugada pra fazer o almoço e esperar o ônibus [para o canavial]... Naquele tempo não era alojamento... Passava o ônibus e ia ganhar o mundo... Na primeira vez a gente fica muito vendido [perdido e inseguro]... não sabe se vai conseguir fazer a produção... De manhã cedo fazia aquele aruvai [orvalho] na cana, parecendo gota de mel... dava trabalho pra desgrudar o braço assim [do antebraço]. Naquele tempo não virava nada, não. A cidade era pequena [Ibitiúva], tinha pouco supermercado... eles botavam o preço que queriam... então não sobrava nada. Ainda não tinha essas coisas de sindicato, ministério do trabalho... [fiscalização].

Nenga, que já morou na capital São Paulo, trabalhando de doméstica e em uma fábrica de lustres, e onde Arlinho trabalhava com construção, e no interior do estado durante poucos anos por volta de 2007, entra na cozinha e, no mesmo ambiente fresco e antes de começar um dia de serviços, canta em tom vibrante: “Estou em Minas Gerais, quero melhorar de vida, não vou pro corte de cana. Ai, que bom!”. Não interrompi o

andamento do dia naquele momento. Posteriormente procurei saber que música era aquela e, Nenga não se recordando muito bem daquele momento e eu não tendo encontrado a canção em um CD de Wilson Gonçalves (com o título “Fui trabalhar na Europa”) de quem Nenga pensava poder ser, cheguei à conclusão de que Nenga reinventou e parodiou, espontaneamente, sem perceber, com a mesma entonação e melodia, e como que celebrando o fato de estar em casa, a letra da canção “Corte de cana”, de Pepe Moreno, a qual moradores de Córrego Narciso conhecem bem, com a seguinte letra:

- Alô, papai.
- Alô.
- Ô, pai, venha logo. Tô com saudade. Você tá onde, pai?
- Estou no interior de São Paulo cortando cana, meu filho.
- Não demora, pai; acho que vou desmaiar de tanta fome. Ô, meu deus.
- Saudade de casa, da família. Estou em São Paulo, pra melhorar de vida. Tô no corte de cana. Ah, que vida! Aqui não tenho valor, sou um boia fria.

A partir de então, Nenga inicia um dia atarefado.

Como fora uma paródia espontânea, Nenga não identificou a sua reinvenção da letra da canção como uma paródia; e parecia que não adiantaria eu lhe perguntar diretamente se ela havia reinventado a letra. Foi necessário eu estar presente em outros momentos para perceber que essas reinvenções improvisadas acompanham muitas atividades cotidianas de moradores em Córrego Narciso e que há um termo específico que designa essas recriações: *estuciar*; uma palavra ela própria produto de uma reinvenção, tendo em vista não fazer parte do vocabulário “oficial” e corrente ou da “norma culta” da língua portuguesa, constituindo provavelmente uma variação da palavra “astuciar” (inventar, traçar astuciosamente, planejar e realizar com astúcia, esperteza), também pouco empregada no uso corrente da língua portuguesa, e consistindo em uma das muitas palavras de um repertório expandido de um dialeto rural específico ao Vale do Jequitinhonha.

Na véspera da festa religiosa da padroeira da comunidade, em julho de 2017, Nenga, Das Dores e Roxa se reuniram para assar biscoito no forno de barro à lenha para oferecer ao padre no dia seguinte. Enquanto colocavam e retiravam as bandejas de dentro do forno, começaram a estuciar divertida e livremente a canção anualmente cantada pela comunidade no ritual de entrega e hasteamento da bandeira. Se a letra original da canção prescrevia “Minha gente vem ver a bandeira chegar, quem roubou a bandeira hoje vai entregar. E o ladrão da bandeira quem é? É “Fulana” e “Fulano”, outras palavras foram sendo combinadas e rimadas: “Cês tá vendo eu cantando, tá

pensando ‘Que alegria’, tô cantando com disfarce, pra não chorar noite e dia”, “Amanhã vou comer uma farofa de andu, dia de sábado nós vai lá pro povo dos Baú” (uma comunidade quilombola próxima), “Ô, Bernardo levantou, vem pra beira do forno, vem panhar o biscoito, pra amanhã dá pro povo”, ou com terminações como “Padre Júlio lá vai xingar”, se a festa não respeitar as prescrições da igreja. Foi então que ouvi Nenga falar com Das Dores e Roxa que elas estavam *estuciando* a canção. Ela não saberia que estuciar era uma palavra nova para mim. Explicaram-me que significa “inventar, querer fazer diferente”, podendo-se estuciar uma canção, um novo cômodo de uma casa (no sentido de planejar, desenhar, experimentar), um caso ou história (no sentido de mentira, como em “Você está estuciando”), uma fofoca ou fuxico (como em “Estuciando a vida dos outros”), uma dica ou um conselho (“Deixa eu estuciar pr’ocês uma coisa...”), um biscoito, comida ou bolo, com uma nova combinação de ingredientes: “Nós põe pouco ovo nesses biscoito... oito ovo[s] pra cada dois pratos de goma. Mas na lei mesmo é vinte e quatro ovo[s]... o povo antigo...”.

Falar “ocê” e não “você” também é estuciar, embora finada Dola, mãe de Cona, dissesse que os jovens que hoje estão estudando “tinha que falar ‘você’... bem falado”. Em outra ocasião, Duca me explica que estuciar “é um dos sotac [sotaques] que a gente tem, nosso jeito de falar... diferente dos outros”. Seu uso é mais conhecido por pessoas mais velhas, com mais de quarenta anos. Há moradoras com vinte e poucos anos que não conhecem seu significado.

Estuciar é o que faz Cona, em sua cozinha, com sua produção caseira de sabão, para uso próprio e para distribuir para suas filhas, na qual mistura “um tanto de bestage[m]”, como sebo de boi frito, óleo de fritura, trigo, folha de mamona, detergente, álcool, sabão em pó, amaciante, além do potássio e sódio (comprados na cidade) recentemente utilizados em substituição à cinza de lenha queimada na fornalha, anteriormente utilizada na produção do sabão de adiquada (de coada ou decoada). A cinza de fornalha é deixada em um recipiente com água de um dia para o outro, “mod’ela [para ela] vinhar, tirar o fortune”, e no dia seguinte se recolhe o pingo que é filtrado em um saco ou um banguê¹ (cesto afunilado de cipó ou taquara trançada, pronunciado como bangu-ê), utilizados como coador, para misturar com pré-vida de abóbora (casca e sementes do miolo), jindiroba (provavelmente andiroba), pinhão do mato e palha de milho, formando o “sabão preto”.

¹ - Também chamado de barrileiro / barrilero (ANTUNES, 2013: 48; CORDEIRO & SEABRA, 2010). Em estados do nordeste, banguê pode ter outros sentidos (cf. KEHL, 2008: 328).

Outra expressão que designa uma mistura criativa de elementos, como em estuciar, é “fazer um ajeito”, a qual ouvi de Pedro e João de Zé Maria enquanto fiavam fumo, recordando-se de histórias e contando casos:

Pedro: Comia farinha de rapadura... pé de moleque... nós fomos criados com essas coisas... café de rapadura... Mãe era plantadeira de mindoins [amendoim] aqui. E tinha muita rapadura, então fazia paçoca... de mindoins... aquilo menino comia pra ficar largo, moço! Falar dum trem forte é aquilo ali.

Joãozinho: A paçoca. A paçoca é um trem gostoso demais!

Bernardo: Paçoca é mindoins batido com rapadura...

Joãozinho: E uma farinha pouca, né.

Pedro: Tocava no pilão... fazia aquele pó...

Joãozinho: Ha, ha, ha...

Pedro: Ha, ha, ha...

Joãozinho: Aquilo ali é forte... tem que comer pouco. Num podia comer ela é com café... Ha, ha, há...

Pedro: Com café cê comia demais. Ha, ha, ha... Uma colheirada na boca e tomava um golinho de café, ela sumia. Tem que comer ela seca. Ha, ha, ha...

Pedro: Fazia paçoca de torresmo... Mãe fazia demais paçoca de torresmo... é outro trem bão [bom] também. Hoje em dia ninguém faz uns trem gostoso assim mais, moço. Pegava o torresmo, esquentava bem quent[e], botava a farinha no pilão e botava o torresmo. Bem quent[e]. E botava rapadura... e socava. Até aquilo virar um pó. Ô, moço... nem cachorro comia! Que não sobrava pra eles de jeito nenhum. Torresmo com rapadura e farinha. Ficava um trem assim, tipo, nem salgado e nem doce... que o torresmo é de sal, né. E a rapadura é doce... aí fazia uma mistura... um ajeito ali... mas era gostoso!

João de Zé Maria: Fazer igual Gerardim fala, fazer um ajeito.

Em música, bateria (ou percussão) e contra-baixo também são conhecidos como a cozinha de uma banda, com a marcação do tempo ou ritmo e do tom, e geralmente são dispostos ao fundo ou nas laterais de um palco, em contraposição aos elementos mais visíveis e de frente, como as vozes e violão.

Aqui, a cozinha da pesquisa designa as múltiplas dimensões e elementos que foram sendo aportados na composição deste texto ou produto final e os múltiplos caminhos seguidos ou por que me deixei conduzir na apreensão e composição daqueles elementos e dimensões. As ilustrações acima indicam um pouco o humor ou espírito no qual me deixei imergir, combinando uma grande dose de livre experimentação com momentos de rigor no uso de técnicas, recursos ou ferramentas metodológicas.

1.1) Escovando a história a contrapelo

Um sorriso negro, um abraço negro traz felicidade
Negro sem emprego fica sem sossego
Negro é a raiz da liberdade

Negro é uma cor de respeito, negro é inspiração
Negro é silêncio, é luto, negro é a solidão
Negro que já foi escravo, negro é a voz da verdade
Negro é destino, é amor, negro também é saudade (um sorriso negro!)

(“Sorriso Negro”, canção de Adilson Barbado, Jair Carvalho e Jorge Portela, cantada por Dona Ivone Lara)

O Estado criou o Vale do Jequitinhonha. Antes não tinha essa identidade. Tinha as pessoas. Mas Vale da Miséria surgiu nos anos 60, para distinguir dos lugares ricos como estratégia. Nos anos 60, o Estado estudou a região, e o Médio Jequitinhonha ficou sendo fonte de mão de obra. O Médio ficou espremido entre monocultura de eucalipto no Alto [Jequitinhonha] e monocultura de capim [pecuária] no Baixo.

Este é um trecho da fala de Edivaldo, membro da Comissão Pastoral da Terra (CPT) / Baixo Jequitinhonha, ao apresentar uma breve contextualização histórica do Vale do Jequitinhonha em um seminário realizado em janeiro de 2015 pela CPT e pela Pastoral do Migrante, na cidade de Araçuaí, intitulado “ Migração e trabalho escravo X Protagonistas e Alternativas”.

O que Edivaldo chama de *criação* do Vale do Jequitinhonha é abordado por Leite (2015: 315-325) e Servilha (2015), que discutem os processos de territorialização do capital iniciados na região desde o sistema colonial e acentuados com a chegada de empresas a partir da década de 1960, o que teria marcado a expansão do desenvolvimento capitalista e constituído o Vale do Jequitinhonha como uma “região” de intervenção, com uma unidade identitária definida em torno de seu “atraso” e pobreza e suas respectivas vocações produtivas para modernizar sua economia estagnada e integrá-la aos objetivos de desenvolvimento estatal. Servilha (2015) chega a denominar a emergência desse recorte espacial / regional que particulariza e individualiza o Vale do Jequitinhonha como uma região governamental e região identitária, demarcando o processo de intervenção estatal, de a “invenção de uma região”.²

² - Moraes Silva (1999) analisa bem os processos de expropriação, com a tomada de terras e sua entrega a grandes companhias de reflorestamento e a destruição de parte do campesinato, resultantes de planos de modernização agrícola promovidos nos anos 1960 e 1970 no Vale do Jequitinhonha pelo Estado durante os governos da ditadura militar.

Leite (2015) recapitula algumas referências e matérias produzidas principalmente a partir da década de 1960 sobre o Vale do Jequitinhonha - como textos em jornais e periódicos, documentos de Estado e investigações acadêmicas -, buscando problematizar algumas maneiras de representar o Vale do Jequitinhonha, identificando os interesses que representavam e os processos que legitimavam. De maneira resumida, Leite (2015) e Servilha (2015) observam um reforço do mito de ‘Vale da Miséria’, em que as representações construídas sobre o Jequitinhonha pela imprensa estariam centradas em torno do estigma da pobreza e da constatação de uma desigualdade regional, servindo de justificativa para a necessidade de sua redenção e correção pelo desenvolvimento e intervenção estatal. Leite frisa como tais elementos teriam composto não somente a representação do Vale do Jequitinhonha, como também a sua própria gênese como uma região - homogênea e em estado de pobreza absoluta -, desencadeando os processos de transformação por que passou durante o referido período.

Uma análise ligeira de duas séries de reportagens publicadas no jornal “Estado de Minas” entre 26 de abril e 5 de maio e entre 2 e 6 de agosto de 2015 parecem indicar a atualização dessas representações estereotipadas, preconceituosas e estigmatizantes³ - e um considerável investimento material continuado na produção dessas representações, que de certa forma criam e recriam “o Jequitinhonha”. Relacionadas a um empreendimento desenvolvimentista de levar progresso e redenção à região e aos/às moradores/as, as reportagens apontam para soluções trazidas “de fora” da região, caracterizando moradores/es locais como passivos, receptivos, sem vida ou iniciativa própria, solicitando ajuda e à espera de soluções, pelo fracasso e pela falta, por um vazio, pelo que não têm.

A primeira série ressalta a falta de investimentos governamentais na região, e a segunda, o “abandono” da região acarretado pela desativação da Ferrovia Bahia-Minas em 1966. Nelas são recorrentes e predominam expressões como “Vale do Jequitinhonha sofre com promessas de campanha que não saem do papel”, “afundado na falta de estrutura e em obras paradas”, “esquecimento a que está relegada a população local”, “obras nunca concluídas”, “região que sofre”, pessoas “confinadas na pobreza”, “O grande problema do Vale do Jequitinhonha é a falta de interesse do governo”, “só é lembrado pelos políticos na época da eleição”, “frustração substituiu o sonho”, “apontar

³ - Ver reportagens na seção 12.1.

soluções para o desenvolvimento da região”, “penúria”, “faltam ações efetivas”, “pobreza extrema”, “o combalido Rio Jequitinhonha”, “iniciativas fracassaram”, “projeto que não prosperou”, “agricultores que se deram mal”, “falta de planejamento como motivo do fracasso”, “projeto entrou em decadência”, “fantasma da fome”, “mulher resignada”, “Drama que se repete”, “ajuda do programa”, “linha férrea que levou desenvolvimento”, “levar o milagre econômico”, “levou investimentos”, “o progresso foi embora”, “região está órfã dos trilhos”, “População à espera da volta do progresso”, “cidade à espera de um futuro melhor”, “sofre com o abandono”, “O movimento é manso”.

Percebe-se nesses trechos a ênfase em uma práxis eleitoral-institucional delimitada em torno da iniciativa, ações e obras do governo e de políticos profissionais. Uma concepção que imputa aos moradores locais a passividade, como objetos, sem agência e existências próprias, anulando-os enquanto sujeitos. Há uma banalização e redução da dimensão do sofrimento como justificativa para a intervenção governamental, dispensando fundamentação na experiência⁴ concreta de moradores/as locais - caracterizados pela “mansidão” e resignação, conotando paz e tranquilidade - e da dimensão da resistência e do conflito como inerentes aos programas e projetos propostos a partir “de fora” para a região.⁵

Neste trabalho que ora se inicia, não são nessas formas de representar o Vale do Jequitinhonha ou nesses “regimes de representação” (HALL, 1996) que se pretende focar e enfatizar. Diferentemente de uma perspectiva que conceberia a história de sujeitos do Vale do Jequitinhonha como espasmódica (THOMPSON, 1998: 150) ou “necessariamente desagregada e episódica”, cuja unificação “é continuamente rompida pela iniciativa dos grupos dominantes” (GRAMSCI, 2002: 135), como sujeitos passivos que poderiam ser jogados de um lugar a outro “sacudidos como amendoins num frasco” (SAID, 2007: 14), pretende-se aqui partir da forma como os sujeitos vivem, representam e “inventam” a sua história, como que escovando “a história a contrapelo” (BENJAMIN, 1987b: 225). Se as histórias desses sujeitos não se apresentam, por um lado, como auto definições, auto-referenciadas ou autocontidas, mas constituídas em um campo ou contraste relacional com o outro, com o “de fora” (mediação externa), por

⁴ - Cf. Thompson (1981).

⁵ - Estes primeiros parágrafos desta seção são desenvolvidos em Vaz (2015; 2015a).

outro, são também histórias que ultrapassam extensamente essa relação com o outro, não se definindo por ou se resumindo única ou centralmente a ela.⁶

O fio condutor do texto são, portanto, as histórias, memórias, relatos e atividades que pude ouvir, observar e registrar de moradoras e moradores de Córrego do Narciso do Meio. Os muitos temas que aparecem se imbricam e estão inter-relacionados, de modo que, se os capítulos 2, 3 e 4 foram escritos por último, cerca de um ano após a escrita dos capítulos seguintes, essa forma de composição do texto não compromete uma coerência própria que pude conferir na escrita e fluidez do texto.

Em vista da recente reidentificação quilombola por parte de moradoras e moradores de Córrego Narciso - pensando novamente na “recriação das formas de identificação” de que fala Hall (1996) -, no âmbito do processo de reconhecimento quilombola iniciado a partir de 2009, coloquei a questão do sujeito como pergunta guia: “Que sujeito é esse que tem sido formado e assumido novas posições objetivas e subjetivas?”. Tratando essa pergunta a partir de metodologias de história oral, de apreensão da memória, da proposta de feitura de desenhos e mapas, do percurso de trajetos por lugares de memória e da observação e análise de situações etnográficas, tomei essa questão do sujeito de maneira suficientemente aberta de modo a permitir que, deixando-me orientar e conduzir pelo desenrolar das atividades cotidianas na comunidade, se desdobrasse ou ramificasse em uma multiplicidade de questões e temas, articulados, reitero, de maneira imbricada e consubstancial, tomadas as representações coletivas como metáforizações dos sujeitos: raça, gênero, trabalho, saberes e fazeres, tempo-espço, água, terra, território, alimento, moral, morte, ancestralidade, matrifocalidade. Foi essa a forma com que busquei apreender, de forma não restritiva ou não linear, aquelas histórias, memórias, relatos e atividades referentes à história de Córrego Narciso. Esses temas e ramificações foram aparecendo ao longo da apreensão empírica do cotidiano na comunidade, de modo que o objetivo guia geral não foi previamente refinado em objetivos específicos relativos aos temas - estratégia metodológica conducente a uma abertura, e não fechamento, à realidade empírica.

O título desta tese provê uma síntese possível para essa multiplicidade de caminhos percorridos. *Estuciar* denota essas experimentações, representações,

⁶ - Botelho (1999) e Porto (2006; 2003) contrapõem relatos de memória e história oral de moradores de Chapada do Norte, Diamantina e Minas Novas a registros da história oficial, como aqueles presentes em livros de registros de batismos, casamentos, sepultamentos, testamentos e inventários e em livros de notas de cartórios e fóruns, no sentido de que nestas contraposições se evidenciam ausências e silêncios nas representações da história.

improvisações e inventividades nas formas de falar, de fazer e de se identificar. A reidentificação como quilombola é aceita e assumida, por vezes de maneira firme, mas nos próprios termos dos sujeitos que a processam, de uma forma que mantém componentes de um ser que lhe é anterior, de um modo que não se deixa dobrar a língua, que não se deixa enganar. Daí que o novo sujeito político e híbrido que é forjado não é tão novo assim. São reidentificações envoltas e abarcadas em uma multiplicidade de outras identificações.

Jeitos negros de falar e de fazer, jeitos negros de representar, jeitos negros de ser... esses jeitos foram para mim se tornando evidentes no curso de minha experiência em Córrego Narciso. Afetos, abraços, gestos, apertos de mão, delicadezas, finezas e sutilezas, durezas, olhares, sorrisos, expressões faciais, amparos, irmandades e partilhas, cores, silêncios, gritos, sotaques, astúcias, representatividades. São manifestações que apenas ao longo de um certo tempo pude ir identificando como compondo elementos ou referências de uma territorialidade negra. Em vista de que a área de estudos em sociologia rural estaria até certo ponto já estabelecida ou consolidada, fui me conduzindo a uma escolha até mesmo política (não apenas de pesquisa) de ir ressaltando e tornando visível (para mim, mas também na escrita) componentes referentes a raça, como aqueles referidos acima. Qualificar como negro camponês sujeitos que antes eu definia como camponês negro é um exercício mais desafiante do que uma simples inversão de termos poderia sugerir.

1.2) Preliminares da pesquisa

Soaria difícil precisar um momento exato no qual este projeto teve início. Na medida em que é também uma realização pessoal, a tentação é recapitular memórias e episódios desde pelo menos a minha idade de seis anos, que momentos durante a pesquisa me incitaram a retomar ou que trariam algum aporte subjetivo na minha atribuição de sentidos à experiência de pesquisa. Prefiro agir como Mário e descrever uma trajetória mais recente a partir de 2012, embora com a precaução (ou mesmo justamente em razão desta) de não produzir a ilusão retórica de tratar a vida como “um todo, um conjunto coerente e orientado”, como uma história, “como o relato coerente de uma sequência de acontecimentos com significado e direção” (BOURDIEU, 2006: 184-185). Hoje com setenta e três anos, seus trinta anos de vida migrante - assemelhados talvez ao retorno mudo e empobrecido em experiência comunicável de combatentes do

campo de batalha ao final de uma guerra (BENJAMIN, 1987: 115; BENJAMIN, 1987a: 198) - parecem se reduzir a praticamente uma única frase, oferecendo muito poucos detalhes, ainda que provocado: “Trinta viage[ns] que eu fiz no trecho. São Paulo [capital], seis vez[es]... mexer com massa, encher viga de concreto... laje, sabe? E vinte e cinco cortando cana. É...”. É Cona quem complementa: “Ele não faiou [falhou] nem um ano. Carreado, carreado, carreado... Mário mandava dinheiro pros material”, para a construção de uma casa nova de seis cômodos em Córrego Narciso, a substituir a de pau-a-pique, de dois ou três cômodos (a cada neto que nascia, Cona aumentava a casa em um cômodo). Mário completa: “Quando eu cheguei, [a casa] [es]tava levantada”.

Tendo em 2012 concluído uma dissertação de Mestrado em Sociologia com os temas conflitos ambientais e justiça ambiental, em novembro de 2012 participei do Seminário “Visões do Vale VII”, anualmente organizado pelo Programa Polo de Integração da UFMG no Vale do Jequitinhonha. Nele, ouvi as palestras sobre trabalho migrante proferida pela Professora Maria Aparecida de Moraes Silva e sobre direitos humanos e trabalho proferida por José Carlos Alves Pereira (Carlinhos), da Pastoral do Migrante, ambos os quais eu não conhecia. Ao final do seminário, conversei com Carlinhos e demonstrei interesse em participar da Missão do Migrante, organizada anualmente pela Pastoral do Migrante e pela Comissão Pastoral da Terra em janeiro em comunidades rurais e urbanas com migrantes no Vale do Jequitinhonha. A partir de janeiro de 2013, tendo gostado da experiência, continuei participando de seminários, missões e outras atividades realizadas no âmbito da Pastoral do Migrante ao longo de 2013, 2014 e início de 2015. Foi a partir dessas atividades que pude reunir elementos para escrever um projeto a ser desenvolvido em algum programa de pós-graduação. Tendo gostado das palestras da Professora Maria Aparecida assistidas por mim em 2012 e no Seminário “ Migração, trabalho e cidadania”, realizado em maio 2013 na PUC/SP, busquei me informar mais sobre o Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS) da UFSCar. O início do curso em março 2015 confirmou a minha expectativa com relação às linhas de pesquisa e aos professores e professoras representarem uma sociologia mais arejada, as leituras, por exemplo, indicadas parecendo bem adequadas aos temas e questões que eu havia levantado no projeto e nos relatórios de atividades que escrevi e deixei com a Pastoral do Migrante.

Retrospectivamente, um certo viés meu em ver em processos sociais disputas, enfatizando e mesmo naturalizando o conflito, se refletiu no meu interesse durante algum tempo na teoria Darwiniana da Evolução (tendo cursado uma graduação em

Ciências Biológicas) e na escrita de uma dissertação de mestrado em conflitos ambientais; além da vivência de ter acompanhado de 2012 a 2014 experiências de resistência intensa de ocupações urbanas em Belo Horizonte a ameaças iminentes de despejo (representando o que vejo hoje como um excesso de objetivação da vida na cidade grande, a exemplo do que aborda SIMMEL, 2005). As atividades em comunidades rurais no Vale do Jequitinhonha junto à Pastoral do Migrante me conduziram a retirar o foco unicamente nos conflitos ambientais e a ressaltar as dimensões da migração e do trabalho, temas apenas tangencialmente abordados nos conflitos ambientais, re-situando o conflito como um entre capital-trabalho. Se lá se produziu um efeito de naturalização do conflito, aqui passei a me focar em processos de naturalização da situação de migração por parte de migrantes, da percepção de sua inevitabilidade ou necessidade.

Chegando, pela primeira vez, a Araçuaí em janeiro 2013 para participar da missão do migrante em uma comunidade rural de Berilo, quem estava contribuindo na organização das atividades era Claudilene Costa Ramalho, quem eu não conhecia. Nascida em Araçuaí, ela me contou que seu pai havia sido cortador de cana, que migrava anualmente e que, quando era pequena e levava seu pai ao ônibus que o levaria aos canaviais, via a migração de seu pai como natural, sem questionamento. Apenas mais tarde, quando continuou seus estudos e pôde enxergar “de fora”, é que percebeu essa naturalização da situação de migração, vindo então a problematizá-la e questioná-la (ver RAMALHO, 2011). Com essa conversa em mente, na comunidade onde passei a semana pude me atentar para a percepção de moradores da migração como algo inevitável, dado, com a recorrência de falas como “É assim. Não tem outro jeito”; “Bom não é; mas fazer o que?”; “Quem tem salário fica; quem não tem tem que viajar”. Naquela comunidade, em Berilo, o imaginário da migração estava presente e forte desde quando as pessoas são pequenas, crianças e adolescentes, crescendo e sendo socializadas vendo os pais e irmãos migrarem e vislumbrando o dia em que viajarão para trabalhar. Uma criança de quatro anos, filho de migrante, assistindo à televisão com a família, comentou: “Vou comprar esse carro [que apareceu na TV]”. A família retrucou: “Como é que você vai comprar esse carro?”. O menino respondeu: “[Vo]cê não sabe que eu vou pra São Paulo?”.

Já em julho de 2013, outra atividade de que participei consistiu em uma reunião na Câmara Municipal de Araçuaí entre a Secretária de Agricultura do Município e dez moradores e moradoras da comunidade rural Córrego Narciso, tendo como pauta a

reivindicação destas, não por poços artesianos, mas por encanamento e bombeamento de água da barragem de Calhauzinho, que beira a comunidade. O contato que mantive foi com Roxa, moradora da comunidade com a qual Carlinhos, Irmã Sandra e Teka, da Pastoral do Migrante, mantinham um contato mais próximo. Em 2014, estive algumas poucas vezes em Córrego Narciso com Carlinhos e Teka, e Roxa esteve na minha casa em Belo Horizonte, para onde tinha ido fazer uma consulta médica, quando a busquei no ponto de ônibus vindo de Araçuaí.

O projeto de pesquisa foi escrito, assim, a partir das experiências em comunidades rurais de Berilo, Jenipapo de Minas e Araçuaí. Os elementos de que eu dispunha de Córrego Narciso se referiam mais à política da água, às disputas em um nível institucional. Ainda que com poucos elementos concernentes a dinâmicas internas à comunidade, mantive Córrego Narciso na proposta de projeto, muito em razão também da proximidade da Pastoral do Migrante com moradoras da comunidade, como Roxa e Nenga, e da relação que de alguma forma eu também fui mantendo.

Ainda com uma concepção de identidade bastante incipiente e preliminar, eu pretendia compreender a constituição identitária de sujeitos migrantes em seus lugares de origem, uma escolha com a qual eu já estava intuitivamente descentrando e deslocando, ou desnaturalizando, a centralidade do trabalho migrante, seja ou não no corte de cana, na constituição do sujeito. Eu concebia e vislumbrava nos valores de suas formas de vida social local, suas noções de “eu” e “nós”, suas formas de produção, de uso da terra e troca, de solidariedade social e reciprocidade como possibilidades de contra-socialização e resistência à subsunção pelo mundo do trabalho. Migrantes temporários, diferentemente de sujeitos que tenham migrado de forma permanente, ao mesmo tempo em que vivenciam a vida do local de destino, preservariam de maneira mais intensa as referências de seu lugar de origem, tendo sido menos assimilados em suas singularidades, identidades e particularidades culturais e étnicas aos valores e modos de vida de seu lugar de destino.

Se essas formas de “resistência” tivessem sido formuladas explicitamente como uma hipótese de pesquisa, poderia ter sido em parte confirmada, embora não exatamente nos mesmos termos. Ao longo da pesquisa, como se verá, a rigidez que a ideia de uma resistência quase direta ao trabalho migrante engendra foi se desfazendo e dando lugar a uma concepção menos substancializada, e até menos engajada, do sujeito e a uma apreensão mais despreziosa do cotidiano e da sociabilidade, não necessariamente formuláveis enquanto resistência, conflito (um conflito aberto pela água ou conflito

capital-trabalho) ou como contra-socialização. Essas categorias, resistência e conflito, mantidas naturalizadas como estavam, pareciam estar engessando um pouco a apreensão da realidade empírica.

Se tanto a ênfase de leituras indicadas no PPGS / UFSCar em uma concepção desessencializada de identidade quanto o caso de disputas pela água em Córrego Narciso propiciaram um movimento de desnaturalização do conflito e da resistência, essas mesmas condições foram me conduzindo a uma desnaturalização da identidade ou condição migrante; a migração (ou trabalho migrante), o conflito e a resistência aparecendo como apenas um dos elementos de uma identidade ou subjetividade, ou de um cotidiano, que os ultrapassa extensamente.

Outra dimensão presente no projeto original que também passou por ressignificações é a racial, referenciada originalmente em duas frentes: 1) Identificar os elementos étnicos e raciais subjacentes às políticas e dinâmicas migratórias originárias do Vale do Jequitinhonha, incluindo temas como mobilização étnico-racial do trabalho, construção nacional, nacionalismo e xenofobia, práticas e concepções eugênicas no controle restritivo da migração nordestina para São Paulo, processos de branqueamento racial e miscigenação; e 2) Situar as disputas pela água em Córrego Narciso e a sua incidência sobre as condições de vida de moradores/as em políticas de modernização com incentivo seletivo, por exemplo, a monocultivos de eucalipto em detrimento da população local, com base no conceito de Biopolítica de Foucault (1999; 2008).

Com a obtenção da certificação quilombola pela Fundação Cultural Palmares em 2016, a pergunta que se colocou referia-se a compreender o que significava essa reidentificação quilombola por parte de moradores/as de Córrego Narciso e o desdobramento ou não do reconhecimento formal em mudanças nas condições de vida em Córrego Narciso, por meio, por exemplo, da garantia do acesso a direitos como a água de qualidade; questões que também foram adquirindo novos contornos à medida que o projeto e a experiência de pesquisa na comunidade se desenvolviam, com o aprofundamento, por exemplo, na dimensão da memória social de moradores/as, como se verá adiante. O tema quilombola e a possibilidade de reconhecimento formal quilombola foram apresentados a moradores/as de Córrego Narciso a partir de 2009, com a realização de oficinas pela Comissão Pastoral da Terra (CPT) e pela Pastoral do Migrante, com uma importante participação de Irmã Sandra. Antes de 2009, em Córrego Narciso não se conhecia o termo quilombola ou outro semelhante.

Acompanhando o movimento acima referido de desnaturalização do conflito, a minha atenção a uma certa imediatividade dos fazeres cotidianos de moradores/as em Córrego Narciso, isto é, a processos imanentes de produção material e simbólica da vida, um cotidiano pouco ou muito indiretamente mediado por dinâmicas estruturais, me conduziu a um distanciamento intuitivo de uma concepção biopolítica do mundo pela própria apreensão de uma inteligibilidade e sociabilidade que parece se referenciar mais permanentemente fora de uma estética da guerra formulada em termos de “luta, inimigo, campo, guerra” (ALMEIDA, 2017). Manifestações de preconceito e racismo pareciam ser mais imediatamente tangíveis e perceptíveis a moradores/as de Córrego Narciso em relação a comunidades vizinhas ou em Araçuaí do que com relação à distante São Paulo ou Belo Horizonte.

Até a escrita do texto do exame de qualificação, realizado no início de março 2018, tendi a enfatizar, pela minha própria apreensão da realidade empírica - não constituindo, portanto, apenas uma atribuição minha -, um senso de positividade na produção material e simbólica da vida em Córrego Narciso, manifesto nos humores, nas festas, nas sociabilidades entre moradores/as, na vitalidade dos fazeres corriqueiros / cotidianos. Naquele texto, acabei por negligenciar, ou descentrar, deixando um pouco de lado, em favor daquela concepção positiva, uma dimensão racializada da experiência que aportaria sobre a formação dos sujeitos. O que se me apresentou mais objetivamente até aquele momento me conduziu a compreender ou visibilizar aqueles humores, festas, sociabilidades e saberes-fazeres como elementos espontâneos que, não formulados consciente ou explicitamente como estratégia ou resistência, efetivariam uma certa desracialização da experiência, constituindo a comunidade como um “espaço de liberdade” (ex., SCOTT, 1990: 4, 120, apud MENEZES, 2002: 37; COSTA FILHO, 2010) e relegando a silêncios dimensões que ao longo de 2018, após o exame de qualificação, tanto pela minha maior atenção a elas quanto talvez por um maior tempo de inserção minha na comunidade, passei a compreender como compondo uma certa naturalização do racismo. “O mundo não tem porteira”, “Araçuaí é pequena pra mim”, diz Nenga, ao mesmo tempo em que relata o medo que ela e outros/as moradores/as tinham quando alguém de fora da comunidade ou do governo ia fazer reunião com a Associação da comunidade, antes da introdução do tema quilombola, em sua dimensão institucional, a partir de 2009.

Se, em um primeiro momento, eu busquei operar um descentramento do trabalho migrante, da dimensão de classe, e tendi a focar em uma identidade substantiva

camponesa, em detrimento de, e deixando em um segundo plano, uma ontologia do ser negro (ver adiante), com os aportes / sugestões levantados no exame de qualificação pude visualizar um descentramento do próprio trabalho camponês, re-situando-o em uma multiplicidade de outros saberes, fazeres e identificações, e a buscar identificar elementos que comporiam Córrego Narciso e seu entorno também como territórios negros.

1.3) Os múltiplos caminhos e momentos percorridos

A minha inserção, já tendo iniciado o curso em 2015, na comunidade Córrego Narciso estende-se de abril de 2016 a fevereiro 2019. Quase três anos de envolvimento são suficientes para que os objetos de pesquisa e os sujeitos não se apresentem como estabilizados. Parece ter havido múltiplos começos e recomeços, fechamentos e re-aberturas... e muitas ressignificações daqueles objetos e sujeitos. Escrevo em janeiro e fevereiro 2019 com um humor e um espírito diferentes daquele de 2016 e 2017... e, parece, mais diferente ainda daquele com o qual escrevi o texto do exame de qualificação, em janeiro 2018. Ao invés de abandonar ou apagar os diversos momentos do trabalho de pesquisa e reescrever e ressignificar toda a análise a partir do presente, de um humor e espírito presentes, optei por manter a descrição de cada um dos momentos principais, apresentados em seções distintas, de forma que as ressignificações dos objetos e sujeitos possam ser evidenciadas.

O objeto empírico e os percursos metodológicos foram se definindo com o andamento de minha inserção na comunidade e com a leitura de textos de apoio. A pesquisa empírica pode ser dividida, retrospectivamente, em três momentos principais, compreendendo, grosso modo, cada ano de 2016, 2017 e 2018, com diferenças no grau de aprofundamento dos temas e no uso de recursos metodológicos: 1) o primeiro momento se estendendo de abril de 2016 a fevereiro de 2017, de maneira mais intensa e contínua de maio a julho e, posteriormente, durante alguns dias em cada mês; 2) o segundo, de março de 2017 a janeiro de 2018, de maneira mais intensa e contínua de março a junho e, posteriormente, durante alguns dias em cada mês; e 3) o terceiro, de março de 2018, com o exame de qualificação, a janeiro de 2019, de maneira mais intensa e contínua de abril a agosto de 2018 e, posteriormente, durante algumas semanas ou dias em cada mês.

1.3.1) Questões iniciais: Que sujeito é esse?

O período de março de 2015 a março de 2016 foi dedicado principalmente a cursar as disciplinas teóricas do curso em São Carlos (SP), não tendo sido realizadas idas ao Vale do Jequitinhonha. Cursar as disciplinas e participar das reuniões do grupo TRAMA - Terra, Trabalho, Migração e Memória, em 2015, permitiram-me iniciar as atividades de pesquisa empírica em abril 2016 com um aporte teórico e questões gerais e específicas de pesquisa já formuladas, embora abertas ao que fosse encontrado em campo.

As relações entre componentes teóricos e empíricos de uma pesquisa, Moraes Silva (2005a: 5; MORAES SILVA *et al*, 2006: 77) busca compreendê-las a partir da metodologia marxista, apresentada na Introdução de 1857, segundo a qual

as relações entre os níveis abstrato e concreto se passam da seguinte forma: o ponto de partida é o teórico, que, por sua vez, tem o concreto como pressuposição ao espírito; o ponto de chegada é o resultado das relações entre o concreto e abstrato. Logo, o ponto de partida não coincide com o ponto de chegada, ou seja, nas palavras de Marx, se o abstrato fosse igual ao concreto não haveria a necessidade da pesquisa. O resultado final é o concreto pensado (2005a: 5).

Tomando a comunidade quilombola Córrego do Narciso do Meio, localizada no município de Araçuaí, na região do Médio Rio Jequitinhonha, em Minas Gerais, como um estudo de caso, os objetivos principais então formulados foram compreender, a partir da memória social dos(as) moradores(as), a luta da comunidade pela água, o processo recente de reconhecimento quilombola e os agenciamentos e deslocamentos identitários implicados, tendo em conta a hipótese de que as mulheres da comunidade assumem um papel central nas formas de mobilização e resistência.

A leitura da tese de Furtado (2012) me instigou a reafirmar a questão do sujeito e dos processos de formação da sua subjetividade a partir de múltiplos campos de significação ou clivagens (classe, raça, gênero, etnia, geração). A autora compreende por aquilombamento a emergência de comunidades quilombolas a partir da promulgação da Constituição Federal de 1988, pela qual esses novos sujeitos entram em cena como sujeitos de direitos socioterritoriais específicos, saindo, nos termos marxistas, “de uma condição ‘em si’ para a conquista e redefinição de uma história ‘para si’”, de uma condição de sujeitos alvos de direitos para “sujeitos sociais que se organizam na busca e efetivação de tais direitos” (p28); processo semelhante ao que Costa (2015) denomina por “a invenção de sujeitos de direitos”.

A ênfase, portanto, de Furtado como que em processos transcendentais de significação e objetivação que constituiriam o sujeito a partir “de fora” me levaram a buscar compreender em que consistiria esse “tornar-se quilombola”, esse novo sujeito político, e a perguntar que sujeito é esse que tem sido formado ou produzido, que assume novas posições subjetivas e objetivas e investimentos psíquicos ou, nos termos de Brah (2006: 370), “posições específicas de sujeito que são socialmente produzidas”. Perguntava-me: o que significa *ser* um/a quilombola ou, de outro modo, um/a camponês/a negro/a?

Em um primeiro momento, em um nível teórico, busquei ressaltar os limites de uma “política de identidade”, que se atenha como que à superfície de uma relação intersubjetiva, à sua face exteriorizada ou objetificada, e fiz um esforço de descentrar a categoria “quilombola” enquanto categoria de mediação política, que simbolizasse e reificasse, ou mesmo estabilizasse, a relação dos sujeitos com o exterior ou a institucionalidade estatal. Busquei contrapor, ainda teoricamente, um sujeito de direitos a um sujeito da experiência, pensando um pouco com Brah (2006), que compreende a experiência como o lugar da formação do sujeito.

Esses movimentos de busca de um olhar “para dentro”, para dimensões subjacentes ou não imediatamente visíveis ou, ainda, pelo silêncio foram se acentuando, como se verá ao longo do texto, tanto a partir da leitura e incorporação de novos autores ou conceitos quanto com o meu aprofundamento na vida cotidiana de moradores/as de Córrego Narciso, em que, desde o primeiro momento, atentei-me para os processos de significação imanentes que constituiriam os sujeitos como que a partir “de dentro”, situando tanto os sujeitos quanto os objetos de seu espaço envolvente no âmbito de um contexto imanente de atribuição de sentidos.

Vislumbrando, como hipótese, uma certa contraposição ou transição entre uma memória e uma identidade mais remotas - principalmente de moradores mais velhos - e outra mais recente - envolvendo também o processo de quilombamento -, a questão ou objetivo central que se colocava, portanto, referia-se à compreensão do sujeito e da processualidade de sua identidade, de como elementos desta podem ter ido se resignificando enquanto outros podem ter permanecido estáveis ao longo do tempo. A memória aparecia, então, não tanto como um objetivo específico quanto uma ferramenta analítico-metodológica para evidenciar permanências e mudanças nas formas de identificação dos sujeitos.

Posta a questão do sujeito desde o início do projeto, e tomada a identidade como categoria histórico-analítica que me acompanharia ao longo de todo o texto, outras categorias, mobilizadas de maneira mais móvel e contingente, lhe apareceram imbricadas ou lateralmente, como raça (ou diáspora africana), gênero, trabalho (ou saberes e fazeres), experiência, tempo-espaço, resistência, água, terra, território, família, alimento, moral, cultura; e, principalmente a partir do terceiro momento empírico (adiante), categorias como morte, ancestralidade e matrifocalidade.

Nesse sentido, um objetivo específico consistia em compreender como podem se combinar ou mesmo se confundir, nas identidades e nas atividades cotidianas de moradores/as de Córrego Narciso, elementos de uma ruralidade ou de uma “campesinidade” (WOORTMANN, 1990: 12) - como na produção familiar de farinha de mandioca e de fumo, ambas de origem ameríndia, e no uso de um dialeto rural - com traços mais específicos a populações negras afrodescendentes, conforme expressos na sonoridade e pronúncia de palavras de origem banto, em manifestações como o *batuc* (*batuque*) e o *tambor* e na produção por *mutirões*⁷.

Aportes teóricos prévios ao início da pesquisa empírica foram importantes como um campo de significados que refinasse a pergunta-guia (ou hipótese-guia) concernente à compreensão do sujeito quilombola. Refiro-me principalmente a autores que me ajudassem a pensar esse sujeito em termos de ontologias. Ao longo da experiência empírica, porém, atento aos processos de significação imanentes, fui sentindo a necessidade de desbastar aquele campo de significados teórico-transcendente, na medida em que pretendia abrir espaço para (ou não abafar) a minha atribuição e apreensão de uma certa densidade aos elementos em um nível empírico-imediato. No momento, portanto, apresento apenas suscintamente alguns elementos das referidas ontologias, abordadas em Vaz (2015; 2015a; 2016; 2016a).

Em um nível estrutural, demarquei duas ontologias que se imbricam:

1) uma ontologia da identidade, do *mesmo*, envolvendo a criação do Vale do Jequitinhonha como um *outro* por uma centralidade, à própria imagem, negando sua diferença. Com base principalmente em Marx e Engels (2005), Said (2007), Dussel (1994) e Hall (1980) (Hall aborda as formações sociais racialmente estruturadas em dominância), a análise que apresentei pressupôs a existência de uma centralidade

⁷ - Caldeira (1956) aborda sociologicamente as origens do *mutirão* no Brasil, com suas heranças portuguesa, indígena e africana, como forma de ajuda mútua na agricultura e na pecuária em diversas regiões do país.

abstrata, despersonalizada, na forma por exemplo de um Estado, que projetasse sua vontade sobre a região do Jequitinhonha, instaurando com este uma relação, um mundo compartilhado, e produzindo, ou mesmo forçando, uma identificação do Jequitinhonha (objeto) com a centralidade (sujeito). O efeito seria que o objeto seria de certa forma subsumido pelo sujeito, ou fundido com este, tendo suas particularidades apagadas e produzindo uma paisagem uniforme. Em termos mais concretos, haveria uma discriminação, demarcação e particularização do Jequitinhonha como um recorte regional e populacional de intervenção governamental pretensamente como uma unidade identitária homogênea definida em torno da miséria de seus habitantes (LEITE, 2015; SERVILHA, 2015); e envolvendo a atribuição, pelo Estado nos anos de 1960, de vocações produtivas, cabendo ao Alto-Jequitinhonha a função de monocultura de eucalipto, ao Baixo-Jequitinhonha, monocultura de capim (pecuária), e ao Médio, fonte de mão-de-obra migrante.

2) uma ontologia da cisão, da não-identidade (imbricada à ontologia da identidade, do *mesmo*), consistindo em processos de desumanização e racialização (ou no que Foucault aborda como racismo de estado) e em uma racialidade do trabalho (o que Quijano (2005) aborda como colonialidade do controle e exploração do trabalho), também ilustrados com Antonil (1982) e Dimas (1992).

Por outro lado, em um nível de experiência vivida, busquei contrapor a ênfase de Scott (2002) (ver também MENEZES, 2002) e de Thompson (1998) em relações e resistências de classe ao que oferecem Fanon (2008) e Bastide (1974) à compreensão do que se pode entender como uma ontologia do ser negro no sistema de exploração colonial, da formação subjetiva de um sujeito negro no interior de um sistema que contesta a sua humanidade, chamando a atenção para dimensões da experiência que ultrapassam uma ontologia entendida estritamente enquanto resistência de classe. Se para Scott e Thompson, embora também destaquem elementos culturais da experiência, o cotidiano camponês seria impregnado por uma resistência à dominação de classe, para Bastide (ver também SAIGNES, 1976), o que impregnaria a experiência cotidiana de determinados grupos de descendentes de africanos no Novo Mundo seria uma presença africana, uma experiência de retenção ou permanência de traços culturais das civilizações africanas (um código africano) entre seus descendentes americanos.

Se transferi densidade da teoria para uma realidade empírica, tomei a precaução em não essencializar o sujeito e seu cotidiano. Se as identidades, compreendidas como processo e marcadas pela multiplicidade relacional de posições de sujeito (BRAH,

2006: 371) ou por uma “extraordinária diversidade de posições subjetivas” e experiências sociais (HALL, 1996: 443), e a “imensa diversidade e diferenciação da experiência histórica e cultural de sujeitos negros” podem ser compreendidos como uma composição de múltiplas determinações ou dimensões, em que uma ou outra pode se sobressair em situações determinadas, o cotidiano em Córrego Narciso não seria integralmente impregnado (ou “carregado”, substancializado) nem por uma resistência de classe, nem por uma presença africana. Atividades cotidianas de moradores/as de Córrego Narciso, embora estruturadas, aparentam apresentar uma certa leveza. Em um primeiro momento da pesquisa empírica, apoiei-me, nesse sentido, na sugestão de Bourdieu (1996: 16) de prevenir o seu leitor contra uma leitura substancializante (e, por conseguinte, essencializante) do *habitus*.

Essas questões postas inicialmente para a compreensão dos sujeitos, pude, no entanto, re-situá-las significativamente a partir de questões e sugestões levantadas no exame de qualificação; conforme descrevo em uma seção adiante.

1.3.2) Primeiros momentos empíricos: 2016 e 2017

Como metodologia qualitativa, nos dois primeiros momentos empíricos (2016 e 2017), estavam previstos e foram efetivamente mobilizados recursos como História Oral (história de vida), entrevistas abertas ou semi-estruturadas com moradores(as), conversas informais, observação e interpretação de atividades cotidianas, percursos por “lugares de memória” na comunidade acompanhando moradores, registro de “objetos de memória”, interpretação de fotografias disponibilizadas e/ou descritas por moradores, registro fotográfico e vídeos curtos, leitura de atas e documentos da Associação da comunidade. A novidade no segundo momento (2017) foi a proposta de feitura de desenhos (como estímulos à memória) e mapas da comunidade / território por moradores/as, conforme estudos já realizados por outras pesquisadoras do grupo TRAMA.

No primeiro momento de pesquisa empírica, eu me deixei perder um pouco nas atividades dos moradores, mesmo como uma estratégia metodológica de apreender essas atividades em sua espontaneidade, sem muita interferência minha; o que, por vezes, causou em mim certa ansiedade, uma sensação de pouca objetividade ou de desvio dos objetivos iniciais da pesquisa, assim como em alguns moradores uma demonstração de certa inquietação, como que se interrogando o porquê de uma certa

passividade minha e quais seriam os meus movimentos seguintes. Buscando me inserir no tempo da comunidade, fui como que me deixando levar pelo seu andamento cotidiano. Algumas conversas com moradores foram bem fluidas, com pouca ou nenhuma estruturação, direcionando pontualmente algumas questões. Em outras, eu buscava direcionar mais a partir de questões que eu previamente tinha formulado ou em mente. Muitas foram gravadas, e outras foram apenas anotadas no caderno, às vezes para não intimidar ou interromper a conversa.

A dimensão da memória aparecia espontaneamente no meu envolvimento com a comunidade, como, por exemplo, quando parei na estrada de terra voltando de carro da comunidade para Araçuaí para dar carona a um morador, que estava com uma sacola contendo uma panela de ferro velha e enferrujada e a estava levando para uma moradora da cidade que lhe havia prometido pagar uma cachaça em troca de algum objeto antigo que ele lhe levasse, interessada em utilizar o objeto como “mostração” em sua casa.

Em determinadas situações, a memória aparecia como que emaranhada ou entrelaçada a outros elementos, como a mediação estatal. Em outras situações, aparecia espontaneamente quase límpida, como um desabafo, estimulada talvez pela minha presença ou pelos(as) moradores(as) estarem sabendo, antes de eu me encontrar com eles(as), que eu estava interessado em “como era o tempo antigo na comunidade”.

A estratégia de acompanhar atividades cotidianas em sua espontaneidade encontrou confirmação na leitura de estudos sobre memória, muitos realizados no âmbito do grupo TRAMA, a partir da qual pude direcionar o objeto da pesquisa no sentido de focar na dimensão da memória e como que deixar um pouco de lado uma crítica direta à racionalidade da política institucional (à mediação estatal) relativa a quilombos e a água. A categoria memória, além de ter conferido uma certa estabilidade à minha apreensão dos objetos empíricos - sem me deixar perder ou dispersar tanto -, permitiu-me desvencilhar do referido emaranhado de elementos que compõem as atividades cotidianas.

Assim, passei a pensar a referida sensação de falta de objetividade (ou de me perder no desenrolar do cotidiano), não como passividade, falta de estruturação ou desvio na pesquisa, mas como característica do momento de abertura minha para essa realidade até certo ponto nova para mim, como que buscando apreender um certo sentido, ordenação, inteligibilidade, guiando-me pelos acontecimentos à medida que acontecem, no que se assemelha à prescrição de Bastide (1983: 84), ressaltada por Moraes Silva (2005: 305), de que, se necessário, se recorra mesmo ao método poético

“para apreender a riqueza social em toda a sua farta complexidade”, método denominado pelo autor de “princípio dos projetores convergentes que iluminam o objeto estudado, como num teatro a dançarina é aprisionada nos múltiplos fochos luminosos que jorram de todos os cantos da sala”.

Se em um primeiro momento eu me abri para a espontaneidade da “aparição” ou floração da memória dos(as) moradores(as), sem saber ao certo se o caminho era mesmo por aí, principalmente após a leitura dos textos sobre memória passei a ver melhor o objeto da pesquisa tomando uma certa forma e se definindo, considerando, por outro lado, que a dimensão da memória já havia sido tomada como um tema central desde as primeiras reformulações do projeto, em 2015.

A partir de então, busquei sistematizar ou estruturar um pouco mais a minha interação com os(as) moradores(as), talvez com um pouco mais de objetividade, já tendo uma maior clareza (ou sistematização) de temas que apareciam e que poderiam ser aprofundados.

Essa ruptura metodológica - ruptura da mediação estatal pela memória - (que posteriormente se revelou para mim como um artifício metodológico, conquanto necessário, de definição do objeto empírico - ver adiante), conduziu a um certo efeito de rarefação de uma análise estrutural unilateral em termos de uma ordem social que oprime, domina e busca controlar os sujeitos a todo custo. Se no início das atividades na comunidade eu “cheguei” um pouco instigado e com um aporte de hipóteses e questões (ou preconceitos) prévias focadas em identificar ou ressaltar processos de dominação, controle, cristalização das identidades (pela categoria estatal “comunidade remanescente de quilombo”), produção do sofrimento, morte social, imposição ou administração da escassez (de água), essa ênfase um pouco unilateral foi se resignificando e dando lugar a uma análise mais relacional, muito em função de minha abertura ao campo empírico na comunidade (diferente, porém, de uma cumplicidade apologética com o real), sem deixar de lado a atenção a grandes questões como dominação, opressão, exploração, emancipação, autonomia, libertação, resistência.

Essa resignificação, por sua vez, envolvendo uma compreensão de memória em suas dimensões do silêncio ou do não-dito ou, ainda, em suas dimensões “subterrâneas” (QUEIROZ, 1988; POLLAK, 1989; 1992), foi ao encontro de uma progressão da pesquisa em direção a um olhar “para dentro” e às dimensões subjacentes referidas acima, olhar este evidenciado em múltiplas instâncias:

1) na “unidade centrípeta” característica da vida em formações sociais como a cidade pequena, que impõe ao singular “limites de movimento e de relações em direção ao exterior”, em contraposição ao lugar do *entendimento* nas “camadas mais superiores, conscientes e transparentes de nossa alma”, no nível supra-subjetivo da superfície da existência, na cidade grande onde prepondera a “forma da vida puramente objetiva” (SIMMEL, 2005: 578, 584, 588);

2) em uma concepção de identidade (ou da formação do sujeito) enquanto processo - e não essência - e como uma exteriorização de uma relação intersubjetiva (concepção próxima à de FOUCAULT, 1995) - em que o não-exteriorizado ultrapassa o objetivado, não se atendo à superfície da relação;

3) em uma concepção de memória como o lugar onde o sujeito pode se preservar, se resguardar, no silêncio, no seu íntimo, no subterrâneo, ou mesmo em um certo recuo... uma “desrealização” da vida social (ECHEVERRIA, 1998: 185)... e encontrar elementos para se refazer, se recriar e encontrar forças para prosseguir - uma metamorfose da inércia da melancolia em reação (MORAES SILVA, 2015a) - e se re-objetivar, opondo-se a e subvertendo a memória oficial;

4) em uma localização do que se poderia chamar de resistência não apenas na objetivação (disputas objetivas), mas também na subjetivação - como possibilidades de fuga / escape -, uma ambivalência de objetivação (ou exteriorização) e subjetivação que desorganiza e des-re-configura a memória oficial ou a ordem supostamente harmônica das dominações;

5) em “transcrições ocultas” como formas de resistência e discurso “fora do palco”, em um espaço seguro e livre “distante do contexto hierárquico de poder, para além da observação direta de detentores de poder”, em contraste com uma “transcrição pública” ou enfrentamentos abertos à legitimidade da propriedade e à organização da produção (SCOTT, 1990: 4, apud MENEZES, 2002: 35);

6) nos sentimentos de solidariedade que somente são apreensíveis por intermédio de uma forma ou fato externo que os simbolize (DURKHEIM, 2010);

7) no reconhecimento intersubjetivo envolvido quando moradores/as de Córrego Narciso criam uma leitoa na meia ou estão *imaginando* a quem oferecer pedaços de carne no próximo abate de vaca.

Ademais da escolha metodológica de não “abrir” a pesquisa para a dimensão institucional da política tanto quilombola quanto referente à água, entrevistando, por exemplo, funcionários de órgãos da Prefeitura Municipal de Araçuaí, Córrego Narciso

foi se mostrando propícia ao desenvolvimento dos objetivos delineados. Embora - diferente de discursos oficiais de funcionários da Prefeitura, que tratam situações emergenciais de falta de água como pontuais (uma perturbação na normalidade) - a situação de acesso a água em Córrego Narciso seja emergencial (a emergência, enquanto recorrência, sendo a normalidade), a comunidade não representa um conflito aberto ou um caso extremo, por exemplo, de expropriação de terras, de modo que, ainda que se demande de moradoras a presença regular em reuniões institucionais na qual reivindicuem acesso a água de qualidade, as atividades cotidianas ultrapassam extensamente esse contato institucional. Tendo sido recente a apresentação e familiarização de moradores/as com o tema quilombola, o aquilombamento ou o “tornar-se quilombola” mostra-se muito claramente como uma construção social; novamente os elementos de uma identificação camponesa e negra parecendo se sobressair sobre ou ultrapassar essa identificação quilombola-institucional recente. O olhar “para dentro” também é propiciado por atualmente ser uma minoria de moradores/as que migram temporariamente, a comunidade representando um referencial até certo ponto estável, um lugar de retorno enquanto casa, refúgio, um “canto do mundo” ou “espaço de intimidade” (BACHELARD, 1989: 24, 31).

Em adição ou concomitante aos momentos de entrevista e conversas, que também muitas vezes se iniciavam de maneira inesperada, vi quase todo tipo de situação de interação com moradores/as como uma oportunidade de apreender novos elementos: o trabalho e a sociabilidade na tenda de farinha, na produção de fumo, na preparação coletiva e no momento de festas, no cultivo de hortas, plantio de mandioca, feijão e milho, no uso / coleta de água, no abate e castração de porco e abate de vaca; culto e missa na igreja da comunidade; a formatura de crianças na escola da comunidade; a cavalgada; a presença nas vendas / botecos; o “amigo oculto” (troca de presentes); leilões de arrecadação de dinheiro para a Associação; reuniões da Associação; ensaios e apresentações de batuc, Folia de Reis, rezas e cantos no presépio na igreja; a cerimônia e festa de recebimento da Certificação Quilombola da Fundação Cultural Palmares (junto à inauguração da tenda elétrica de farinha); ouvir um canal de rádio de Araçuaí que os moradores ouvem (com temas como a variação do preço do feijão e a quantidade de milímetros de chuva prevista ou que tenha caído); venda de fumo e produtos de horta no mercado em Araçuaí; trabalho / atividades domésticas (lavar roupas, barrer - varrer - o terreiro, cozinhar, assar biscoitos, buscar água, arrumar e levar crianças à escola); operação de caminhões-pipa; cavação de sepulturas por moradores; velórios e vigílias;

levar ou buscar moradores na rodoviária de Araçuaí indo ou chegando da migração; levar crianças para batizado em Araçuaí; apresentações de tamborzeiros e Festa do Rosário em Araçuaí; rezas de terço; acompanhar no Sábado de Aleluia um casal de moradores/as na casa da filha que hoje mora em Araçuaí.

Em Araçuaí ou na região, pude participar de e observar / registrar atividades como o I Encontro de mulheres quilombolas do Vale do Jequitinhonha (em Berilo), promovido pela COQUIVALE (Comissão das Comunidades Quilombolas do Vale do Jequitinhonha); audiências públicas sobre “Direitos fundamentais das comunidades quilombolas”, realizada pelo Ministério Público Federal (MPF) (em Minas Novas e em Araçuaí); o VI Fórum das Mulheres do Vale do Jequitinhonha, em Araçuaí; a Caravana de comemoração de 20 anos da companhia de teatro Ícaros do Vale (com apresentações artísticas e de corais); o 1º Fórum da Juventude Quilombola em Araçuaí; o 7º e 8º Encontros da Consciência Negra (20 de novembro) no bairro Arraial dos Crioulos, um quilombo urbano em Araçuaí; a visita de moradores/as de Córrego Narciso para conhecer a comunidade rural quilombola dos Baú, também no município de Araçuaí.

No percurso de trajetos na comunidade acompanhando moradores/as, seja em locais de memória já não mais frequentados ou por locais ainda em uso, adotando uma metodologia semelhante à seguida por Andriolli (2006; 2006a), os/as moradores/as mostravam lugares e objetos que remetiam a lembranças individuais ou coletivas do passado da comunidade. Entre os vinte trajetos percorridos, entre 2016 e 2018, incluem-se locais como a casa (ou ruínas da casa) de moradores antigos, alicerçadas com uma armação de madeira chamada paudram[o] / paldrame, e com objetos de madeira ou pedra ainda preservados (engenhos, tendas de farinha e de rapadura); cacimbas atuais ou antigas de água no córrego; cruzeiros atuais ou restos de cruzeiros antigos de penitência; fornos de barro antigos de queimar telhas e “terreiros” de amassar e cortar o barro / argila; busca por raiz de mangarito (um alimento comum antigamente); ida a pé buscar esterco na cabeça em uma fazenda vizinha onde alguns/as moradores/as de Córrego Narciso moravam e trabalhavam como agregados; acompanhar moradores/as na roça, plantando, capinando ou colhendo; extremas (divisas) entre propriedade, antigamente demarcadas, não com cercas, mas com valões fundos e largos cavados à mão; local onde avós já falecidos diziam ter havido uma sanzala (forma dita de senzala); local conhecido como poção, no curso do córrego, onde uma moradora diz ter havido um curralinho de pedra levantado pelos cativos (negros escravizados); percursos curtos pelo terreiro das casas. Os relatos foram registrados, e lugares e objetos fotografados.

Já tendo conhecido e conversado, em maio de 2016, com Dona Flaurita, de 84 anos, que já há alguns anos mora em Araçuaí, em março de 2017 eu soube que ela estaria em Córrego Narciso, em sua casa hoje ocupada pelo seu filho Pedro, ajudando-o a destalar fumo. A manhã e a tarde foram dedicadas a “moiar” (juntar as folhas em molhos) e destalar (retirar o talo das folhas) o fumo, e o início da noite a fiá-lo. Como eram de duas a três mulheres e um homem destalando e dois homens fiando, as conversas e memórias se desenrolaram espontaneamente de uma maneira semelhante a uma oficina (ver MORAES SILVA, 2005; e BANDINI E MORAES SILVA, 2011), combinando momentos de espontaneidade na floração de memórias com incitações pontuais minhas, e resultando em seis horas de gravação de áudio.

A partir da leitura de experiências de pesquisa no grupo TRAMA com desenhos de crianças (MORAES SILVA & MELO, 2009; MORAES SILVA *et al*, 2007) e de adultos (ANDRIOLLI, 2006; ANDRIOLLI, 2006a; VETTORASSI, 2010)⁸ e desenhos de mapas (PERES, 2015), foi proposto, a partir de maio 2017, a moradoras e moradores de Córrego Narciso que fizessem desenhos e mapas, com o objetivo de obter ilustrações da memória a partir de uma linguagem que não a oral e a escrita, que pudessem conter elementos e dimensões talvez não tão evidentes nos outros recursos metodológicos mobilizados, além de oferecer elementos que permitissem entrever diferenças entre sujeitos com idades variadas, entre crianças, jovens, adultos e idosos.

A metodologia foi iniciada na escola da comunidade com onze alunos do prezinho (pré-primário, de 4 a 7 anos), no período da manhã, e quinze alunos da terceira à quinta série (de 7 a 11 anos), no período da tarde, totalizando 26 desenhos. A escola é seriada, de modo que uma professora atende a várias séries em uma mesma sala e ao mesmo tempo. Foram fornecidos folhas brancas tamanho A3 e lápis de cor e canetinhas com dez opções de cores, e pedi que desenhassem “o que quiserem desenhar quando pensam na comunidade Córrego Narciso”. Após terminados os desenhos, pedi que descrevessem individualmente o que tinham desenhado, o que foi gravado em áudio.

Na proposta de desenhos a jovens, adultos e idosos, sugeriu-se desenhar “qualquer lembrança, como uma forma de ilustrar a memória e a história contada em palavras”, não restringindo a sugestão a Córrego Narciso. Tendo se mostrado menos espontâneos que as crianças, foram deixados com as pessoas folhas, lápis de cor, canetinhas e apontadores para serem desenhados e posteriormente descritos, gravados e

⁸ - Ver também Gusmão (1995).

recolhidos; caso em que crianças também puderam fazer mais desenhos (21 desenhos de crianças desenhados em casa). No caso de duas senhoras e uma mãe, elas pediram ao filho, a netos e netas crianças que desenhassem para elas o que elas lhes descreviam. Em outros casos foram sendo desenhados, descritos e registrados com a minha presença. Em um caso, a feitura dos desenhos se desenvolveu de maneira semelhante a uma oficina, com os materiais sendo espalhados pelo chão da casa e o pai, a mãe, a filha de 11 anos, o filho de 6 anos e uma visita adulta (também morador da comunidade) desenhando ao mesmo tempo, embora em folhas individuais, e descrevendo os desenhos à medida que desenhavam, com descrições também individuais, mas com os sentidos parecendo emergir coletivamente, totalizando 13 desenhos.

Foram recolhidos 47 desenhos de crianças, sendo 15 a pedido de uma mãe e duas avós; 3 desenhos de três jovens; e 10 desenhos de quatro adultos.

Fotografias guardadas por moradores/as também me foram mostradas e descritas, com gravação de áudio e seu registro fotográfico (das fotografias), funcionando em muitos momentos como estímulos à memória, incitando lembranças ou o início de conversas.

Objetos antigos guardados nas casas ou espalhados pelo terreiro foram fotografados e sua descrição / relatos foi registrada, como panelas e chaleiras de ferro; ferro de passar roupa; lampiões ou candeias (com pavio de algodão); buião, potes, cabaças, talhas e botijas de cerâmica (para armazenar água); esteiras de folha de bananeira; pilão; roda manual de madeira ou motor à diesel de antiga tenda de farinha; gamela (de comida para camaradas); masseira de rapadura e pedra de prensa de mandioca; “machucador” de feijão na panela; meia-quarta (medidor de farinha); buraca (bolsa de couro para pendurar na cangalha e transportar farinha).

1.3.3) Terceiro momento empírico: 2018

Tendo realizado o exame do texto de qualificação no início de março de 2018, de 13 de abril a 20 de agosto pude permanecer em Córrego Narciso quase sem interrupções. Do final de agosto ao final de novembro, também permaneci em Araçuaí e Córrego Narciso, intercalando com três idas a Belo Horizonte para participações em eventos.

Após uma primeira assimilação de questões e sugestões levantadas no exame de qualificação, ao invés de me ater às leituras sugeridas, o que restringiria as atividades

seguintes do projeto a uma discussão teórica, reinseri-me no cotidiano da comunidade, combinando momentos de leitura de textos com uma busca - ativa, mas também com um componente de espera “passiva” - pelo que poderia se me apresentar no desenrolar espontâneo das atividades, tendo em mente uma abertura minha para reformulações e ressignificações de determinadas questões do texto de qualificação.

Alguns foram os temas que eu pude retomar, aprofundar e/ou ressignificar. Se o objeto empírico no texto de exame de qualificação estava de certa forma definido - em torno da memória, dos sujeitos e suas identificações -, a impressão, com as sugestões da banca de qualificação, é de uma dispersão e rarefação radicais do objeto de pesquisa e dos sujeitos, podendo, inclusive, constituir dois projetos distintos, com fios condutores e matrizes teórico-interpretativas distintas. Em muitos instantes eu me deparei com os desafios de conciliar elementos dessas matrizes que por vezes soavam incompatíveis, envolvendo muitas vezes um angustiante contorcionismo teórico que desse conta mais de mesclar do que de contrapor, por um lado, a historicização e conjuntura do presente - com sua contingência e abertura colocadas em evidência - como objeto central do trabalho intelectual (como em Stuart Hall; ver RESTREPO, 2017: 174; GROSSBERG, 2006: 47) e, por outro, o estudo empírico de memórias que se expressam espontaneamente em Córrego Narciso, que, ainda que abordadas como uma recriação do passado a partir de componentes do presente, pode conduzir, assim como determinadas leituras do *habitus* tal como trabalhado por Bourdieu, a um certo fechamento do fazer presente pela ênfase ou constatação teórica ou empírica em/de linhas de continuidades e permanências entre fazeres passados e presentes. Embora aquelas matrizes pudessem soar mais em tensão do que mescláveis, os elementos empíricos que apresentei no texto de qualificação já sinalizavam uma abertura à sua abordagem ou análise por outras escolhas teóricas e interpretativas.

Tendo até fevereiro de 2018 me dedicado a reunir material empírico relativo a memória, após o exame de qualificação dispus-me a fazer um esforço e um exercício de, deixando a memória percebida como experiência passada um pouco de lado, identificar empiricamente em Córrego Narciso situações que expressassem uma abertura do presente-futuro, uma contingência do fazer presente. Acompanhando essa minha abertura a essa nova forma de apreender a realidade empírica e sua dimensão espaço-temporal, dediquei-me a leituras que me ajudassem a dar vazão a essa minha intenção, a buscar uma certa conciliação entre memória - passada, mas viva - e uma abertura do presente-futuro, um fazer que é também devir, possibilidade. Li textos ou trechos de

textos como (alguns dos quais indicados no exame de qualificação) Hall (2006; 2008), Grossberg (2006), Woodward (2008), Silva (2008), Restrepo (2014; 2015; 2017), Dapía (2000), Balocco (2009), Laclau & Mouffe (2001), Dabirimehr (2014), Ferreira (2011), Leurs (2009), Pinto (1999), Deleuze & Guattari (1995), Miceli (2015), Ortiz (1983), Peters (2017), Botelho (1999), Nora (1993), Castro (1992), Brah (1996), Witkoski (2010) e Furtado (1993).

Essa minha abertura a novas matrizes teórico-interpretativas se justificou na medida em que, apesar de no texto de qualificação eu ter anunciado, por exemplo com Hall (1996) e Brah (2006), a multiplicidade de posições subjetivas e objetivas de sujeito, com um esforço em descentrar, de-substancializar ou desnaturalizar identificações dos sujeitos e sua experiência cotidiana, a minha leitura do *habitus* em Bourdieu, ainda que eu enfatizasse (ou mesmo em função de eu ter enfatizado) seu componente gerativo, de agência, havia me conduzido, na interpretação da experiência empírica, a essencializar e mesmo fixar determinadas dimensões e sentidos da experiência dos sujeitos. Quando inicialmente me interroguei “Que sujeito é esse?”, incorri no risco de, buscando um acesso direto, imediato, ao sujeito, determiná-lo, reificá-lo, significá-lo.

Os conceitos de rizoma, articulação, contextualismo, contingência, interpelação e identificação, trabalhados em textos mencionados acima, me conduziram a abordar com uma maior leveza o tecido social, seus objetos e referenciais, e as atividades cotidianas de moradores/as de Córrego Narciso; uma leveza que, acompanhando a referida dispersão e rarefação do objeto de pesquisa e dos sujeitos, eu já anunciava nos primeiros momentos empíricos, mas que no texto de qualificação se apresentou um pouco sobrecarregada de elementos estruturantes.

Quatro situações empíricas principais, que se apresentaram espontaneamente em Córrego Narciso a partir de abril 2018, ilustrarão reinterpretções por que passaram os objetos e sujeitos a que me refiro nesta seção: **1)** a feitura de desenhos na terra; **2)** a reidentificação e mudança radicais de Cona com/para a vida na cidade de Araçuaí, após 63 anos morando em Córrego Narciso e “negando” a vida na cidade; **3)** uma maior visualização de componentes de uma identificação racial-negra, de uma territorialidade negra; **4)** um conflito - com um forte componente interno à comunidade - relativo à implementação de um projeto de caixas de terreirão de captação de água da chuva.

1.3.3.1) A feitura de desenhos na terra

Tendo até 2017 eu proposto a feitura de desenhos com canetas ou canetinhas em papel, em maio de 2018 eu estava no terreiro da escola da comunidade, onde nos intervalos das aulas moradores/as costumam conversar, quando três crianças (Flávia, Rafaela e Tonega), de 8, 10 e 11 anos, e Nenga começaram a desenhar espontaneamente, sem que eu pedisse, no chão de terra e poeira do terreiro. Os desenhos eram feitos com gravetos ou com o dedo e rapidamente apagados com as mãos espalhando a terra fofa, sendo feitos outros por cima, as imagens se apresentando como uma sucessão de representações, sem pretensão de perenidade ou fixidez; em algumas ocasiões jogando-se futebol encima dos desenhos ou apagados com o movimento natural de crianças na hora do recreio. No início, procurei provocar uma descrição dos desenhos e até fotografá-los, embora sem conseguir acompanhar integralmente a sucessão de imagens.

Permanecendo durante alguns dias na casa da família das três crianças, pude acompanhá-las desenhando novamente de forma espontânea e quase inconsciente, no intervalo entre uma e outra brincadeira, com gravetos, o dedo ou com giz, no chão de terra do terreiro da casa, assim como nos dias seguintes novamente no terreiro da escola. Véia (Mônica), mãe de duas das crianças, observando o movimento no terreiro, opina: “Esses menino gosta de terra... Falar terra, é com eles mesmo... Vó Dola e Vô Augusto falavam que menino que escreve no chão fica burro, não aprende”. As três crianças brincando de bobinho com uma saquinha de bola amarrada com pano ou jogando futebol com uma garrafa de dois litros de refrigerante vazia logo desfazem as imagens na poeira.

No início instigado em procurar saber os significados dos desenhos apresentados em sucessão, fotografando ou registrando em vídeos curtos, após um tempo passei a depreender dessas situações de desenhos na terra implicações mais metodológicas do que de conteúdo. Reconheci o movimento do “real” como necessariamente fugidio, constantemente me escapando... e como que passei a respeitar o desencadear natural daqueles fazeres e significações em movimento, em contingência, como memória espontânea e vivida, contrapostas por Nora (1993: 14-15) a uma memória registradora, arquivística ou de papel. Essa fugacidade do movimento no tempo, de uma vitalidade que dispensa apreensão, tive mais segurança em abandoná-la, contra um ímpeto registrador, também com a leitura da aversão de Deleuze e Guattari (1995: 16-17) a

fotos e desenhos, em contraposição ao que compreendem por agenciamentos nômades, linhas de fuga, fluxos semióticos a-significantes e circulação de estados (mais simultâneos do que sucessivos), inclusive, ou principalmente, de crianças.

Propus que duas outras crianças, de 9 e 12 anos, que já haviam desenhado no papel também desenhassem na terra; a forma de desenhar na terra, no entanto, se assemelhando muito àquela com que desenharam no papel, sem a espontaneidade das três primeiras crianças. Com outra criança, de 5 anos, tendo eu iniciado a desenhar na terra, desenhando, apagando com as mãos rapidamente e refazendo os desenhos, testando se ela prosseguiria de forma semelhante, ela continuou espontaneamente nos dias seguintes fazendo e refazendo desenhos no terreiro da casa.

Esses aprofundamentos ou refinamentos metodológicos, pude trabalhá-los na ressignificação de análises empreendidas de alguns desenhos no papel recolhidos até o início de 2018, nas quais eu posso ter aportado um excesso de significação e/ou interpretação e mesmo operado uma certa fixação / essencialização de significados e posições de sujeito.

1.3.3.2) A reidentificação de Cona com a vida na cidade

Amparado em situações empíricas como as pedras de penitência mostradas a mim por Ari, 76 anos, como um lugar de memória, mantidas aparentemente intactas e no mesmo local há mais de setenta anos, tendi a enfatizar até fevereiro 2018 uma percepção do espaço, do ambiente material e do tecido social como predominantemente estáveis, pouco moventes, com um excesso de marcações estruturantes, e dos objetos materiais como referências ou pontos de apoio ou ancoragem mais ou menos fixos para expressões de memória, também em função de uma leitura da memória por Halbwachs (2003: 157) com essa ênfase na estabilidade do espaço e seus objetos.

De março de 2017 a fevereiro de 2018, pude registrar mais de 22 horas de conversas com Cona, 63 anos, marcadas por muitos relatos de sua vida antigamente e nas quais se demonstrava firmemente *assentada* (sedimentada) sua opção pela vida na roça (em Córrego Narciso, onde sempre morou), sua “invocação pra mexer com mandiocal” (frase dita enquanto *panhava* feijão catador em sua roça); opção acompanhada também firmemente de críticas a uma suposta vida na cidade. No final de março de 2018, Cona e Mário se mudaram para Araçuaí, alugando uma casa próxima às casas de duas de suas filhas. Se Mário ainda hoje é mais resistente a essa mudança,

Cona agora se arrepende de não ter se mudado para Araçuaí antes, logo que se aposentou. Em abril, pude acompanhar uma discussão entre Mário e Cona sobre se arrancavam ou não o mandiocal novo plantado há 6 meses na roça em Córrego Narciso ou se esperavam crescer até o início de 2019, como de costume. Cona insistia em arrancar o mandiocal novo, enquanto Mário insistia em esperar o mandiocal engrossar, uma discussão “arranca, não arranca”. A casa de Cona em Córrego Narciso foi quase toda esvaziada, levando os móveis para Araçuaí, restando muito pouca coisa. Cona demonstrava ansiosamente nunca mais querer voltar a Córrego Narciso e se ver livre dessa casa, livre, inclusive, de sua terra, de seus objetos, das lembranças que esses objetos marcam. Quando morrer, quer ser enterrada não mais no cemitério de Córrego Narciso, mas no de Araçuaí. “Livre” de seu passado, Cona agora está vivendo uma abertura do presente-futuro, com um evidente desapego e desreferenciamento com relação à materialidade dos objetos que ancoravam as lembranças daquele passado.

Esse desterro de Cona, essas des-re-identificações, uma contingência radical, se não quase absoluta - Cona só voltaria a Córrego Narciso para ver amigos -, denotam uma desestabilização do que acima me referi como a ancoragem mais ou menos estável da memória no ambiente material e seus objetos; ou, nos termos de Hall (2008: 111), Woodward (2008: 28, 53) e Silva (2008: 78-80), uma não fixidez da relação entre significado e significante. Esses autores enfatizam a identidade em sua fluidez, movimento e transformação, enquanto “tornar-se” e contingência - de um passado em constante transformação -, em que, com base no conceito de *différance* de Derrida, o significado é sempre diferido e adiado e sujeito ao deslizamento. A linguagem, os processos de significação e as identidades seriam caracterizados fundamentalmente pela indeterminação e pela instabilidade, sempre incertos e vacilantes, sem nenhum referente natural ou fixo ou ponto de fechamento. Os “significados das palavras não são fixos, numa relação um-a-um com os objetos ou eventos no mundo existente fora da língua” (HALL, 2006: 40).

Situada essa reidentificação de Cona em uma *articulação* - a relação dos sujeitos com as formações e práticas discursivas, com as estruturas de significação, um sistema relacional não coerente pelos quais sujeitos podem ou não se identificar com e investir em posições para as quais são convocados / interpelados (HALL: 2008: 112, 126) -, é como se, ao negar enfaticamente a vida na cidade, Cona já estivesse flertando com essa vida enquanto posição de sujeito possível - a negação de uma relação de sentido que vislumbra poder *se tornar* afirmação -, operando uma identificação, ambivalente e

aparentemente incoerente e contraditória, enquanto “relação com o Outro, [...] com aquilo que não é, com precisamente aquilo que falta, [...] com aquilo que tem sido chamado de seu *exterior constitutivo*” (HALL, 2008: 110; DAPÍA, 2000; SILVA, 2008: 79), “um jogo da diferença na identidade” (GROSSBERG, 2006: 59; HALL, 2006: 39, 41). Parece ser essa decoerência e contradição das identificações⁹ que provocam em Mário um senso de incompreensão, na discussão com Cona:

Cona: Eu quero barrer isso aqui tudo!... Mod’eu não vortar [voltar] aqui mais...

Mário: Ah! Eu volto! Pra [Ar]rancar! Ô, xente! A nova, não! Ela tá até engrossando, Bernardo! Sai fora, Véia! Essa Véia é doida! Nós vai engrossar pro ano, a hora que chover! Doidiça, meu fi... dessa Véia... Doidiça! Caçar na cidade o que, moça!/? Cê tá é doida!

Nessa situação de Cona, encontrei amparo empírico para a minha inquietação referida acima de buscar uma conciliação entre passado e presente, sentida então como uma sensação angustiante de expropriação do passado pelo presente, tendo em vista ter ouvido e recolhido tantas horas de memórias “passadas” de tantos/as moradores/as de Córrego Narciso. Não seria o caso de descartar, como aparentemente fez Cona, todo esse material... e negligenciar todo um campo de estudos compreendido pela memória.

Pude identificar e reinterpretar outras instâncias em Córrego Narciso de forma semelhante a esta de Cona, esforçando-me em me desapegar de uma interpretação que partisse unicamente de um *habitus*, enquanto história cristalizada no corpo e disposições duráveis, que se manteriam relativamente estáveis, embora flexíveis e adaptáveis a um fazer e contexto presentes...

Situações como a de Nino, que, voltando a Córrego Narciso após alguns meses trabalhando fora, exclama: “Cheguei do corte de cana e falei: Ê, diah! Vontade de comer uma mandioca mansa!”; de Das Dores, que, quando se hospeda na casa de Martinha em Araçuaí, gosta de *ribuçar* com o cobertor de Luzia, tecido de algodão grosso fiado há anos em Córrego Narciso; de Zuma, que, criada em Córrego Narciso, mas hoje morando na cidade, está sempre atenta a quando alguém da roça irá matar um porco, pois não cozinha com óleo, só com toucinho; e da própria Cona, que, passadas as primeiras semanas de sua mudança para a cidade, aos poucos foi como que selecionando, mobilizando e recriando alguns elementos de uma prática passada na

⁹ - A identificação de Duca com uma vida passada é posta por ela nos seguintes termos: “A vida [antigamente] era muito sofrida, mas era um sofrimento... de alegria, né”. Pude ver, certo dia no mercado de Araçuaí, uma moça com uma camisa estampada com os dizeres: “Deus me livre. Mas quem me dera”.

recomposição de fazeres presentes... de início, o cultivo de um canteirinho de hortaliças encima do chão de cimento do quintal da casa... seguido de uma fornalha à lenha levantada por seu genro nesse mesmo quintal... e, hoje, até uma rocinha de milho, feijão e abóbora cultivada com Mário em um lote vago lhes disponibilizado pelo vizinho - se, por um lado, a “invocação pra mexer com mandiocal” de Cona não é tomada como uma identificação (interpelação, chamamento) essencializada e engessada, que aprisiona o presente por uma operação retórica que o vincula a uma linha de continuidade com o passado, por outro, foi Cona quem pressagiou, em 2017, quando a acompanhei *panhando* feijão na roça em Córrego Narciso, que “Mexer com a rucinha [rocinha] é leite de mangaba, nunca que [a]caba...” -... são situações, nas quais pude me amparar, que me conduziram a operar um descentramento, e não abandono, da memória e do passado como objetos empíricos, re-situando-os como abarcados na radicalidade de um fazer presente, que os ultrapassa, embora deles não completamente desreferenciado, e que se apresenta voltado, também, para uma abertura de possibilidades futuras.

Uma percepção de maior frouxidão do tecido ou ambiente social e material é propiciada por essas concepções de rizoma, como um tecido movediço (DELEUZE & GUATTARI (1995: 15), de *articulação*, como relações contingentes / abertas a rearticulações, “sem qualquer correspondência necessária” (HALL, 2008: 126; GROSSBERG, 2006: 48; RESTREPO, 2015: 3), e da linguagem (e identidade) como estrutura instável, “que balança” (SILVA, 2008: 80), com referentes móveis, envolvendo um desacoplamento entre significado e significante - o adiamento indefinido do significado -, entre memória e objetos materiais (ou lugares de memória).

Por outro lado, estudos empíricos desenvolvidos por Botelho (1999), Witkoski (2010) e Furtado (1993) enfatizam as práticas de adaptabilidade de sujeitos (os dois primeiros autores trabalhando com o conceito de *habitus*) a mudanças nas condições objetivas. No caso de Witkoski e Furtado, destacam a “inserção plástica” e nômade e a polivalência do camponês e pescador amazônico em ambientes móveis marcados por movimentos cíclicos das águas (enchente, cheia, vazante e seca). Se em Witkoski (p30) aparece mais evidente um pressuposto materialista, seguindo explicitamente, “sem medo de ser antigo”, as premissas ontológicas de *A ideologia alemã*, de Marx e Engels, Furtado se precavê contra um determinismo ambiental que atuaria sobre o homem em sua relação com a natureza, abrindo espaço mesmo para uma certa desmaterialização de uma engenhosidade que se desprende “de coisas materiais, para sobreviverem ao

ambiente inóspito que os faz serem grupos de perambulação pelo território em que habitam” (p164).

O estudo de Botelho (1999) da transformação da prática espontânea de indústria doméstica em artesanato / mercadoria no Vale do Jequitinhonha e da incorporação / objetivação urbana de cantos e danças que celebravam o ciclo agrário, em comunidades rurais de Chapada do Norte, na hoje tradicional Festa do Rosário na cidade, enquanto comemoração também turística, procura apreender essas mudanças e transfigurações flexíveis de um *habitus* não repetitivo, mas “repleto de possibilidades criativas” (p11) a partir de uma interpretação do *habitus* apresentada por Miceli (2015: XL-XLI), como princípio gerador e organizador de práticas e representações - não de forma “mecânica e determinista, mas através de constrangimentos e limites impostos pelas condições de existência” - e sistema de disposições adquiridas e duráveis, “integrando todas as experiências passadas”, mas “suficientemente flexível a ponto de possibilitar improvisações reguladas”. O *habitus*, prossegue Miceli,

tende, ao mesmo tempo, a reproduzir as regularidades inscritas nas condições objetivas e estruturais que presidem a seu princípio gerador, e a permitir ajustamentos e inovações às exigências postas pelas situações concretas que põem à prova sua eficácia. A mediação operada pelo *habitus* entre, de um lado, as estruturas e suas condições objetivas, e de outro, as situações conjunturais [enquanto condições de atualização deste *habitus*] com as práticas por elas exigidas, acabam por conferir à *práxis* social um espaço de liberdade que, embora restrito e mensurável porque obedece aos limites impostos pelas condições objetivas a partir das quais se constitui e se expressa, encerra as potencialidades objetivas de inovação e transformações sociais (pXLI).

Essa ambivalência de estabilidade (ou regularidade / permanências) e processualidade (descontinuidades) do *habitus*, Botelho (1999) a apreende na reconstrução de novas práticas por sujeitos que têm suas formas de vida modificadas, “mas também mantendo velhos costumes” (p4); uma ambivalência bem trabalhada por Balocco (2009) em sua compreensão de uma relação dialética (não dicotômica) entre necessidade e contingência, nos estudos da linguagem, argumentando contra uma compreensão de contingência radical do social. Nesse sentido, o próprio contextualismo radical em Stuart Hall não se confundiria com uma contingência radical, na medida em que, preocupado, Hall, em elaborar uma teoria materialista da cultura (RESTREPO, 2014: 38; 2017: 177; GROSSBERG, 2006: 63), conforme argumenta Restrepo (2015: 2),

A pesar de que una articulación es contingente, esto no significa que cualquier articulación es igualmente posible ni que las articulaciones flotan libremente en orden de anclarse casualmente en cualquier tiempo y lugar. [...] De ahí que Hall argumente que: “Uno tiene que preguntar ¿bajo qué circunstancias *puede* forjarse o crearse una conexión?”.

Um espaço de liberdade adicional é, por outro lado, permitido por Deleuze e Guattari (1995), ao enumerar como princípios ou características aproximativas do rizoma que

qualquer ponto de um rizoma pode ser conectado a qualquer outro e deve sê-lo. [...] Num rizoma, ao contrário, cada traço não remete necessariamente a um traço lingüístico: cadeias semióticas de toda natureza são aí conectadas a modos de codificação muito diversos, cadeias biológicas, políticas, econômicas, etc., colocando em jogo não somente regimes de signos diferentes, mas também estatutos de estados de coisas (p4),

e que, no que poderia consistir em uma crítica anti-materialista ao *habitus* e seus princípios geradores em Bourdieu,

um rizoma não pode ser justificado por nenhum modelo estrutural ou gerativo. Ele é estranho a qualquer idéia de *eixo* genético ou de estrutura profunda. Um *eixo* genético é como uma unidade pivotante objetiva sobre a qual se organizam estados sucessivos; uma estrutura profunda é, antes, como que uma seqüência de base decomponível em constituintes imediatos, enquanto que a unidade do produto se apresenta numa outra dimensão, transformacional e subjetiva (p8).

A dedução a que chega Botelho (1999: 11), de que, enquanto orientação das “práticas nas quais os sujeitos se inserem alternadamente” (uma abertura para oscilação entre práticas / posições), a capacidade de transformação do *habitus*, sua possibilidade de “incorporar novos elementos, conforme as necessidades objetivas, garante, portanto, a inserção social”, compreenderia, em um primeiro momento, um ponto mais de aproximação do que de distanciamento com relação ao contextualismo (materialista) e à *articulação* em Hall, quanto à possibilidade de investimento em ou assunção de (ou identificação com) variadas e alternantes posições subjetivas e objetivas para as quais são interpelados os sujeitos por uma estrutura discursiva.

Para além, no entanto, de essas matrizes teóricas distintas contemplarem satisfatoriamente ou não uma expectativa de multiplicidade e não-essencialização de variadas posições que sujeitos podem assumir¹⁰, meu exercício, referido acima, de

¹⁰ - Embora se mantenha no interior da tradição e tome como ponto de partida a teoria da prática e do *habitus* de Bourdieu, a sociologia disposicionalista e contextual de Lahire (2002; 2004) constitui um dos esforços em se afastar de e ultrapassar algumas de suas suposições. Buscando enfatizar o caráter plural, heterogêneo e mesmo contraditório das disposições constituídas em uma diversidade de experiências de socialização e em contextos de ação variáveis, Lahire

pensar os sujeitos e seus fazeres cotidianos, em sua leveza não substancializada, menos estruturada, sem referência a um *habitus* encontrou respaldo, além de em situações empíricas, no que Hall (2006; 2008) compreende por deslocamento ou descentramento (e fragmentação) do sujeito. A minha mobilização do conceito de *habitus* como um modo de agência centrada dos sujeitos - como o autor centrado da prática social - parecia reforçar o risco no qual incorri de determinação do sujeito ao buscar situá-lo, quase sem mediação, no centro de minha análise, perguntando-me “Que sujeito é esse?”. Não representando o *habitus* uma incorporação passiva de disposições ou mudanças estruturais, mas uma produção ativa do mundo social e do espaço físico-material pelos sujeitos, eu subscrevera então a sustentação de Bourdieu (2007: 167) de que, a partir de uma teoria materialista que buscava recuperar “o lado ativo” do conhecimento prático, a função da noção de *habitus* seria restituir “ao agente um poder gerador e unificador, construtor e classificador, essa capacidade de construir a realidade social”.

Ora, sem se referir a *habitus* ou a Bourdieu, o sujeito pós-moderno que Hall (2006: 10-13) vê surgir com as mudanças na modernidade tardia, no final do século XX, representaria um abalo não apenas de um sujeito do Iluminismo - centrado, unificado, integrado e dotado de capacidades de ação -, como de um sujeito sociológico, concebido, ainda que de uma forma mais mediada, relacional e interativa, como tendo seus sentimentos subjetivos coerentemente alinhados ou costurados “com os lugares objetivos que ocupamos no mundo social e cultural”, assegurando “nossa conformidade subjetiva com as ‘necessidades’ objetivas da cultura” e estabilizando e tornando reciprocamente unificados e predizíveis os sujeito e os mundos culturais que habitam.

É nessa reconceituação, e não abandono ou abolição, do sujeito por Hall, nessa sua “tentativa de rearticular a relação entre sujeitos e práticas discursivas” (2008: 105), compreendida agora como processos de identificação - móveis, provisórios e variáveis, continuamente deslocados - em articulações parciais, abertas e contingentes, com uma pluralidade de centros deslocados, sem um centro ou princípio articulador ou organizador único - um deslocamento que “desarticula as identidades estáveis do passado, mas também abre a possibilidade de novas articulações” (HALL, 2006: 16, 17) e de recomposição de uma estrutura basicamente instável “em torno de pontos nodais

criticaria na teoria do *habitus* sua “suposição de um sistema unificado de disposições, sempre transferível para todos os contextos de ação” (NOGUEIRA, 2013: 1; RODRIGUES, 2018; AMÂNDIO, 2014).

particulares de articulação” (LACLAU, 1990: p40, apud HALL, 2006: 18) -... é nessas reconceituações que o contextualismo em Hall, embora também partindo de uma concepção materialista, se distancia de uma certa compreensão de rigidez de um *habitus* enquanto mediação mais ou menos coerente entre indivíduo (ou agente social) e sociedade (mundo objetivo).

Buscando, portanto, como que um acesso indireto e mediado ao sujeito - tomado agora, com amparo empírico (ver adiante) e teórico¹¹, como um sujeito coletivo -, por meio de representações coletivas, colocando em primeiro plano as operações de identificação, e situados os múltiplos campos de significação ou a multiplicidade relacional de posições de sujeito de que fala Brah (2006) em uma *articulação*, pude re-situar as categorias sujeito e memória como um “recurso heurístico temporário” (SCOTT, 1986: 1055), mobilizadas também de maneira mais contingente, como pontos nodais - pontos discursivos privilegiados de fixação parcial de sentidos em uma cadeia de significados, em um fluxo de diferenças, que limitam sua produtividade e a estabilizam momentaneamente (LACLAU & MOUFFE, 2001: 112; DAPÍA, 2000: 12) - que, em meio a tantas outras categorias móveis em uma articulação, podem se sobressair em um momento, mas ser deslocadas e recompostas ou rearranjadas em outro¹².

Se, de início, eu me perguntava “o que significa *ser* um/a quilombola ou um/a camponês/a negro/a?” (camponês tomado como identidade substantiva, e negro como adjetiva), pude, a partir de uma compreensão de articulação de identificações, prevenir-me contra uma dicotomização e hierarquização dos múltiplos tempos e atividades a que os sujeitos se dedicam e os múltiplos campos de significação que aportam sobre a sua formação. O deslocamento analítico do sujeito acompanharia, desta feita, o deslocamento (ou desessencialização) da própria centralidade do trabalho (migrante e/ou camponês) na experiência empírica desses sujeitos; visto, o trabalho, como *uma*

¹¹ - Hall (2006: 34, 35) argumenta que as tradições do pensamento marxista na segunda metade do século XX, constituiriam, numa série de rupturas nos discursos do pensamento moderno, um primeiro descentramento importante do sujeito, com base no argumento de que o marxismo “deslocara qualquer noção de agência individual”.

¹² - Moraes Silva (1999: 17, 20, 269-302), em capítulo denominado “Mulher, negra, “bóia-fria a três vozes”, empreende a análise de processos de exploração-dominância no Vale do Jequitinhonha articulando suas reflexões em torno do conceito de *nó*, cunhado por Heleieth Saffioti, procurando apreender o entrecruzamento ou articulação das organizações sociais de classe, gênero e étnico/racial como não hierarquizáveis, afastando determinismos e tipificações. Ora “a organização social de classe far-se-á preponderante, ora a de gênero, ora a étnico-racial ou as três atuarão igualmente”.

das atividades de uma experiência múltipla que o ultrapassa extensamente; uma compreensão que de outro modo poderia ser restringida ou delimitada se me atentasse unicamente a uma leitura substancializada do *habitus* enquanto “disposições duráveis” forjadas na socialização-internalização-reprodução¹³.

Se, diante de uma realidade que se me apresentava como uma multiplicidade de dimensões por vezes emaranhadas, entrecruzadas, combinadas, hibridizadas / sincretizadas, confundidas entre si, *articuladas*, senti, em um primeiro momento, necessidade de distingui-las, como artifício mesmo de uma apreensão inteligível e definição de um objeto de pesquisa, neste terceiro momento empírico fiz um exercício como que de um caminho inverso, de re-mesclar essas dimensões não estanques, mas porosas e co-substanciais da experiência... passado, presente e futuro, antes, agora e depois, olhar para dentro e olhar para fora, mediação estatal-institucional e mediações locais, ficar e sair / migrar, sujeito de direitos e sujeito de experiência, classe em si e classe para si, permanente e mutável, campesinidade, ameríndio e negro-banto, cidade e roça, ser e devir, quilombola e não-quilombola, água, terra e alimento, vida e morte... um exercício de re-situá-las em uma *articulação* em movimento... uma “alquimia de categorias sociais” (CASTRO, 1992)... uma síntese provisória de múltiplas determinações.

Uma relativização adicional de minha questão ou busca pela compreensão de uma *ser* em processo, do “nosso jeito [*habitus*?] de falar e de fazer” - antes formulada como uma hipótese de transição ou ressignificação de componentes permanentes e mutáveis de uma memória (ou identificações) remota e outra recente -, seria prescrita por Deleuze e Guattari (1995: 17, 18):

Um rizoma não começa nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser, *intermezzo*. A árvore é filiação, mas o rizoma é aliança, unicamente aliança. A árvore impõe o verbo “ser”, mas o rizoma tem como tecido a conjunção “e... e... e...”. Há nesta conjunção força suficiente para sacudir e desenraizar o verbo ser. Para onde vai você? De onde você vem? Aonde quer chegar? São questões inúteis. Fazer tábula rasa, partir ou repartir de zero, buscar um começo, ou um fundamento, implicam uma falsa concepção da viagem e do movimento [...]. Kleist, Lenz ou Büchner têm outra maneira de viajar e também de se mover, partir do meio, pelo meio,

¹³ - Ortiz (1983: item “Uma sociologia da reprodução?”) assinala um certo limite do conceito de *habitus* em Bourdieu para a compreensão do movimento da mudança social e de transformações histórico-sociais, à construção da História, ao se exprimir necessariamente no interior de um ciclo de reprodução, encerrando a análise em um círculo vicioso. Argumenta, no entanto, que os estudos de Bourdieu, destacada a dimensão, por exemplo, de autonomia em suas análises, seriam “da maior valia desde que os consideremos fora de uma perspectiva imobilista do processo de reprodução” (p29).

entrar e sair, não começar nem terminar. Mas ainda, é a literatura americana, e já inglesa, que manifestaram este sentido rizomático, souberam mover-se entre as coisas, instaurar uma lógica do E, reverter a ontologia, destituir o fundamento, anular fim e começo. [...] É que o meio [...] é o lugar onde as coisas adquirem velocidade. [...].

... por Williams (1979: 130-137), nas estruturas de sentimento como experiências sociais ou formações semânticas sociais em processo, como “processos em formação e formativos” e em solução, e não como “todos formados” ou “produtos acabados”, precipitados e evidentes.

... por Guimarães Rosa: “Digo: o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia” (ROSA, 1994: 86)... como o fenômeno que melhor caracteriza a existência humana: Estamos

continuamente no meio da nossa existência. Estamos “entre” nascimento e morte, “entre” ser e não ser. Existimos como Riobaldo, sempre atravessando as coisas, sempre na repetição desse atravessamento. Estamos sempre “entre dois”. [...] O nosso ser consiste, precisamente, nesse “por fazer”, nesse nunca “estar pronto”. Ganhar abrigo em nosso ser significa: abrigar-se nessa “falta” que precisa ser sempre preenchida, sempre realizada (RIBEIRO & RESENDE, 2010: 5).

Quanto aos antes demarcados passado, presente e futuro, o ideograma *sankofa*, representado pela estilização de um pássaro com a cabeça voltada para trás, poderia prover a síntese, em um tempo mítico; simbolizado pela “sabedoria de aprender com o passado para construir o presente e o futuro”, por um “recuperar o referencial da agência histórica dos povos africanos”, pois “Nunca é tarde para voltar e apanhar aquilo que ficou para trás. Sempre podemos retificar os nossos erros” (NASCIMENTO, 2008: 31, 32).

Essa discussão teórica será em alguns momentos pontualmente retomada ao longo do texto, articulada a elementos empíricos.

1.3.3.3) Componentes de uma identificação racial-negra

Ressignificações e aprofundamentos por que foi passando a minha forma de apreender e de abordar a dimensão racial ao longo de minha inserção em Córrego Narciso, relatadas na seção 1.2, acima, referem-se principalmente a eu visualizar de maneira mais conspícua elementos de uma identificação racial-negra que comporiam o que autores/as que pude ler compreendem como territorialidades negras; elementos que podem ter sido um pouco abafados por uma certa ênfase minha no texto de qualificação

em uma identificação camponesa, enquanto categoria de trabalho e terra. É uma ênfase semelhante a essa que Gusmão (1990: 33) problematiza:

Uma questão séria é aquela que toma a luta de grupos negros camponeses como parte da luta camponesa geral pelo direito à terra. A terra é aí apenas terra camponesa, o que torna subsumida a condição de território negro no interior do universo agrário brasileiro. [...] Ao ser subsumida na realidade mais geral, a terra camponesa atualiza e intensifica uma das muitas identidades possíveis desse homem negro: a sua condição de homem do campo. Como camponês, percebe-se como parte do segmento subalterno e excluído de direitos. [...] Por este ângulo o confronto assume uma perspectiva generalizante e redutora da realidade social. Sérias são as consequências para o universo comunitário e para o território negro. Torna-se impraticável a persistência das normas, regras e valores que regem a prática social e que através do imaginário e das idealidades repõem no tempo cronológico, o tempo mítico de afirmação étnica e de pertencimento ao grupo e ao lugar.

Leite (1990: 41) chega, nesse sentido, a substantivar um negro, adjetivado de camponês, em “o negro camponês”.

“Territórios negros”, “terras de preto” (GUSMÃO, 1990: 27, 30), “terras negras” (BANDEIRA, 1990: 8), “busca espacial”, por um espaço próprio, de africanos e seus descendentes (Beatriz NASCIMENTO, apud RATTS, 2003: 95; 2011: 6), “Os lugares e os territórios da gente negra” (RATTS, 2011: 1)... essas/es autoras/es trabalham as dimensões da espacialidade e da territorialidade como um (então) novo dado oferecido por estudos empíricos à identidade étnica do negro brasileiro, tomadas, essas dimensões, como compreendendo uma base geográfica - física e social - e um universo simbólico. Organizados como grupos vinculados a uma localidade, como “espaços de sociabilidade e interação” necessários à sobrevivência (BANDEIRA, 1990: 20), onde acionam “elementos históricos de constituição da família negra” (GUSMÃO, 1990: 27), uma história e tradição negra, essas autoras mostram como os territórios negros são “permeados por códigos simbólicos de pertencimento” e de sociabilidade, referentes a “linguagem corporal e verbal, formas de cooperação e reciprocidade construídas no cotidiano, mecanismos de solidariedade e troca baseados no parentesco” (LEITE, 1990: 42), compondo “modos de ser e de viver” (GUSMÃO, 1990), gestos e “um jeito de corpo”, a linguagem do corpo como “elemento de ligação e sustentação do código coletivo que institui a comunidade” (ROLNIK, sem data: 7).

1.3.3.4) Um conflito interno referente a caixas de captação de água da chuva

Nenga, 45 anos, foi, até abril de 2018, presidente da Associação de Córrego Narciso durante aproximadamente seis anos - antes, fazia parte do conselho fiscal e ajudava a presidente, Catilene -, dedicando-se tanto a assuntos diretamente relacionados à Associação, participando de reuniões fora da comunidade - na maior parte das vezes às próprias custas e relativas a demandas por água na comunidade -, quanto a resolver assuntos burocráticos e de documentação na cidade para muitos moradores da comunidade que precisassem e que tivessem dificuldade para tal.

No início de 2017, o Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB), já há alguns anos com inserção em Araçuaí e no Vale do Jequitinhonha, aproximou-se, via Associação, de Córrego Narciso. Lucas, um jovem de 20 anos morador da comunidade, foi destacado pela Associação para representá-la em atividades do MAB.

Em março de 2018, Lucas participou de uma reunião em que se canalizou para Córrego Narciso um projeto da ASA (Articulação do Semiárido), operacionalizado pelo CAV-Turmalina (Centro de Agricultura Alternativa Vicente Nica), de 25 caixas de terreirão de 52 mil litros de captação de água da chuva; tendo Lucas se apresentado, no entanto, nessa reunião, como membro do MAB e não da Associação Quilombola de Córrego Narciso, ficando entendido, portanto, que o projeto teria sido direcionado para a comunidade via MAB e não via Associação Quilombola.

Conforme alguns critérios de alocação das caixas entre moradores/as, como renda familiar, Nenga, contra sua vontade, não foi contemplada com uma caixa, tendo sido implementadas quatorze caixas e outras onze excedentes sido realocadas para outras comunidades. Ainda presidente da Associação, tendo Nenga proposto ao CAV rediscutir os critérios de alocação das caixas, muitos/as moradores/as se voltaram contra ela, acusando-a de pretender barrar o projeto. A partir de então, os meses entre março e agosto de 2018 foram marcados por grandes tensões no interior da comunidade.

Tendo durante sete anos se dedicado intensamente, quase diariamente, a tarefas da Associação e da comunidade - para Nenga, “É Deus em primeiro lugar, e água em segundo” -, sendo que alguns/as moradores/as contemplados/as com uma caixa não apresentavam essa dedicação e outros/as moradores/as que tinham mais necessidade de água - por não terem cisterna ou animal de carga para panhá-la - não foram contemplados/as, Nenga, chateada com as acusações e o não-apoio de muitos/as moradores/as à sua demanda de revisão dos critérios das caixas, retirou-se da

Associação, prometendo não empreender mais quaisquer ações voltadas para a comunidade.

Tendo presenciado essas tensões e seus desdobramentos, em suas dimensões internas à comunidade, entre moradores/as, não me caberia expô-las aqui, pois marcadas muitas vezes por rixas antigas entre moradores/as, fuxicos, fofocas, intrigas, intimidades... que me escapam. Como disse Nenga, “Bernardo não sabe a terça metade da comunidade”:

Quem trouxe o MAB pra cá foi a Associação. E o MAB não anda sem Associação. Quem faz o projeto? Quem sabe da realidade da comunidade? É nós que sabe o tempo que é seco, é nós que sabe o tempo aqui que cai a chuva... a época que nós pode plantar... que é nós que tá aqui atuando. Bernardo tá aqui esse tempo todo, mas não sabe a terça metade ainda da comunidade. Quem sabe da comunidade mesmo é quem nasceu e criou aqui!

Em muitos momentos, não apenas neste episódio das caixas de água, eu me vi procurando pescar ou pinçar situações ou falas que se apresentavam fragmentariamente, distantes no espaço e no tempo, e reuni-las em uma história coerente, compreensível. Via muitas vezes Nenga cochichando com Catilene, então vice-presidente da Associação, ou conversando em um canto do terreiro da escola, afastadas. Há como que um regime de visibilidade... O que exponho de forma escrita aqui compreende uma síntese de elementos que, de certa forma, se permitiu que me fossem expostos ou apresentados... relegadas, outras dimensões e elementos, a silêncios, intimidades, intersubjetividades, cumplicidades, ocultamentos. É o que se compreende por *Gèlède*, nome do sítio-internet criado por Sueli Carneiro¹⁴: “é originalmente uma forma de sociedade secreta feminina de caráter religioso existente nas sociedades tradicionais yorubás. Expressa o poder feminino sobre a fertilidade da terra, a procriação e o bem-estar da comunidade”.

Não focarei, portanto, a exposição tanto nas tensões geracionais e de gênero entre essas distintas formas de conduzir assuntos da Associação e da comunidade, mas no que essas tensões permitiram expor com relação, por exemplo e principalmente, a:

- 1) concepções divergentes, marcadas pelo recorte de gênero, nas formas de lidar com a coletividade da comunidade, com práticas coletivistas - como sujeitos coletivos e agência coletiva -, por um lado, e práticas de agência individual, por outro;
- 2) os usos da língua, o “jeito de falar e de fazer” de sujeitos de gerações e gêneros e com graus de escolarização distintos;

¹⁴ - Sítio-internet Geledés: <https://www.geledes.org.br/o-que-e-gelede/> (acesso: dezembro 2018).

- 3) lógicas distintas de uso da água: uma, mercadológica, como recurso, escasso; outra, costumeira, concebida, a água, como benção e dádiva divina e da natureza;
- 4) a dimensão da autonomia da comunidade em definir os critérios e a forma, então desrespeitados, como projetos propostos desde fora devem ser implementados.
- 5) a articulação dessas dimensões enumeradas acima - água, linguagem, sujeito (identidade), autonomia - a elementos da recente identificação quilombola em Córrego Narciso.

1.4) A comunidade Córrego do Narciso do Meio: “Do jeito que o córrego lá vai, as casas também”

Conta, conta cantador
Conta a história que eu pedi
Dizem que o jequi tem onha
Conta as onhas do jequi
(“No Jequi tem Onha”, autor: Rubinho do Vale)

Jequitinhonha que nasce em Diamantina
Corre pelo vale e chega até o mar
Trazendo esperança ao Vale terra santa, Jequitinhonha

Ê canoeiro, ê canoa
Vamos navegar

Vale do amor, minha paixão
Jequitinhonha, tu és canção
O Rio e o Vale, o Vale e o Rio
Jequitinhonha, tu és Brasil
(“O Rio e o Vale”, autor: Luciano Camargo)

A comunidade Córrego do Narciso tem em seu nome o córrego que a atravessa, que, por sua vez, leva seu nome de Narciso, um morador muito antigo relatado por moradores/as como um homem negro que era dono de toda a terra hoje compreendida como Córrego Narciso, da cabeceira do córrego na Fruta do Lobo, no alto da Chapada do Lagoão, à Barra do Córrego, onde deságua no Rio Calhauzinho. Camilo de Salvino, nascido na comunidade e hoje, com 92 anos, morando em Araçuaí, relata:

Chama Córrego Narciso porque ... chamava Córrego de Santo Antônio... o mapa Córrego Santo Antônio [es]tá em Minas Novas. Araçuaí era Minas Novas. O dono deu pro Santo padroeiro. Aí quando deu uma certa artura [altura], deve ser que o padre vendeu o Córrego pra um homem que chamava Narciso. O padre vendeu pra Narciso Rodrigues... comprou da barra à cabeceira... por um conto de Réis. Narciso fez a casa no meio do córrego, pra ficar mandando pra cima e pra baixo. Aí Narciso foi vendendo os pedaços. Isso é coisa que está quase com duzentos anos. (Camilo de Salvino, 92 anos).

Dindinha Ana, mãe de Camilo, é filha de Clemente Rodrigues, que teria sido filho de um filho de Narciso Rodrigues. Santa, hoje com setenta e poucos anos e provavelmente parente distante de Camilo, se recorda de que Narciso teria sido pai de Francisco, pai, por sua vez, de Dindinha Inês, avó de Santa. De acordo com Camilo, até há algum tempo havia, próximo a um trecho do córrego, esteios e estacas de cerne da casa antiga de um filho de Narciso. Camilo se lembra do chão dessa casa.

A memória de moradores(as) com mais de quarenta anos parece se estender conscientemente por não mais de três ou quatro gerações anteriores a eles(as). Por volta de 2009, quando membros da Pastoral do Migrante e da Comissão Pastoral da Terra iniciaram oficinas na comunidade apresentando a questão quilombola, foi feito um registro escrito de um momento em que se reuniram moradores velhos da comunidade (alguns já falecidos) para contarem a história da comunidade e outras lembranças (LOPES *et al*, 2010). Como a ocupação pelos primeiros habitantes da comunidade teria ocorrido há mais de trezentos anos, nenhum dos/as moradores/as atuais conheceu Narciso:

Essa famia [família] é tudo daqui mesmo. O dono disso aqui tudo chamava Narciso. Era tudo uma fazenda só, dele. Aí foi vindo fi[lho] dele... foi herdando, né. Tira um pedaço, outro tira outro, outro tira outro, outro tira outro. Aquele fi[lho] também arrumou família... Até que separou que a gent[e] nem é parent[e] um do outro, tá tanto longe, mas no começo era tudo... É por isso que [v]ocê vê que aqui é tudo amontoado de parente[e], não é? Não tem ninguém que não é um parent[e] do outro. Aí no Coador não tem ninguém de fora. Todos é parent[e]. Narciso nem é parent[e] mais que ficou longe. Que chega num ponto... que por exemplo, vai pai, avô, bisavô, tataravô, depois vem... depois [a]caba o jeito de falar... né. Tipo um dinheiro, a gent[e] vai contando ele, vai tendo aquele tanto que a gente pode falar... tanto aumentando como diminuindo... aí chega num tanto que num dá falado mais. Por exemplo, 1 real, 50 centavo, reparte ele no meio, 25 centavo, depois 10, depois 5... daí um pouco é jeito de ficar sem falar nele, né... depois de milésimo [a]cabou. Fica tipo a família também. Mas se fosse coisar, todo mundo era parent[e] mem [mesmo]. (Vilmar, 51 anos).

Atualmente não são muitos os *chegantes* que moram na comunidade - pessoas de fora que ali se estabeleceram e/ou se casaram com alguém dali -, consistindo a comunidade em laços familiares próximos, conforme explica Duca: “Eu nem sei como que é esse angu de caroço desses antigo, não. Nossa família fez igual aranha... só rodeando... mas tudo num lugar só”.

Dona Anita, com mais de setenta anos, se lembra de quando na comunidade “Não tinha cerca; quem cercasse que era dono”; assim como Diomar, sessenta e cinco anos: “De primeiro não tinha esse tanto de cerca que tem hoje, não. Era vag[o]... voluntário. Gado ia pras Tesoura... volta... Não tinha rodage[m] [estrada]... tinha os

trilho[s], os carreirim [carreirinhos]...”. Ainda hoje se veem valas fundas e largas, cavadas à mão - com picareta, enxadão e gamelas grandes de pau - por moradores antigos, como marcação de extremas entre porções de terra e que impedissem a passagem de animal (equinos) e gado:

Esse povo era doido... fazer essas vala[s]. Era fundo e largo... agora que entupiu. Dois met[ros] de largura e um e meio de fundura. Uai! Já pensou a gente cercar... rodar uma terra dessa tudo fazendo uma valeta dessa fundura, moço!? Quanto tempo esse povo não bateu nisso... pelejando!? Só que era difícil, que não existia o arame certo de cercar, sabe. Então eles achava mais fácil fazer assim. Animal não passava. Nada passava nele, não. Eles era[m] mei[o] atrapaiado [atrapalhados]. O povo era xuc[ro] [bruto], não! Era ignorante demais o povo! (Vilmar, 51 anos).

A chegada dos moradores antigos foi ocorrendo por meio de compra ou pela posse livre da terra, em que bastava pertencer à comunidade para ter direito à posse da terra, sem preço e não consistindo em mercadoria¹⁵. Hoje, em cada terra “cada um manda”, com a exigência de respeito às extremas que as dividem, processo mais detalhadamente descrito por Vilmar:

Era uma fazenda só, dum tantão d’herdeiro... Aí eles fazia coisa era assim: um fazia uma roça aqui... fazia uma casa, fazia uma roça... O outro fazia uma casa ali, fazia uma roça... O outro fazia pra lá também... Aquele pedaço que aquela pessoa [es]tava trabalhando... era dele. [Vo]cê [es]tá entendendo como é que é, né? Ficava sendo dele. Aí eles dividiram esse trem foi assim. Não foi nem quase... não foi medido nada... Agora, depois que os mais novo[s] foram vindo, e a gent[e] foi entrando e comprando... Por exemplo, de meu pai pra cá, a lei começou mudando, né... na lei eles começando apertar, que tinha que fazer documento de terra, inventando essas coisa[s], aí já foi indo. Mas até agora ainda tem muita terra que [es]tá [sem documento]... Isso aqui mesmo [a]inda [es]tava com recibo de “compra e venda”... sem marcar quanto e nem nada, né. Agora com documento mais novo já veio marcado o tanto, né, os hectare [hectares]... ne [em] tal lugar... Antes, tem uma posse, mas não sabe nem na onde... sem nada... Agora, aqui já é marcado... os hectare... marcado[s] os extremant[es] quem é que é... Maria Rodrig[ues] dos Santos [Sinhá], prima minha, sobrinha de Tia Maria Rodrigues. O pai de Sinhá [Camilo Rodrigues dos Santos] irmão de Tia Maria Rodrigues. Bichinha, mãe de Dola, era irmã de Vitalina. Tem jeit[o]!? Comé [Como é] que pode?! Não é difícil? Extrema com Sinhá... a frente, estrada... e fundo, Custódio Rodrigues dos Santos. [Terra de] Duca e Lúcia já é de Tia Maria Rodrig[ues]. Que isso aqui era tudo uma fazenda só. Do mesmo jeito que pai tinha direito de tirar um pedaço assim, Tia Maria também tinha direito de tirar um pedaço lá, que a mãe e o pai dela era da mesma famia [família]. Era tudo irmão do pai de pai e irmão da mãe de pai. Tio Marcelino tirou desse meio... Tio Homero tirou da estrada pra lá... Pai tirou lá... Cada um foi tirando os pedaço deles. Que aqui era tudo da Véia [velha] Vitalina, sabe. Aí os fi[lho] foi repartindo... cada um com um pedaço.

¹⁵ - Rufino dos Santos (1999: 130) refere-se à expressão *posse útil da terra*, designando o processo pelo qual “a propriedade comunitária” é “repartida em pequenas roças entre as famílias, cada cabeça de família escolhendo livremente o terreno que pretende roçar”.

Muitos relatos distintos de moradores/as atuais utilizam quase os mesmos termos designando que tal ou tal pessoa - algumas delas mães, pais ou avós de moradores ainda vivos - “foi pegado de cachorro no mato”, identificadas pela designação “caboc[lo]”, bug[re]” ou “índio”. Alguns moradores que conheceram essas pessoas as caracterizam como acostumadas a comer carne de animal selvagem só esquentada, quase crua e sem sal algum, mesmo após inseridas em uma vida comunitária e doméstica (com casa fixa), conforme diálogo com Zé Tutano, de 70 anos, e Mariete, de 44 anos:

Zé Tutano: Esse moço mesmo, que era dessa raça mesmo, que era gent[e] da nossa raça, eles pegaram ele de cachorro... Mas ele não comia sal nem que dana! Ha, ha, ha... Tudo dele é sem sal. Se fosse abróba [abóbora], é sem sal; se fosse feijão, é sem sal; se fosse gordura, é sem sal... comia carne, mas sem sal. Com sal, não.

Bernardo: Quem é...

Zé Tutano: É o Vêi [velho] Joaquim. Esse aí já é longe. Família looonge... Ele é pra ser teteravô [tataravô] meu. Quer dizer... meu avô, bisavô, teteravô.

Bernardo: O senhor conheceu ele?

Zé Tutano: Conheci. Ô, ele morreu véiã [velhão]... Ele morreu com 122 ano. Minha vó morreu com 122... essa que... a mãe de Custódio.

Bernardo: O Vêi Joaquim era pai de quem?

Zé Tutano: Ele é pai de... Ele é pai do bisavô de pai... ou do avô, não sei... do avô de pai... de pai, não. De Mãe. Do Avô de mãe... do avô de... Merita... É desses.

Bernardo: Ele foi...

Zé Tutano: Pegado de cachorro. Era caboc[lo]... na mata.

Mariete: Essas pessoas assim é enraçado [são enraçadas] com índio.

Zé Tutano: Caboc[lo], moça...

Mariete: Caboc[lo], quer dizer.

Zé Tutano: Tem raça de caboc. Eu já sou mais longe, né.

M: É... misturado... assim, vive é no mato; num [não] vive igual dent[ro] de casa, né... E é a pessoa mais bravo que tem, viu! Porque minha mãe contava pra nós esse caso... depois de nós grandinho, ela sentava e contava os caso, né... que ela era mais vivida do que nós...

Moradores entre quarenta e cinquenta anos se lembram de como até 20 anos atrás a maior parte da carne consumida era de animal selvagem (tatu, mocó, veado catingueiro, jiboia, peixe), pegos com arapuca, *mundé*, *manzudá*¹⁶, *jequi*¹⁷, *gombó*, facão, laços artesanais ou espingardas, tendo a quantidade desses animais se reduzido muito nos últimos vinte anos. O abate de vacas e porcos, hoje muito comum, era raro.

¹⁶ - Do quimbundo *muzúá*: “nassa, cesto de pescar afunilado feito de vime [taquara]” (LOPES, 2012: 184).

¹⁷ - Armadilha de ferro em forma de funil, utilizada antigamente em Córrego Narciso para pegar tatu; embora mais conhecido seu uso para pegar peixe e feito de palha ou taquara. Antunes (2013: 148) indica a origem do termo no tupi *yeke'i*. Já Lopes (2012) se refere aos termos *jequê* (barriga, ventre, útero), com origem no bundo *ndjéke* (saco); *onjequê*, do umbundo *onjeke*; e *injequê* ou *injequê* (saco, receptáculo, copo, vasilha), do quimbundo *nzeke* (saco).

Embora muitos moradores/as hoje demonstrem orgulho em se identificarem como quilombolas, outros relatos, por outro lado, denunciam um elemento de “memória envergonhada” (POLLAK, 1989: 7) e uma interdição do discurso quando a descendência de moradores/as de Córrego Narciso é remetida de alguma forma a um passado de escravidão ou a pessoas que viviam no mato. O termo caboc[lo] ou índio é referido por vezes como categoria contra a qual o negro se constitui, como um *outro* (outra raça), que vive no mato e é perseguido e caçado como bicho, não gente; e em outros momentos *caboclo* pode operar como categoria de apagamento de “negro”, indicando um silenciamento do tema (escravidão) na memória coletiva (HALBWACHS, 2003) da comunidade, ao menos em suas conotações de opressão, exploração e sofrimento:

Morador 1: A bisavó minha, eles teve [tiveram] que pegar... igual antigament[e], né, eles pegavam as pessoas... ele punham cachorro, tinha que laçar... esses trem, né.

Morador 2: Nããão... mas aí, aí, é, é... não é gent[e]... é os coisa... não é do povo daqui, não.

Morador 1: Não, mas antigament[e] tinha isso...

Morador 2: Não...

Morador 1: Antigament[e] a gent[e] era igual bicho... no mato.

Morador 2: Meu bisavô foi pegado no mato... com cachorro. Mas é... é caboc[lo].

Morador 1: Mas essa bisavó minha diz que é... minha mãe me contou o caso...

Morador 2: Não... mas não é de nós... Não é de nossa raça, não.

Morador 1: Mãe que contou... é da época deles lá... antigament[e].

Morador 2: Pois é, mas não é gent[e]... é gente que vivia no mato.¹⁸

Essa “memória proibida”, clandestina ou indizível, Pollak (1989; ver também QUEIROZ, 1988) a vê, não como esquecimento, mas como resistência, como “uma memória de dominação e de sofrimentos que jamais puderam se exprimir publicamente”, “confinadas ao silêncio”, mas que permanecem vivas, transmitidas oralmente de uma geração a outra, como “a sobrevivência, durante dezenas de anos, de lembranças traumatizantes, lembranças que esperam o momento propício para serem expressas” (POLLAK, 1989: 5).

¹⁸ - A canção Índio, de Célia Mara, cantada por Rubinho do Vale, no CD Povo Brasileiro, segue assim: “Eu sou filho do mato, apostei no meu arco. Sou uma flor de riacho, gavião de penacho. Sou de dentro do mato, Terra mãe me criou. Sou da tribo derradeira, a quem bala de cartucheira perseguiu e matou e feriu seu andor. Não me tome o tacape, nem a cor dos cocares, nem o tom dos luares, dos lugares por onde vou florar, afora. Toda vida que se encerra, no seio dessa terra, sempre foi de índio. A pintura na cara, a pureza da fala, eu sou e vim pra ser índio. Eu sou índio...”.

Situações de opressão e exploração no trabalho são referenciadas, principalmente por mulheres de Córrego Narciso, não em um passado distante, mas em relações de trabalho atuais ou recentes no interior da própria comunidade ou em locais próximos, como em Araçuaí, conforme apresentado adiante neste texto.

Em 2018, novos elementos de memória apareceram referentes a redes de relações mantidas há muitos anos entre Córrego Narciso e o seu entorno (incluindo a cidade de Araçuaí) e à possível origem de alguns de seus primeiros moradores na comunidade de Girau, hoje em processo de reconhecimento quilombola, situada no alto da Chapada do Lagoão. Essas “redes de agrupamentos negros” (RATTS, 2003: 95; 2011: 6); redes “de socialização e sobrevivência negra”, “articulando quilombos rurais às redes de apoio urbanas” (ROLNIK, sem data: 3, 4); “Esses aglomerados de população negra” e bairros rurais negros surgidos, após a decadência da mineração e a crise econômica no final do século XIX, “com base na afiliação e solidariedade racial”, mas nem sempre chegando “a constituir comunidades”, próximo “às áreas urbanas de algumas cidades do ciclo da mineração (BANDEIRA, 1990: 21); esse contato e intercâmbio permanentes do negro escravo aquilombado com outras unidades populacionais e produtivas da economia escravista, “com outros grupos sociais oprimidos”, um “escambo permanente” e “comércio clandestino”, entre quilombos e contrabandistas ou “agentes secretos”, “de procedência anarco-espontânea” (Clóvis MOURA, 1993: 24-27, 30); o caráter transcultural e não-excludente de quilombos enquanto “campos de iniciação à resistência”, “abertos a todos os oprimidos da sociedade”, visando à “formação de identidades abertas, produzidas pela comunicação incessante com o outro” - um “dar e receber influências culturais” -, “e não de identidades fechadas, geradas por barricadas culturais que excluem o outro” (MUNANGA, 1995 / 1996: 63)... essas interações e solidariedades vão se me mostrando evidentes principalmente ao longo de 2018, conforme relatos novos de moradores de Córrego Narciso e quando pude conversar com Zezé de Duca (ou Zezé das Tesouras) - única pessoa de fora da comunidade com a qual mantive uma conversa gravada.

Hoje com 77 anos, Zezé de Duca sempre morou na comunidade de Tesouras de Cima, onde, me conta, sua tataravó Vovó Josefa, a qual ele não conheceu, foi ali senhora de escravos, tendo vindo de fora e chegado nas Tesouras trazendo uma turma de escravos. Ouvindo - pois “tinha curiosidade de perguntar essas coisas”, enquanto em geral as pessoas não se “preocupavam em saber as histórias, as raízes” - de suas avós histórias de revoltas de escravizados no Girau contra o senhor, do *sumidor* (sumidouro)

na Água Branca, onde se matavam os negros, Zezé conta que os negros podiam fugir de um quilombo para outro, quando “apertava a situação”, sabiam que tinha outro grupo, que acolhia. Conta que uma possível origem das famílias de Córrego Narciso - dos Gomes, dos Mendes e dos Rodrigues - pode ser “uma mistura de negros de Vovó Josefa e do Girau”, alguns de cujos integrantes tendo descido a chapada, estabelecendo-se ao longo do caminho, como na Tesouras do Meio, em Córrego Narciso e na comunidade de Calhauzinho, tendo outros ainda chegado até Araçuaí, formando o quilombo urbano Arraial dos Crioulos, onde ali *arrancharam* (SOUZA, 2012: 33). A origem de Arraial dos Crioulos é formulada de maneira semelhante por Souza (2012) - a partir de relatos e memórias de outros/as narradores/as -, como negros escravizados vindos fugidos da região do Girau, antes da abolição em 1888, após perseguições e revoltas contra os senhores. Roxa, moradora de Córrego Narciso, em conversa com Salete, filha de Zezé de Duca, refere-se a “três negros”, com sobrenome Mendes, que teriam descido do Girau e “foram ficando *sarteado*” (salteado) ao longo do caminho, pelo menos um dos quais tendo se estabelecido na Lagoa do Boi Morto, em Córrego Narciso.

Chama-me atenção a forma despretensiosa com que Lúcia e Duca, duas irmãs moradoras de Córrego Narciso, filhas de Alvina e netas de Mariinha (Maria Pereira Gomes), nascidas, Alvina e Mariinha, no Córrego do Tombo, no Girau - Mariinha nascida em 1897 e falecida em 1993 -, contam quando lhes pergunto se Mariinha contava alguma coisa de lá:

Duca: Não... praticamente ela não contava assim muito caso, não... os mesmo[s] caso [casos] que nós conta[mos], sabe. Ela viveu a mesma vida que nós viveu... na batalha... batalhadora. . que era sofredor... igual nós sofreu aqui... mas não contava coisa ruim. Que hoje em dia [es]tá tudo mais fácil, né.

Lúcia: Contar história assim, não. Só contava dos lugar[es] que tinha... tinha os córrego[s]... as coisa[s] assim... que era bão [bom]... Mas mãe veio muito novinha de lá, sabe.

Além de um apagamento ou não-aparecimento histórico tanto do termo *quilombo*, que só veio a reaparecer em Córrego Narciso em 2009, com as oficinas da CPT e da Pastoral do Migrante, quanto de uma experiência explicitamente formulada como ou que remeta a uma escravidão passada, os relatos acima indicam a espontaneidade de um fazer prático vivo e vivido, imediato, mesmo subterrâneo-rizomático, uma memória viva, embora com - ou mesmo viva em função de - zonas de silêncio -, não mediado por uma auto-formulação como grupo social coeso elaborado como quilombo.

É uma espontaneidade semelhante a essa que observa Moura (1993), com relação a que, “se o quilombamento não tinha um projeto de nova ordenação social, capaz de substituir o escravismo, em contrapartida, tinha potencial e dinamismo capazes “de fricção e desgaste permanente” em sua estrutura, minando e deteriorando as relações entre senhores e escravos e contribuindo para “a mudança social que desembocou no trabalho assalariado” (p13, 14, 31); a revolta do negro escravo tendo se manifestado, desde o século XVI e durante todo o período escravista, independentemente de sua formulação enquanto um projeto. Os quilombos, naquele período, teriam consistido, não apenas em “manifestação esporádica de pequenos grupos de escravos marginais, desprovidos de consciência social”, “atuando nos flancos do sistema”, mas em “um movimento que atuou no centro do sistema social, e permanentemente”, “atingindo em diversos níveis as forças produtivas do escravismo e, ao mesmo tempo, criando uma sociedade alternativa que, pelo seu exemplo, mostrava a possibilidade de uma organização formada de homens livres” (1993: 31, 37).

Juarez, 60 anos, filho de Camilo, voltando da conversa que havíamos tido com Zezé de Duca, na qual este observou que Salvino, pai de Camilo, teria vindo do Girau para Córrego Narciso, corrigiu-me firmemente, alegando Salvino não ter sido escravo, porquanto “trabalhava na própria terra, com Vó Ana”, na parte alta de Córrego Narciso. É deslocamento semelhante que opera Beatriz Nascimento, em trecho no documentário “O negro da senzala ao soul”, realizado pelo Departamento de Jornalismo da TV Cultura de São Paulo, em 1977¹⁹:

Tem uma frase que eu gostaria de dizer aqui... Que “a história do Brasil foi uma história escrita por mãos brancas”... Tanto o negro quanto o índio não têm a sua história escrita ainda. E isso é um problema muito sério, porque a gente frequenta universidades, frequenta escolas, e não se tem uma visão correta do passado. Da gente... do passado do negro. Então ela não foi somente omissa, foi mais terrível ainda, ela negligencia faces muito importantes e deforma muito a história do negro. Quer dizer, tratando basicamente da escravidão e deixando de lado outras formas do negro viver no Brasil... como todo o processo de alforria que houve durante todos os quatro séculos de escravidão... e principalmente com relação ao quilombo. Pra empreender um estudo crítico a respeito da história do negro e trazer ao mesmo tempo pro negro uma perspectiva do que foi sua história real, você tem que partir da história deles como grupo livre... como empreendendo uma sociedade livre... mesmo que dentro dessa sociedade tenham existido escravos. Mas basicamente o quilombo é homens que procuram conscientemente organizar uma sociedade para si onde ele possa viver de acordo com o seu passado histórico africano ou brasileiro, com seus hábitos, seus costumes, sua cultura... sua forma de ser. O quilombo foi realmente

¹⁹ - Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=5AVPrXwxh1A> e <https://www.youtube.com/watch?v=-LhM1MaPE9c> (acesso: julho 2018).

reprimido, sempre, mas ele não se esgota somente na história da repressão... o lado negativo. O quilombo tem a outra perspectiva, que é o estabelecimento humano, que o quilombo foi, de homens que se entendiam como homens, independente de serem escravos ou não.

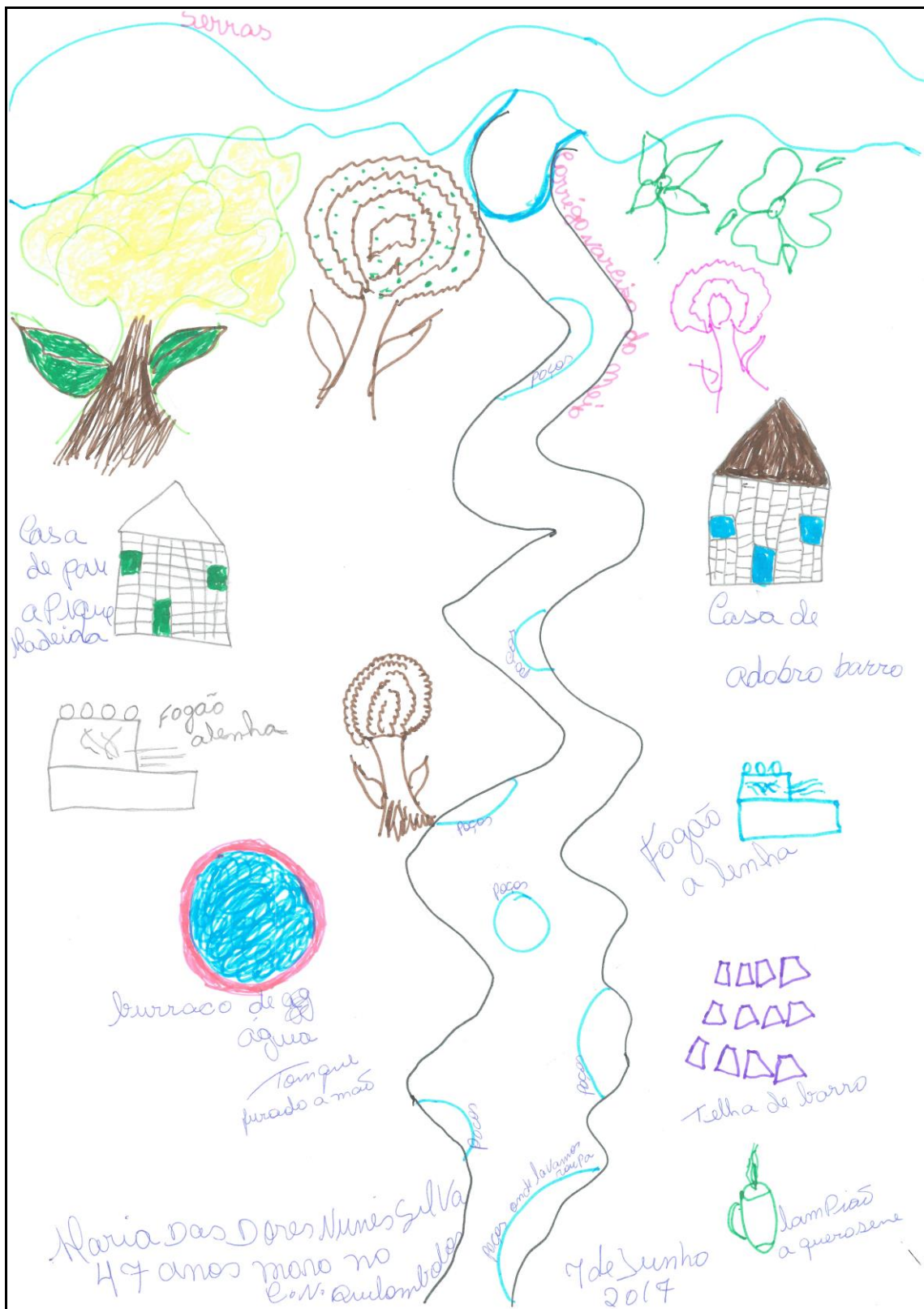
Desta feita, embora, na seção 1.3.1, acima, eu pudesse ter operado uma demarcação em certo sentido artificial entre memória remota e memória recente, entre sujeito de experiência e sujeito de direitos, olhar “para dentro” e olhar “para fora”, dimensões subjacentes (silenciosas, intersubjetivas) e superficiais (visíveis), entre experiência vivida e institucionalidade estatal, procurando deixar em suspenso uma identificação quilombola recente em Córrego Narciso, como que contrapondo-a um *ser* camponês e negro que lhe subjazesse, minha intuição era que componentes dessa identificação recente, também enquanto prática, não seriam satisfatoriamente ou completamente compreendidos sem referência a elementos que lhe são anteriores, como os componentes de espontaneidade de um fazer prático vivido, que identifiquei logo acima, ou de concepções e práticas coletivistas dos sujeitos e de agência, a que me referi mais acima e que retomarei adiante.

Se um determinado contexto ou conjuntura recente, no Vale do Jequitinhonha, enquanto “configuração de posições e relações desiguais” em uma “formação social cambiante” (GROSSBERG, 2006: 50, 52), conferiria aos sujeitos possibilidades de se reidentificarem com posições de sujeito (quilombola) que lhes habilite uma agência ou mediação com a institucionalidade estatal (cf. ARRUTI, 2006: 121), ater-me a ressignificações recentes da política quilombola (cf. CONCEIÇÃO, 2016; MARQUES & GOMES, 2013), a partir da Constituição de 1988, poderia conduzir-me a perder de vista os antecedentes dos processos de aquilombamento ou de constituição espontâneo-informal de quilombos, conforme apontados, por exemplo, por Moura (1993), no Brasil, e por Munanga (1995 / 1996), no continente africano. Munanga (1995 / 1996: 63) procura, nesse sentido, argumentar como, pelo seu conteúdo, “o quilombo brasileiro é, sem dúvida, uma cópia do quilombo africano” - enquanto instituição sociopolítica e militar formada também nos séculos XVI e XVII - “reconstruído pelos escravizados para se opor a uma estrutura escravocrata”.

Atualmente, em Córrego Narciso, não há conflitos de terra ou ameaças de fazendeiros no entorno da comunidade. Os mapas desenhados por moradores indicam “entradas e saídas” livres na comunidade, sem que delimitações ou extremas com o entorno tenham sido desenhadas. Lopes *et al* (2010: 2) registram que “a partir de 1930, chegaram fazendeiros na região e se apropriaram de parte das terras dos moradores,

muitas vezes de forma ilícita, principalmente, dos menos favorecidos, o que levou à redução do tamanho do território”. Moradores relatam também que entre 10 e 20 anos atrás fazendeiros cercaram terras na chapada - onde moradores *panhavam* pequi, raízes medicinais, tabatinga (terra onde se “imuniza” ou preserva feijão), folha de coqueiro para fazer vassouras e frutas como araçá - com o apoio de helicópteros da polícia.

Embora tenham se dirigido ao nordeste de Minas Gerais várias expedições em busca de riquezas minerais desde o século XVI, a ocupação definitiva do que hoje se denomina por Vale do Jequitinhonha, com a formação de povoados, vilas e cidades, teria ocorrido no século XVIII com as atividades mineradoras, atraídas pela grande quantidade de ouro, diamantes e outras pedras preciosas, e, em seguida, com as atividades agropastoris (MORAES SILVA, 1998); uma ocupação marcada tanto por lutas, conquistas e escravização de indígenas (como os Botocudos) e negros nas regiões auríferas, quanto pela formação de quilombos. O surgimento de um campesinato negro, formado pela miscigenação de indígenas, brancos e negros (quilombolas e alforriados) teria ocorrido então com a decadência da mineração, quando esses “desclassificados do ouro” (SOUZA, 1986, apud MORAES SILVA, 1998: 77) se espalharam por extensas áreas e se estabeleceram muitas vezes a partir da posse livre da terra e na condição de agregados em grandes fazendas agropecuárias recentemente formadas (MORAES SILVA, 1998; MOURA, 1988; LEITE, 2010; LEITE, 2015). As práticas costumeiras de agricultura de subsistência envolviam (podem ainda envolver) uma articulação ou simbiose entre o uso ou posse pessoal nas grotas (encostas e partes baixas), com o plantio de algodão, milho, mandioca, arroz, feijão batata e banana, e a posse comum nas chapadas (partes altas), onde se coletavam (coletam) raízes, plantas medicinais e frutos como o pequi, se praticava caça e se criava gado à solta.



DESENHO 1, de Roxa (Maria das Dores).

Roxa, 47 anos, inicia a descrição de seu desenho (**DESENHO 1**) com as serras e o lago onde o Córrego Narciso começa e com os pés de pequi e outras plantas e o mato

presentes na chapada. A nascente do córrego parece se confundir, em seu relato, com o seu tempo de criança, quando, acompanhando sua mãe em idas à chapada, tinha que subir em um pé de árvore como o pequi, “um pezão rodado” - desenhado talvez da forma vista por uma criança, em tamanho grande e colorido -, onde se deixava água e farofa, e dar gritos regulares marcando o ponto de referência para os adultos não se perderem no mato *panhando* (coletando) pequi. Nenga, irmã de Roxa, recorda-se: “Era só muié. Mãe deixava a gente encima dum pé de pau”. A partir de então, há mudanças e continuidades. Já há alguns anos não realizam as idas frequentes à chapada buscar pequi, desenhado em quantidade em uma árvore. A casa de pau-a-pique (de vara ou madeira) hoje é de adrobo (adobe), desenhadas do mesmo tamanho, no mesmo nível no córrego e demarcando os traços contínuos das varas dos traços descontínuos dos adobes, mas feitas do mesmo barro, assim como as telhas para “ribuçar” a casa (cobrir com telhado), ainda presentes em muitas casas, mas sendo aos poucos substituídas por telhas de cerâmica industrial. “O fogão de lenha toda vida tem”, desenhado em ambos os lados do córrego, preenchido com painéis - arredondadas como pequis com casca - e lenha, que parecem chamas ou fumaça, e também rabiscado de barro (com o qual se limpa diariamente a sua superfície), indicando atividade ou vida. O lampião também está aceso, embora hoje já sem muito uso, com o pavio de algodão que “a gente torce” (torce) molhado no azeite de mamona ali produzido ou em querosene comprado na cidade. Posicionados e re-presentificados ao final do percurso do córrego, o lampião e as telhas de barro podem indicar, não a sua relegação ao passado, mas um senso de autonomia frente a inovações modernas, como objetos com que a qualquer momento se pode contar.

O córrego passa no meio da comunidade, com “as casas tudo [todas] beirando o córrego”, dos dois lados, “Do jeito que o córrego lá vai, as casa[s] também”, transmitindo a um só tempo a estabilidade de um percurso que está sempre lá, mas também fluxo e progressão no tempo, que não pode parar. A atividade nas casas deve acompanhar o movimento ou giro do córrego, ainda que seco a maior parte do ano, representado por poços pontuais e descontínuos de água, ainda que em número de sete no desenho, desenhados em cor azul num percurso com linhas pretas - “sempre teve poção sarteado [salteado] no córrego... não secava”... em contraste com uma expectativa de abundância ou de uma fonte quase inesgotável de água nos traços fortes e azuis do lago onde o córrego nasce nas serras pintadas, não de verde-mato, mas também de azul. O córrego como uma extensão ao espaço das atividades da casa simboliza-se no uso

desses poços que se formam na beira do rio para lavar roupas e vasilhas, tomar banho e pegar peixes que no tempo das águas sobem do Rio Calhauzinho, como lambaris e traíras. Traíras eram pegas antigamente até com facão enquanto dormiam na superfície da água, facheadas (iluminadas) com um facão enquanto dormiam na superfície da água, facheadas (iluminadas) com um facão de jurema. A semelhança entre a árvore desenhada no percurso do córrego e aquelas posicionadas próximo à nascente sugere um senso de continuidade entre os dois espaços, uma complementaridade entre as terras de uso comum na chapada e as de uso pessoal nas grotas.

A árvore desenhada na beira do rio é o pé de Minjolo de Sinhá e Carlota. Em uma permanente atribuição e atualização de sentidos e nomes aos objetos e lugares, árvores antigas como essa marcam trechos da estrada de terra que atravessa a comunidade e desencadeiam lembranças, recentes ou antigas, de uma sociabilidade nelas referenciada, de como moradores paravam o seu percurso para conversar à sua sombra...: “Vou no pé de manga de Luzia” (e não “vou na casa de Luzia), “Tenho medo de passar no pé de Angico de Neca”, o “pé de Aroeira de Tia Jova”, o “pé de Gonçalves de Zé de Salvino”, o “pé de pau de Pituca”, “lá onde tem um pé de Tambori[l]”...

O desenho de Roxa se mostra muito rico também como ilustração de como dimensões ou temas a uma primeira vista distantes podem se comunicar em íntima imbricação. A fartura de água representada nas serras e no lago azuis na parte superior do desenho conotam a água como dádiva da natureza e, na medida em que a serra e o lago podem ser vistos como metaforizando o céu ou nuvens próximas ao céu, a chapada como lugar sagrado e a água como dádiva divina, mas cujo recebimento não ocorre sem sacrifício ou imolação oferecida a Deus em troca. O buraco de água ou tanque com a observação “furado a mão” na metade inferior esquerda da folha de desenho simboliza esse sacrifício. Roxa também me desestimula, devido à longa distância e à inclinação íngreme da estrada, a subir a chapada a pé, da forma como faziam há algum tempo: “Eu não te dou consei [conselho] pro cê ir lá de pé, não”. A imbricação entre as dimensões trabalho (ou saber-fazer), troca, família, sociabilidade, alimento, água, terra, sacrifício, ritual, simbólico-religiosa, moral, econômico-material pode ser resumida nos relatos de João Mendes de que era costume ir uma “Procissão de gente pra chapada pegar pequi: Cona, Lurdes, Marta, Maria [de Lurdes], Mário, Das Dores...” e de Deda de que “Tudo que é sofrido Deus abençoa”, enquanto fazia farinha torrando massa de mandioca no tacho quente com sua esposa, Su... ou, ainda, de Dino, morador de Ribeirão de Areia, comunidade rural no município de Jenipapo de Minas, que criou os filhos, junto a sua

esposa, Preta, apenas com a roça, de que “Uma medida que nós colhe vale três comprado. É mais abençoado”.

Consustancial a essas dimensões, na ilustração de Roxa se insere não tão discretamente o elemento gênero, associado à técnico-estética. Os traços reforçados em cor de rosa circunscrevendo o buraco de água ou tanque em azul sugerem dedicação e cuidado ou zelo em sua feitura pelas mulheres. Com “buraco de água”, Roxa se refere a cisternas cavadas próximo ao leito do córrego, com uma profundidade de sete metros, de onde se pode bombear água para abastecer uma casa. Podendo ser necessária a utilização de explosivo dinamite para quebrar o lajedo, o maior esforço exigido consiste, no entanto, em ir cavando a terra ou areia e, enquanto uma pessoa enche baldes com terra cavada no interior do buraco, outra pessoa no exterior os puxa e despeja os rejeitos, além da construção de uma parede de tijolos em toda a superfície interior do buraco. Nenga, que cavou uma cisterna junto com seu marido, Arlinho, “Eu mais Arlim e Deus, sozinho!”, diz que “Tem que ter coragem pra furar uma cisterna”, que “É serviço de homem”. Das Dores e João Mendes também cavaram manualmente uma cisterna há dez anos. Já o “tanque furado a mão” (ou “abrido na mão”) desenhado por Roxa, bastante comum em Córrego Narciso, consiste em pequenos a médios barramentos de água em grotas, armazenando água utilizada para animais, banho e lavar roupas e vasilhas. O tanque de Nair e Dida, por exemplo, foi cavado inicialmente à mão, contando posteriormente com algumas horas de trabalho de uma máquina-trator.

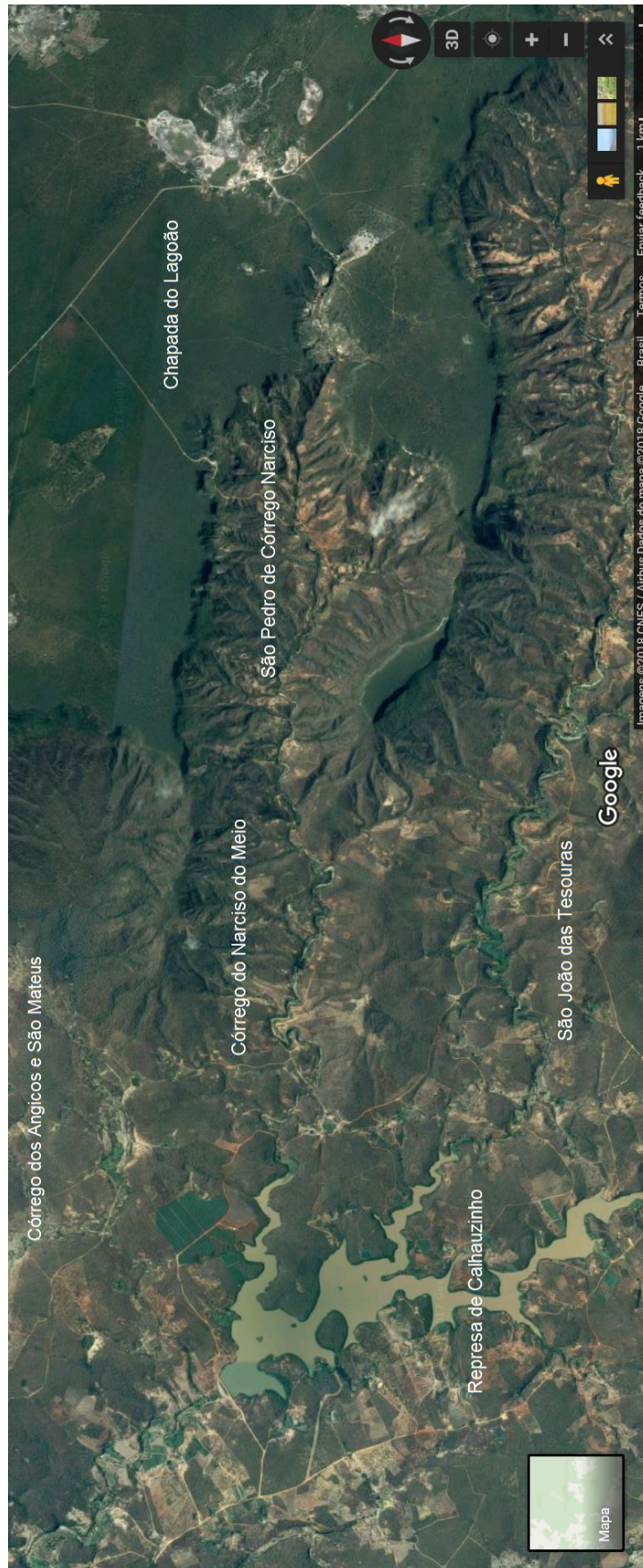
Córrego Narciso está a uma distância de aproximadamente 13 quilômetros em linha reta e 20 quilômetros por estrada de terra a sudeste da cidade sede do município de Araçuaí, no Médio Vale do Rio Jequitinhonha, região semiárida no nordeste de Minas Gerais. À noite se enxerga o clarão da cidade refletido nas nuvens. O córrego, seco na maior parte do ano, desce a encosta oeste da Chapada do Lagoão, percorrendo grande parte da comunidade desde sua parte alta até desaguar na parte baixa da comunidade, onde o Rio Calhauzinho foi represado por uma barragem da Companhia Energética de Minas Gerais (CEMIG) no início da década de 1990 com a justificativa de perenizá-lo e controlar as cheias no Rio Araçuaí, onde o Rio Calhauzinho desemboca, já próximo à cidade. Ambos os rios são uma referência para moradores. Moradores costumavam ir frequentemente ao Rio Calhauzinho lavar roupas e buscar água de beber em cacimbas (buracos cavados com as mãos na areia do leito do rio, onde a água brotava) e, atualmente, ainda utilizam a barragem para pescar e lavar roupa. No Rio Araçuaí, chamado por uma moradora como o Rio Grande, também se lavavam roupas e se

levavam animais de carga (cavalos, éguas, burros e jumentos) para beber água nas idas frequentes a pé de moradores/as à cidade para vender e comprar mercadorias, principalmente às quartas e sextas-feiras, dias de feira no mercado; vender, por exemplo, pequi, jaca, raízes e bassouras de coquinho pegas na Chapada do Lagoão, esteiras feitas de nabo de bananeira, farinha de mandioca e fumo produzidos na comunidade, e comprar café, açúcar, sal, querosene. O Rio Jequitinhonha, onde o Rio Araçuaí deságua a aproximadamente 10 quilômetros ao nordeste da cidade e a 20 quilômetros ao norte de Córrego Narciso, não aparece como uma referência para moradores/as de Córrego Narciso: “Rio Jequitinhonha que eu sei é em Itaobim”, cidade localizada 75 quilômetros ao leste de Araçuaí. É significativo que não apenas o Rio como a própria palavra Jequitinhonha não apareça espontaneamente no discurso de moradores/as, indicando a sua conotação enquanto uma categoria de pertencimento estrutural-regional e uma certa imediatez da experiência vivida de moradores, em que a palavra *jequi* (da qual deriva *Jequitinhonha*²⁰), por outro lado, aparece com frequência.

Se pergunto a moradores/as quantos quilômetros são caminhando até Araçuaí, muitos não saberiam me responder com um número. Duca se recorda de seu pai, Custódio, quando voltava caminhando de Araçuaí: “Pai dizia ‘Já andei 3 léguas²¹ hoje’”. Apresentam, por outro lado, um senso de orientação acurado, com relação tanto ao interior da comunidade, quanto, por exemplo, à localização de outras comunidades e à “Mata”, “pro lado de Carai”, no extremo sul da Chapada do Lagoão, para onde moradores iam a cavalo comprar mercadorias no mercado, correspondente à transição entre o Vale do Jequitinhonha e o Vale do Mucuri, localizado mais ao sul e com um clima mais úmido e frio e vegetação de mata atlântica.

²⁰ - *Jequi* (saco) + *onha* (peixe). O termo mais próximo que encontrei de *onha* corresponde a *ongombe da vava* (peixe), do umbundo *ongombe* (boi, animal qualquer) + *vava* = “animal da água” (LOPES, 2012: 192).

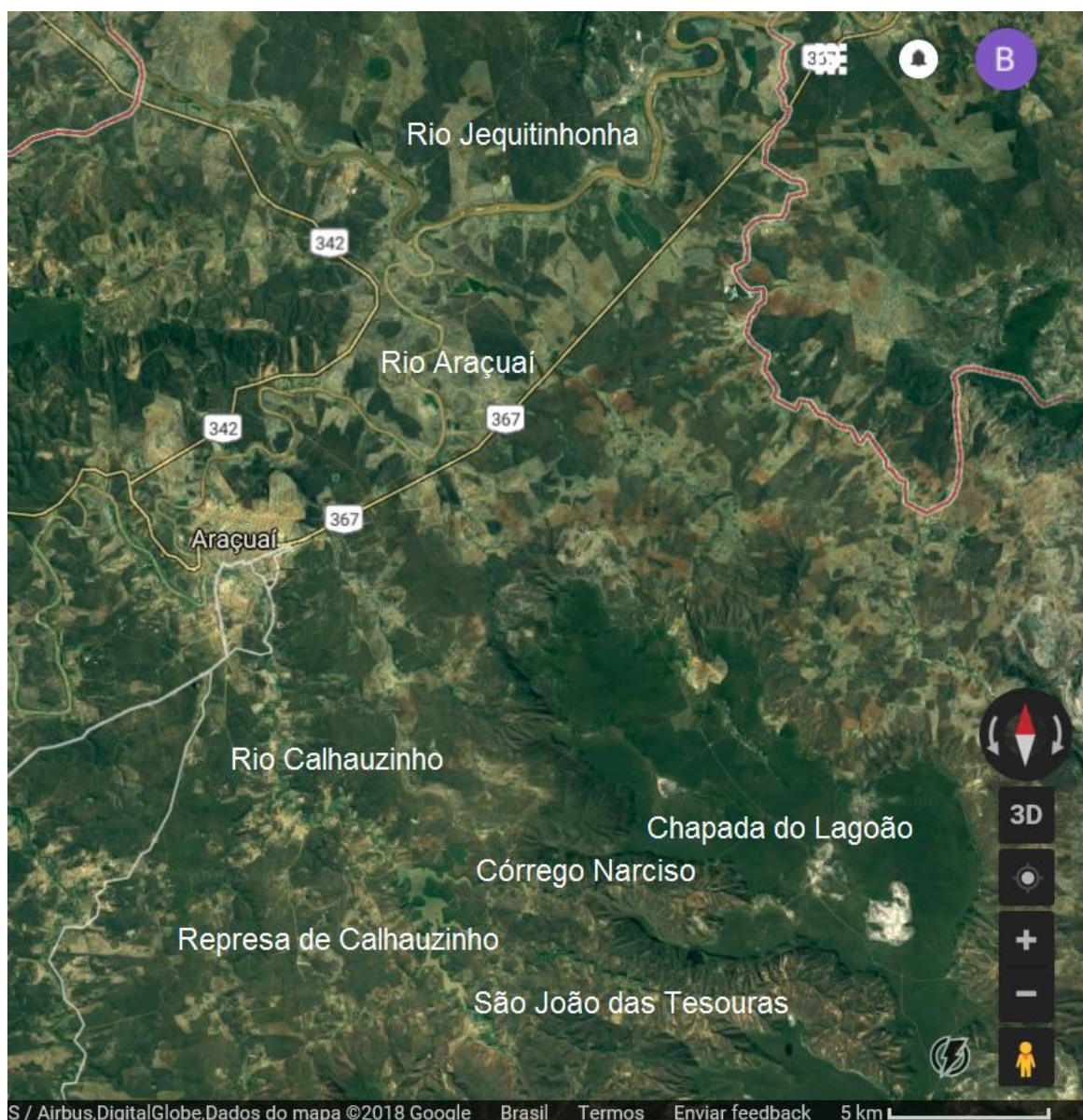
²¹ - Uma antiga medida portuguesa, ainda “muito usada no interior do Brasil, especialmente no Nordeste” (MOURA, 1993: 43), correspondente a aproximadamente 6,6 quilômetros (ANTUNES, 2013: 154).



MAPA 1: Mapa aéreo em relevo da bacia do Córrego do Narciso, estendendo-se da direita à esquerda na parte central da imagem. Acesso ao Google Maps em 16/1/2018.

Assim, nesses termos, embora ciente dos limites de uma representação aérea de Córrego Narciso e seu entorno, apresento uma imagem (**MAPA 1**) em relevo destacando a bacia do Córrego Narciso, desde suas nascentes na Chapada do Lagoão, em verde escuro à direita - o lago desenhado por Roxa, hoje quase seco, representado em manchas de areia branca -, até desaguar em um dos braços da represa de Calhauzinho, na Barra de Córrego Narciso, à esquerda. Córrego Narciso do Meio está representada acompanhando o percurso do córrego desse braço da represa até o meio da imagem. É possível observar algumas roças ou mangas (pasto para gado) demarcadas em forma retangular da vegetação nas encostas e as serras que dividem a bacia de Córrego Narciso da bacia do Córrego Tesouras, na parte inferior da imagem, e da bacia do Córrego dos Angicos e São Mateus, na parte superior. Entre Córrego Narciso do Meio e o topo da chapada, em suas porções mais íngremes, o córrego Narciso atravessa também a comunidade São Pedro de Córrego Narciso ou Córrego Narciso de Cima. Em outra imagem (**MAPA 2**), representa-se a localização de Córrego Narciso, da represa de Calhauzinho e da Chapada do Lagoão, na parte inferior central e à direita, com relação à cidade de Araçuaí, no centro à esquerda, e a uma porção do Rio Jequitinhonha onde o Rio Araçuaí deságua, na parte central superior da imagem.

A bacia do córrego Narciso desce a Chapada do Lagoão como que encaixada entre a Serra do Canast[ro] (margem esquerda) e a Serra Pastim ou Brejão (margem direita) na parte alta e, na parte baixa, entre a serra de extrema com a bacia do Córrego das Tesouras (margem esquerda) e a Serra dos Angicos ou Boqueirão (“topo de mata”) (margem direita). Moradores/as chamam essa formação de serras e bacias como “água vertent[e]”, dividindo as bacias do Córrego Narciso, Córrego Tesouras e Córrego dos Angicos e São Mateus, as duas primeiras desaguardo no Rio Calhauzinho e a terceira diretamente no Rio Araçuaí. As propriedades de cada morador/a se estendem do leito do Córrego Narciso aos topos dos referidos morros ou serras, as encostas sendo compostas de roças de mandioca, fumo e feijão andu e de mangas (pasto).



MAPA 2: Mapa aéreo em relevo representando a localização de Córrego Narciso, da represa de Calhauzinho e da Chapada do Lagoão com relação à cidade de Araçuaí e a uma porção do Rio Jequitinhonha. Acesso ao Google Maps em 16/1/2018.

A maior parte das casas em Córrego Narciso são dispostas acompanhando “o giro do córrego”, em suas margens, em encostas e topos de morros, a uma distância média de 50 a 100 metros de seu leito e de 30 até centenas de metros umas em relação às outras. O córrego não passa pelo Coador, “bairro” da comunidade sem saída por estrada (daí seu nome) que se estende perpendicularmente com relação ao curso do córrego e onde não há cursos d’água. O Coador é também onde hoje se produz mais farinha de mandioca na comunidade, e é lembrado por um morador de outro “bairro” como “Coador era rei do andu e [feijão] catador.... É mais sofrido. Coador não tem liberdade com córrego; não tem terreno com córrego [não havendo como fazer “cisterna

de buraco”]. [...] Não morria porque... bebia água de tanque”. O córrego, no entanto, é uma referência importante para moradores/as do Coador, como na coleta de água em cacimbas cavadas em seu leito até há alguns anos e na expressão “[A moto passou pro lado] Do córrego”.

No Coador e partes mais baixas da comunidade, a terra é vermelho-amarelada e “muciça” (maciça) (sem muita pedra, lapa ou raiz), melhor para o plantio de mandioca, pois propicia a entrada das raízes na terra. Além disso, terra roçada de Jurema e Malícia (na qual esta vegetação tenha sido roçada), por suas raízes e tocos superficiais morrerem logo, adubando e afofando a terra, facilita que as raízes da mandioca engrossem; enquanto terra roçada de Aroeira, Angico e Canelão, cujas raízes abundantes e profundas não morrem rapidamente, impede o crescimento da mandioca.

Já a terra das partes subindo a Chapada é “cabocada” (mais clara, nem branca, nem escura, mas não avermelhada), “morrada”, “de virada” (de grotas), com muita lapa e pedra, com sombra e mais fresca, terra de Angico e Jurema, melhor para o plantio de fumo e de feijão da ranca. Em viradas de grotas, onde bate sol de manhã e sombra à tarde, também se plantava arroz.

Além do uso comum de terras na chapada, na parte baixa da comunidade, onde hoje está a escola, localiza-se a Lagoa do Boi Morto, local utilizado, também coletivamente, há alguns anos para o plantio de arroz e produção de telhas de barro retirado da lagoa. O nome se deve a que há muito tempo um boi teria atolado e morrido na lagoa.

Atualmente moram em Córrego Narciso cerca de 60 famílias, compreendendo por volta de 150 pessoas, havendo várias casas vazias, principalmente na parta alta da comunidade, de pessoas que ou migraram de forma permanente ou hoje moram em Araçuaí. Apresento abaixo um quadro (**QUADRO 1**) com os nomes e idade exata ou aproximada de moradores/as com os quais pude conviver e interagir mais diretamente, conversar, entrevistar, acompanhar suas atividades; alguns de forma mais aprofundada e com mais tempo do que com outros. Os nomes são apresentados em família, iniciando pela parte mais alta da comunidade, passando pelas partes mais baixas e ao final com moradores/as que hoje moram em Araçuaí.

Como se verá, são múltiplas as atividades praticadas por moradores/as de Córrego Narciso, envolvendo principalmente o cultivo de roças de mandioca, feijão catador, andu (guandu), milho, abóbora, melancia e fumo, de quintais ou hortas, a criação de bovinos e suínos para abate local e feitura de queijos e requeijão, de galinhas,

além de trabalhos por um salário na produção de cachaça na comunidade São João das Tesouras e de banana para exportação na propriedade de uma família em Córrego Narciso que sempre teve “mais poder”.

QUADRO 1: Nome e idade de moradores/as de Córrego Narciso com quem convivi ou interagi mais diretamente.

NOME	IDADE
Alcidino	setenta e poucos
Chico	sessenta e poucos
Maria José (Neném)	63
Nei (Adnei)	quarenta e poucos
Ana (Gilmara)	39
Flaurita	84
Pedro	58
Sandra	40 e poucos
João de Zé Maria	47
Preto (Milton)	cinquenta e poucos
Juarez	60
Té	cinquenta e poucos
Batista	cinquenta e poucos
Maria das Dores	cinquenta e poucos
Lurdes	81
Lucas	vinte e poucos
Nenga (Maria Aparecida)	44
Arlinho (Árlem)	38
Das Dores	cinquenta e poucos
João Mendes	59
Roxa (Maria das Dores)	47
Zé Grilo (Aécio)	cinquenta e poucos
Preto (David Luís)	8
Laércio	cinquenta e poucos
Cona (Vanilda)	64
Mário	73
Vilmar	52
Fia (Elisângela)	quarenta e poucos
Alvina	13
Nino	trinta e poucos
Ninha	vinte e tantos
Lúcia	57
Tula (Antonio)	67
Taina (Maristane)	23
Ninha (Maria Antonieta)	30
Maria	28
Nandim (Ernando)	23
Fernanda	19
Zuca	13
Jânio	30

NOME	IDADE
Dida (Djalma)	50
Nair (Ruça)	43
Raquel	18
Dilino (Emerson)	9
Anderson	26
Rita (Fiota)	75 (1942)
Antônio Bastião	86
Gugu	23
Pretinha (Mônica)	Trinta e poucos
Izaque	Trinta e poucos
Islaine	8
Rosilene	Trinta e tantos
Griga	Trinta e tantos
Ari	77
Santa	setenta e poucos
Diná	40
Braga	quarenta e poucos
Guinha (Fagner)	11 (2006)
Lila	16
Anita	75 (1942)
Nena	quarenta e tantos
Fernanda	39
Duca	54
Diomar	sessenta e poucos
Sebastiana	24
Nina	20
Marisa	14
Leta	cinquenta e tantos
Su	quarenta e poucos
Deda	45
Li	vinte e poucos
Zé Amaral	sessenta e poucos
Lia (Ana Maria)	59
Catilene	quarenta e poucos
Márcio	39
Terezinha	cinquenta e tantos
Véia (Mônica)	29
Catô (Rafael)	37
Rafaela	11
Tonega (Carlos Henrique)	10
Kika (Flávia)	7
Elza	51
Zé Tutano (José Nilton)	70
Mariete	44
Marcelo	quarenta e tantos
Meira	39
Gi (Givânia)	45
Cândido	quarenta e tantos

NOME	IDADE
Zezé de Duca	77
Zé de Salvino	99
Joaquim	sessenta e poucos
Jovelina	105
Camilo de Salvino	91

1.5) Uma objetivação dos sujeitos?

Bendito, Louvado seja
O Rosário de Maria
Se ela não viesse ao mundo
Ai de nós, o que seria?

Água do mar é sagrada
Água de muita valia
Quero morrer afogado
No Rosário de Maria
(Bendito do Rosário de Maria, domínio popular)

Esse moço de fora, que quer comigo?

Companheiro de fama que veio pra brincar
Senhora do Rosário mandou te chamar

Companheiro que veio de longe, quero ver sua fama no jongo [roda]
(Versos enunciados em rodas do Tambor do Rosário de Araçuaí)

Em visitas a moradores/as de uma comunidade rural em Jenipapo de Minas em 2014, no âmbito de atividades com a Pastoral do Migrante, em uma das casas quem nos recebeu e conversou com a gente foi a mãe da família. Um de seus filhos parecia acanhado com a nossa presença, aparecendo rapidamente e de maneira fugidia olhando a partir do exterior da casa pela quina de uma porta. Em troca de uma simples visita, a mãe nos concedeu uma rica conversa e, na hora de seguirmos nosso percurso, um saco com uma dúzia de ovos *panhados* em seu terreiro.

Em Córrego Narciso, Nenga, hoje presidente da Associação da comunidade, me conta que, há algum tempo, quando “Chegava gente que a gente não conhecia chamando no terreiro, a gente não atendia, não. Fechava as janelas e entrava pra dentro de casa. A gente tinha medo”. Alguns jovens da comunidade são hoje descritos por um morador como “Não fica perto de gente, não... Eles corre[m] de gente”. Mariete, morando hoje em Córrego Narciso, mas nascida nas Neves, comunidade a 40 quilômetros de Araçuaí, hoje acha graça de como “Antigament[e] a gent[e] era igual bicho... no mato. Até a gente mesmo, chegava uma pessoa, ô, dó! Enquanto a pessoa

tivesse dent[ro] de casa, num saía do quarto, não. Com medo da pessoa entrar dentro de casa, a gente fundava debaixo da cama. Uhm, uhm...”.

Um misto de acanhamento e abertura foi acompanhando a minha interação com moradores/as em Córrego Narciso. Ciente de que eu estava adentrando um espaço de intimidade, com moradores/as às vezes fazendo questão de que eu dormisse uma noite em sua casa, a metodologia que foi sendo seguida ao longo das atividades, enfatizando uma apreensão até certo ponto passiva minha dos processos de significação imanentes, propiciou uma cautela em minha interação com moradores/as, desbastando um excesso de significação ou objetivação transcendente (“de fora para dentro”) denunciado, por exemplo, pelo objeto do Decreto 4.887 de 2003, que regulamenta a institucionalização de terras quilombolas, em que essas comunidades seriam “identificadas, reconhecidas, delimitadas, demarcadas e tituladas”.

Cona, por exemplo, com quem fui conversar mais detidamente apenas em março de 2017, nas semanas anteriores a março, como que em uma repreensão-convite, me interpelou com um “[Vo]Cê não foi com a minha cara...”, por eu dedicar meu tempo a outras casas e não passar pela dela. Além dos muitos momentos de acompanhar suas atividades cotidianas, há mais de 22 horas de áudio (ou “palestras”, nas palavras de Cona) gravados com Cona e Mário, entremeadas com grande frequência por interpelações como “Põe sentido” (Presta atenção)²², “[Vo]Cê tá pondo sentido?”, frases que concluem uma história marcante, como “Eu já vi coisa...”, “Eu já sofri”, e cobranças para que eu registrasse o que ela estava falando: “[Vo]Cê não vai escrever, não?”. O convite de Lia, irmã de Cona, em março de 2017, para que eu fosse em sua casa foi nos seguintes termos: “Virou café. Só fica pros lado[s] do Coador e não vem aqui”.

Com Nenga, que tem a palavra afiada, é muito viva e ativa e “é sabida”, conforme a descreve um morador, chego a me sentir um pouco intimidado com sua presença forte, tendo que escolher com cuidado os momentos para lhe fazer perguntas, deixando um pouco de lado questões sobre a Associação quando não aparecem espontaneamente. É muito concentrada nas tarefas diárias, “Tem dia que eu tô igual avião”, fazendo as unhas, biscoito, almoço, lavando roupas, arrumando a filha para a escola, cuidando de sua mãe, pintando a casa, além de trabalhar um período do dia como cantineira na escola da comunidade e estar sempre indo a Araçuaí.

²² - Antunes (2013: 41) refere-se a “botá sentido”, “colocá sentido”, “pô sentido”, indicando “Prestar atenção [...] atentar”.

Tendo estado há algumas semanas sem passar por sua casa, uma oportunidade de “quebrar o gelo” e a minha cautela com Nenga foi a brincadeira do *Felipe*, simbolizando também como uma troca a minha interação com ela. *Felipe* é toda fruta ou semente gêmeas, com mais de uma grudada uma na outra, como ocorre com bananas, pequis, feijões, laranjas e mamões. A brincadeira, que deve ser feita entre um homem e uma mulher ou vice-versa, consiste em embrulhar o felipe e, sem que a pessoa recebedora perceba, estendê-lo para que esta o pegue, caso em que o dador diz “Paga o meu felipe”, devendo o recebedor pagar com um presente, como uma galinha. Se o recebedor não pagar, significa que terá filhos gêmeos. Se o recebedor perceber que há um felipe no embrulho, pode dizer “Fora do felipe”, eximindo-se da obrigação. Tendo Nenga caído na brincadeira e outra moradora lhe perguntado se ela não iria me pagar o felipe, Nenga respondeu: “Lá em casa eu pago”. O felipe me foi pago, desproporcionalmente, por Nenga com galinhas, biscoito, bolos, música, tambor, folhas, batuques, histórias, astúcias e “estúcias”, espirtualidade, rezas, vitalidade, com a riqueza de suas experiências que pude acompanhar, entre as quais a apresentada nos primeiros parágrafos deste texto.

Aproximações e “apreensões passivas” como essas - mas me atendo firme e ativamente aos caminhos que se iam apresentando - se distanciam, portanto, de uma pretensão de representação ou aproximação heurística a um real objetivo e dado, de uma busca por uma reconstituição fidedigna de fatos e eventos, uma “história real”, que tenham se passado, que me caberia “resgatar” e sobre os quais lançar luz diretamente. Condizente com uma atmosfera de encantamento, superstições e crenças sobrenaturais, com uma infinidade de modos de combinação de elementos e códigos culturais e com a engenhosidade, inventividade e habilidade de moradores/as de Córrego Narciso na produção material e simbólica da vida, foram-me apresentados elementos que me permitiram apreender Córrego Narciso como um espaço de liberdade permissivo à recriação das formas de identificação (HALL, 1996) e a modificações e distorções criativas do real, como linhas de fuga ou um escape a normatizações e racionalizações... Dimensões simbólicas e deslizamentos de sentido que também permitem à memória e à narrativa desprender-se dos eventos e “descolar-se do concreto, para alçar voos próprios” e “libertar-se das amarras do real para aventurar-se, em liberdade, pelos caminhos do imaginário” (AMADO, 1995: 134). Um espaço de liberdade enquanto “maneiras de fazer” e de habitar que criam “para si um espaço de jogo para *maneiras de utilizar* a ordem imposta do lugar ou da língua. Sem sair do lugar onde tem que viver e

que lhe impõe uma lei, ele aí instaura *pluralidade* e criatividade” (CERTEAU, 1998: 92-93).

Um espaço considerável, portanto, é deixado às dimensões inventadas ou imaginadas - mas não por isso artificiais e sem eficácia prático-material - da vida social do lugar, ao humor, à paródia, ao livre estuciar e experimentar, à ficção, fabulações, à mentira, ao “jogar versos” e poesia, à memória enquanto versões parciais e reelaboração ou ressignificação de componentes de uma experiência passada a partir de elementos de um presente, à desorganização e embaralhamento de uma memória oficial, ao imaginário, às desrealizações, à desintegração de “desejos centrífugos”.

Em um primeiro momento, tendo em mente que momentos de ruptura e de subjetivação ou desintegração podem apresentar um forte componente solitário, como um momento poético ou de encantamento individual - como no caso do pacto com o Diabo estudado por Taussig (1983, apud WOORTMANN, 1990: 14), como representando uma ruptura com as relações de produção da *plantation*, “um contrato anti-social, uma troca que termina todas as trocas, através do qual se simbolizam os valores de uma ética camponesa” -, o meu foco estava voltado para uma compreensão de identidade a partir de um sujeito individualizado, em si mesmo. Com o andamento, porém, de minha inserção na vida da comunidade, e a partir de leituras como Halbwachs (2003), pude buscar situar os sujeitos como objetivados nas relações, no caso de Córrego Narciso principalmente com outros moradores, e no espaço ou território e seus objetos e lugares, incitando até uma abertura (ou objetivação) pessoal maior minha para as relações com moradores/as.

Nesses termos, embora sem me deixar levar por um sociocentrismo indiferente às individualidades do sujeito, e uma vez desapegado da exigência de um compromisso rígido e fiel ao real, percebendo este mais como uma “objetividade relativa, [...] sempre interpretativa” e parcial (VELHO, 2004: 129), pude tirar um certo peso na consciência em ver este texto como representando uma objetivação e exposição de uma vida social íntima de Córrego Narciso e, assim, me conceder uma certa liberdade em significar e “pôr sentido” naquilo que se apresentava para mim.

Nessa busca ao mesmo tempo de apreensão e de atribuição de um certo sentido inteligível a uma experiência *diferente* e socialmente distante, relativamente, da minha, busca por uma certa exteriorização do que se apresentava para mim como silêncio, mantive em mente as observações de Queiroz (1988: 3) de como a narrativa

encerra uma primeira transposição: a da experiência indizível que se procura traduzir em vocábulos. Um primeiro enfraquecimento ou uma primeira mutilação ocorre então, com a passagem daquilo que está obscuro para uma primeira nitidez - a nitidez da palavra -, rótulo classificatório colocado sobre uma ação ou emoção;

e de Foucault (1996) do modo como o discurso constituiria “uma violência que fazemos às coisas, como uma prática que lhes impomos”, prática por meio da qual “os acontecimentos do discurso encontram o princípio da sua regularidade” (p53), e de sua compreensão do “autor” como “princípio de agrupamento do discurso, como unidade e origem de suas significações, como foco de sua coerência” (p26), constituindo um princípio que limita o acaso do discurso “pelo jogo de uma *identidade* que tem a forma da *individualidade* e do *eu*” (p29), como que imprimindo uma violência ou uma definição a esse acaso ou aleatoriedade.

Talvez com um sentido de amenizar o risco de a tradução ou estabelecimento de “uma ponte entre dois universos (ou subuniversos) de significação” (DA MATTA, 1974: 3) se constituir em traição, algumas observações e relatos são apresentados neste texto de um modo seco e imediato, sem uma carga densa de significações e explicações de minha parte, que necessariamente devesse ser “imposta ao leitor” (BENJAMIN, 1987a: 203) e, mais importante, aos sentidos conferidos pelo/as próprios/as moradores/as de Córrego Narciso em suas práticas, crenças, superstições e costumes, não necessariamente metaforizáveis em “como se...”. É no relato seco que evita explicações e deixa o leitor “livre para interpretar a história como quiser” que Benjamin (1987a: 202-204) situa a riqueza e amplitude da arte da narrativa, conservando “suas forças germinativas durante milênios”, em contraposição à pobreza da comunicação em forma de informação, sempre acompanhada de e fechada precocemente por explicações.

Muito mais do que “pontos de contato e de aproximação” (VELHO, 2004: 124) entre um pesquisador e um nativo ou do que transformações de um exótico em familiar (DA MATTA, 1974: 4), a expectativa que fui cultivando desde muito antes da gestação deste projeto é a que pode ser simbolizada como um (re)encontro com um *mesmo*, também relativamente. Considerando a experiência marcante, e até hoje um tema tabu, de eu ter vivido por quatro anos, dos seis aos dez anos, em uma cidade de trinta mil habitantes na Inglaterra, durante período de estudos de minha mãe e meu pai, e o choque de ser reintegrado em 1990 em uma família de classe média na cidade grande, Belo Horizonte, fortemente estruturada pela segregação social, onde morei até 2006, o meu retorno a Belo Horizonte no final de 2007 após um período de um ano cursando

um mestrado em política ambiental e desenvolvimento na Universidade de Sussex, no sul da Inglaterra, vejo-o (esse retorno), retrospectivamente, como representando mais uma ruptura ou desidentificação progressiva do que uma reafirmação da minha relação com ou referenciamento em um centro do capitalismo mundial. Se meu interesse, enquanto memória oficial anacrônica e etnocêntrica, em Darwin ainda me levou em 2013, no que constituiria uma múltipla tradução / traição, a propor um projeto de doutorado a outra universidade também na Inglaterra, projeto então recusado, a minha imersão (ou entrega) à expectativa daquele reencontro se deu a partir de então sem amarras, procedendo “um pouco como o mergulhador que se joga no mar para conhecer, ao menos aproximadamente, a riqueza líquida [...] A poesia é esse mergulho” (BASTIDE, 1983: 83). Foi Dida, 49 anos, que se aproximou de mim, num dia em que eu não me sentia muito bem: “Nós é amigo até dent[ro] d’água”.

Nesta medida, se nesse encontro com um *outro*, que é relativamente *diferente*, parece predominar uma identificação ou um senso de que é também um *mesmo*, as relações pessoais e de confiança, e não apenas de pesquisa, que foram se construindo entre mim e moradores/as de Córrego Narciso me levaram a não seguir de forma estrita a prescrição de Bourdieu (1998) de reconhecer e controlar distorções de todo tipo - a maneira de apresentar a pesquisa, os estímulos dados ou recusados e a dissimetria social e cultural - inscritas na estrutura da relação de pesquisa, enquanto uma relação social que ocorre sob a pressão de estruturas sociais objetivas, que exercem efeitos sobre os resultados obtidos.

Meu corpo de aparência branca e masculina, enquanto narrativa e representação, não parecia encontrar a mesma resistência daquela proporcionada, por exemplo, em alguns espaços mais circunscritos e politizados por negros, feministas ou transexuais na universidade, onde, em uma ocasião, me viram a uma primeira vista, pela minha “simples” presença, como “Homem, branco, hétero, dominador”.

Embora consciente de meu corpo como uma condição objetiva que influencia, por exemplo, a seleção de elementos que me são apresentados, a minha interação com mulheres em Córrego Narciso compreendeu momentos muito ricos e interessantes.

Locomovendo-me em um carro de marca Gol e de cor preta, no início um morador ou outro me questionou se eu era policial, detetive ou médico (“[Es]Tá mais pra detetive do que pra advogado”), talvez também em função de minhas atividades com um tom um pouco investigativo e questionador.

Por fim, quando abordo minha posição em Córrego Narciso como uma de apreensão passiva, mais de uma absorção e imersão em que se deixa ser interpelado do que de atribuição objetivante ou perseguição ativa de um objetivo, não pretendo eximir-me da responsabilidade pelo empreendimento que este texto representa e de uma bagagem *significativa* que posso aportar *sobre* o que se me apresenta. Afinal, são mais de trezentas páginas escritas *com* moradores/as de Córrego Narciso e mais de quatro anos de dedicação ao projeto desde sua gestação. Spivak (2010: 45) faz referência a um “sujeito clandestino” ou “oculto” em Foucault, no âmbito de uma discussão sobre esforços ocidentais de manutenção de um sujeito do Ocidente ou do “Ocidente como Sujeito”. Spivak argumenta que a crítica ao sujeito soberano, ou a sua usurpação, empreendida, por exemplo, pela teoria dos “sujeitos-efeitos” pluralizados, na verdade inaugura um Sujeito, produzindo uma “ilusão de abalo na soberania subjetiva” e proporcionando “apenas uma camuflagem para esse sujeito do conhecimento” (p21).

Se não sinto vontade, e não faria sentido para mim, de pedir licença aos meus ancestrais, peço licença aos moradores e moradoras de Córrego Narciso: “Se Deus e Nossa Senhora querer... Com Deus na frente... Se Deus dá licença...”.

Quando eu chego no pé de ‘ngoma [mandioca], primeiro eu peço licença. Licença de Senhor Rei, licença de Senhora Rainha, licença de Senhor Mordomo, licença de capitão, licença de tamborzeiro, licença de povo todo...

Licença que nunca chega, vou farongar²³ [dançar] pouco a pouco no jongo.

Vamo farongar!

(Versos enunciados em rodas do Tambor do Rosário de Araçuaí)

²³ - Provavelmente uma variação de *fandangar*: “Dançar o fandango”, como “Designação genérica de antigos bailes campestres...”, com possível étimo remoto no banto quimbundo *fundanga*: pólvora (“possível alusão ao “fogo”, à explosão de alegria na festa”) (LOPES, 2012: 114).

2) Uma tensão da vida... e uma palavra sobre a morte

Eu tava na minha aldeia real
Catando pena debaixo de uns arvoredos
Veio a polícia pra levar todas aldeias
Leva a matéria, que eu não sou prisioneiro
(Aldeia Real - Domínio público, gravado pelo Coral das Lavadeiras de Almenara, no CD Devoção)

A terra, ela é sagrada. Nas mãos de quem trabalha a terra
Suor, vida, trabalho e terra. O direito a terra é de quem trabalha
Com a vida que nasce da terra, e ao pé da terra a vida voltará
(Canto da Terra Sagrada - Paulo Amorim, gravada por Rubinho do Vale)

Ei, ah, é do vapor da donde eu vim! Ê, ah, Santa Marta, minha mãe.
(Versos enunciados em rodas do Tambor do Rosário de Araçuaí)

Desculpe, Seu Doutor, mas receba os cumprimentos meus
Eu fico com a filosofia do Mestre João de Deus
(“Jequitivale”, autor: Mark Gladston ou Verono)

Em janeiro de 2014, em atividade organizada pela Pastoral do Migrante no município de Jenipapo de Minas, pudemos conhecer em uma comunidade rural um moço, com cerca de 50 anos de idade, que já fazia alguns meses estava doente e acamado com anemia. Tendo feito consultas na sede do município, a impressão que tive então era que, ao invés de interná-lo para que pudesse se recuperar, o médico o havia mandado de volta para casa, onde foi emagrecendo e enfraquecendo e veio a falecer no dia seguinte de nossa visita; uma morte morrida. Para além, no entanto, de ter referenciado então essa situação em termos de uma Biopolítica - no caso, um “deixar morrer”, pelo médico enviar o enfermo para casa -, explicação que também poderia ser mobilizada na compreensão dos dezesseis meses de greve, entre 2017 e 2018, no único hospital do município de Araçuaí, com quase cinquenta mil habitantes, pude, vivenciando a vida cotidiana em Córrego Narciso, ir me desfazendo de preconceitos forjados em uma vida na cidade grande - que me conduziriam a sobrecarregar os componentes biopolíticos na compreensão do fato acima referido - e me atentar a práticas e instâncias relativas à geração da vida e à morte, em Córrego Narciso, que não se resumem a uma falta de acesso a serviços públicos de saúde. O trabalho das parteiras tradicionais, da “amiga” (doula) durante e nos dias seguintes ao parto, a curação de umbigo, o banho de ervas e a alimentação da mãe após o parto, o resguardo, o batismo da criança, o cuidado com enfermos, as benzeções e rezas, a abertura coletiva de sepulturas, o banho em defuntos, a feitura e carregamento de caixão, os cantos

fúnebres... são práticas que, marcadas firmemente por rituais e normas e envolvidas por uma cosmologia ou simbologia de solidariedade grupal, nos permitem entrever certas dimensões de uma imbricação entre vida e morte, ou mesmo de como atitudes diante da morte podem expor certas condutas diante da vida.

Lúcia, parteira, hoje com 58 anos, esteve pela primeira vez em um hospital, contrariada, aos 44 anos, quando exigiram que, por já ter 44 anos, lá ganhasse Zuca, sua nona filha - tendo os outros oito nascido na roça. Desde então, há 14 anos, não voltou a hospital, justifica ela: “Não fui ideira [de ir] no hospital... Chá de erva cidreira é pra lá de um doutor”.

Duca, irmã de Lúcia e também parteira, ganhou no hospital só a filha mais nova, Marisa, 14 anos, “mas mesmo assim é porque foi de surpresa, que falaram que eu tava de pressão alta... que eu tinha que ficar na cidade...”. Estando no mercado na cidade e sentindo dor de parto, Duca apressou Chico - morador de Córrego Narciso que faz transporte de ônibus - e ganhou Sebastiana e Nina em casa, na roça. “Fazia simpatia... não tinha coisa de ‘Vamo ‘bora pro hospital’. Faz uma cruz na cabeça, com folha da mamona... pra dor de cabeça”.

Nenga, 45 anos, se recorda de que seu avô Zé Rodrigues, a quem chama de Papai, ficou nove anos na cama, e sua tia avó Maria Rodrigues, treze anos: “A família deles é tudo assim, morre véi, mas encima da cama”. Mãe Preta (Maria dos Anjos), avó de Nenga, “sabia o sonho de Nossa Senhora, e quem sabe o sonho de Nossa Senhora só morre dia de sábado”, diz Nenga²⁴.

Su, mãe de quatro filhas e um filho, carrega consigo na bolsa, além de um patuá vermelho - um amuleto feito em tecido que envolve uma oração escrita em uma folhinha de papel dobrada -, a oração de Nossa Senhora do Bom Parto, que escreveu em uma folha de papel, para que não se lhe esquecesse. Seguindo à oração, lê-se: “Toda mulher que trazer consigo esta oração no pescoço, rezando todos os dias sete Ave Marias e uma Salve Rainha, sete dias antes de ganhar a criança, sempre terá junto a seu leito a Virgem Santíssima do Bom Parto”.

²⁴ - Consorte (1983: 44) aborda componentes de poder envolvidos nos processos de medicalização da vida e da existência a que está submetida a sociedade. Os processos de modernização e institucionalização dos modos de morrer, relacionados às prerrogativas e responsabilidades de médicos sobre a “morte no hospital”, enquanto fenômeno técnico e de uma equipe hospitalar, “desvinculada do contexto doméstico” (fenômeno da família), implicariam uma “expropriação da morte da sua dimensão simbólica, cultural, a sua desumanização” pelo reforço de uma “concepção médica da dimensão meramente biológica do existir” (p44). Ver também, nesse sentido, Pimentel (2016).

Conversando um dia com Dida (Djalma), 49 anos, com relação ao momento em que uma pessoa idosa ou enferma está a padecer na cama, Dida encena colocando uma vela e pegando firme nas minhas mãos, pronunciando os dizeres: “Vai com Deus... Nossa Senhora te leva... Desse mundo [vo]cê tá dispensado”. As mãos do companheiro e a vela como os últimos objetos de apego material em vida, a forma firme com que Dida segurou as minhas mãos me fez sentir o que significaria uma tensão da vida, em constante luta para se manter, antes de desfalecer, antes de uma solta absoluta.

Pude presenciar há alguns meses, em Belo Horizonte, um encontro negro de contação de histórias, como celebração da tradição oral africana na diáspora e encontro ancestral. Contrário à mercantilização da prática de contação de histórias, em que há mais de 500 anos “outras bocas contavam as nossas histórias”, foi um espaço onde “pessoas brancas não poderão se criar”, não tendo eu, portanto, autorização para citar nomes ou reproduzir as histórias. Tomo a liberdade de escrever um trecho que ouvi, que dizia assim: “Histórias que os nossos ancestrais trouxeram dentro de navios negreiros. Histórias que não morreram. Os nossos ancestrais quando chegaram aqui não tiveram nada para se agarrar. Somente a palavra. E a memória. Isso é digno de celebração”.

Duca, 55 anos, me diz que quando alguém morre, “não pode ir nenhum bem material com o defunto, só o corpo e a mortalha. Tem que ir puro”. São retirados dentadura, dente de ouro, brinco, anel, esmalte de unha, batom... “o enfeite que tiver”... e o Rosário pode ser colocado na cruz, do lado de fora da sepultura. O cordão de São Francisco, que envolve o corpo, pode ser levado dentro do caixão, mas antes de se fechá-lo é desamarrado, afrouxado e deixado solto.

Quando da morte de alguém, a feitura coletiva do cordão de São Francisco, fiando linhas de algodão em círculo, parece conferir uma materialidade aos entes vivos postos em relação - uma relação quase física -; o que, na filosofia bantu, corresponderia ao “conjunto de forças hierarquizadas por uma relação de energia ou força vital” que compõem o mundo, mantido “como uma teia de aranha, da qual não se pode fazer vibrar um único fio sem sacudir todas as malhas” (MUNANGA, 95/96: 62, 63). Essa energia ou força vital, prossegue Munanga,

é distribuída em ordem decrescente aos ancestrais e defuntos que fazem parte do mundo divino; em seguida ao mundo dos vivos, numa relação hierárquica, começando pelos reis, chefes de aldeias, de linhagens, pais e filhos; e finalmente ao mundo animal, vegetal e mineral (95/96: 62).

Uma identidade de movimentos, enquanto pontos ou rede de apoio, expressa na feitura do cordão é recordada por Cona:

De primeiro quando morria gent[e], tem os novelos de linha pra fazer o tal cordão de São Francisco, né... pra arrochar [apertar] o cara... ou a cara... Acho que é sete pessoa[s] pra fazer esse cordão. Acho que agora nem tem quem faz ele mais. Já morreu. Quem fazia é Cristóvão e Custódio. Punha esse novelo dent[ro] duma bacia de rosto... vai puxando, puxando, puxando... diz que tem que saber dar o nó [nó]... Faz aquela rodona de gent[e], sete pessoa[s]... tudo puxando a linha assim... Depois vem, troce [torce], torna a drobar [dobrar] ele... tem que dar o nó... desses novato aqui, não sabe, não. Agora a funerária já vem c'aquele... Minha mãe comprou o dela n'Aparecida... Diz que se não tiver com aquele cordão ou do Rosário, diz que não sobe, não, né. A pessoa morrer sem Rosário, diz que... o Rosário defende dos demônios, né. Se não tiver com o Rosário, os demônios "craú". Diz que é assim, o povo antigo fala... na Bíblia também marca, né. [...] Fazia da linha que nós fiáva[mos]. Diz que é sete pessoa[s] pra fazer esse cordão. Faz uma roda assim, que nem cantando roda, sabe... a gent[e] fica rodeado e a bacia fica ali naquele meio... com o novelo dentro. Diz que é uma quarta de linha. Duas quartas é meio quilo. Quatro quartas é um quilo. O véi [velho] Zé de Salvino rezava uma reza bonita. Um tal São Domingo. O dia que ele rezava isso... num finado... a gent[e] chorava... era muito bonita a reza dele. [Tá] Doido, mo[ço]... rezava bonito.

Materialidade semelhante de forças vitais postas em relação aparece no revezamento no carregamento do caixão do velório nas casas até a igreja e o cemitério, revezando-se as mãos nas alças, conforme relata Dida: "Um chegava a mão assim, o outro já sabia que era pra soltar... que era alguém". Em Córrego Narciso, as sepulturas ainda hoje são cavadas por moradores, normalmente em número de três e jovens, que vão assumindo a tarefa dos mais velhos. Há algum tempo, continua Dida, "Tinha vez que frevia [fervia] de até oito pessoas... duas cavando, duas jogando terra... Eu era um dos companheiro[s].

Nessa desmaterialização da vida diante da morte, ilustrada acima no relato de Duca, a alma, pura, não está, no entanto, desamparada. A alma encomendada a "A morada eterna... ao fim da nossa peregrinação na terra" é cantada nos benditos ou *incelências* (excelências) em velórios, dia de Finados e na Festa do Rosário de Araçuaí²⁵:

Meu anjo da guarda - bem-aventurado
Eu sempre convosco - me tenho apegado
Quando eu for chamado - daquele Senhor
Livrai-me, meu anjo - de algum pavor

Antes de eu morrer – farei meu testamento
Entregando minha alma – ao Santíssimo Sacramento

²⁵ - Hoje, é costume cantar os benditos seguindo a leitura em cartilhas como Dioceses (1986). Pessoas mais velhas costumam dar valor a quem canta de cor, sem ler.

(Bendito do Anjo da Guarda)

Só Deus é que governa - céu e terra e toda nação
Ele mesmo é quem protege - Senhora da Conceição

Jesus Cristo verdadeiro - aqui estou em vossas mãos
Toma conta da minha alma - Senhora da Conceição
(Bendito da Senhora da Conceição)

Consolai a minha alma, meu Jesus, quando deste mundo eu for
(Bendito de Santo Antonio)

Um tom reconfortante de ninar é aparente ao se cantarem os versos: “Com minha mãe estarei, na Santa Glória um dia. Junto à Virgem Maria, no céu triunfarei”... assim como a figura feminina da “Mãe do Rosário, Mãe dos negros”, em: “Senhora do Rosário, sua casa cheira. Cheira cravo e rosa, ô, mamãe, flor de laranjeira”.

O amparo ou apego da alma no anjo da guarda e nas mãos de Jesus Cristo ou de Nossa Senhora dá continuidade a semelhante entrega, apresentação ou objetivação de si, em vida, nos versos: “O Senhor é o Pastor e me conduz. Por caminhos nunca vistos me enviou. Sou chamado a ser fermento, sal e luz. E por isso respondi: aqui estou! Eis-me aqui, Senhor! Pra fazer Tua vontade, pra viver no Teu amor”.

Quando se é bom para cachorros em vida, “quando a gente morre e [es]tiver padecendo ele leva água na orelha pra gente e põe na boca da alma”, diz Mário. Práticas assim teriam, de acordo com Martins (1983: 262), “a finalidade de ocupar os sentidos de quem morre nesse momento de perigo - os olhos, o ouvido, a boca, lugares por onde pode entrar a salvação ou a danação”, evitando “que o demônio não se aproveitasse desse momento para” possuir a pessoa que está a morrer. Diante de uma “necessidade de selar os sentidos do moribundo com as coisas de Deus” (MARTINS, 1983: 262), Lúcia, de modo semelhante a Dida, acima, recomenda a alma da pessoa acamada: “Se quiser pedir perdão, sereis perdoado... já tá perdoado, da parte de Deus, da Virgem Maria... Vai com Deus...”. A vela ou lampião é para a pessoa “não morrer sozinha, sem vela. Pra morrer no claro, não morrer no escuro. Não morrer sem roupa, pelado. Passar de uma vida pra outra, encontrar com Deus, foi vestido, foi iluminado...”. Daí a casa ou moradia como lugar, não apenas de nascimento, como de morte, no amparo da família e/ou amigos, “daqueles que podem ajudar uma pessoa a bem morrer” (MARTINS, 1983: 263).

Diz-se em Córrego Narciso que às vezes a pessoa está muito fraca, que não tem forças nem para morrer. Como um rito de desenlace entre “a ordem material do corpo e a ordem simbólica da alma” (MARTINS, 1983: 264), passa-se um caldinho de sebo na

fonte (espaço entre olhos e orelha) da pessoa, “na sola do pé, na mão no pulso, na coroinha da cabeça”, para que tenha força para morrer: “Quando tá fraco, não [a]guenta morrer, não. Acho que eles deu ele é um... cardim de seb[o]. Foi só ele beber esse cardim de sebo... tiro e queda”.

Em dois velórios em Córrego Narciso, pude ouvir um senhor cochichar ao defunto na beira do caixão: “Guarda um lugarzinho lá no céu pra mim”. É Cona que tem o costume de dizer “Deus põe ela num bom lugar”, referindo-se a sua mãe, que

pôs eu pra trabaiair, eu sofri muito nova... E agradece ela. Se num [não] tivesse posto eu pra trabaiair [trabalhar], hoje eu [es]tava aí. Deus põe ela num bom lugar. Me pôs pra trabaiair foi cedo! Hoje tem umas malandrona[s] aí... que não sabe fazer nada! Que a mãe não ensina. Eu também pus minhas fia [filhas] pra trabaiair é cedo.

A Luzia de Dica, Cona também pede: “Deus dá ela o céu”...

E ela era, ó... Ali era vizinha, mo[ço]. Ô, muié boa! Cê tá doooido, moço... Aquela muié era boa, viu. Deus dá ela o céu. [...] Ela ia saber contar ocê história... Aquilo era muié batuqueira, cantava roda, aquilo rezava terç[o], aquilo celebrava cult[o]... No tempo que ela era aí, essa igreja era outra, ó... tinha outra liberdade... tinha preguiça, não. Era gentes boa demais, moço! Animada, moço! Animada. Os culto era bonito... os culto que Luzia de Dica celebrava... Cê tá doido! A missa aí era outra missa... Os canto era outras coisa. Era muié de caridad[e], mo[ço]. Ela ia pra cidad[e]... quando vinha aquelas pessoa passando necessidad[e], ela trazia uma feirinha pra ele... Era boa demais a Luzia... Luzia não tinha miséria, não. Padre Domingo dormia aí na casa dela. Luzia, toda sexta-feira ela fazia biscoito e rosca... e bolo. Aquele Dom, podia saber... vinha com umas trevesa desse tamanho assim pra mim, ó... Ela ia pra Lapa trazia quilo de bacaiou pra mim. Era da hora.

São aqueles mesmos benditos que são cantados, com a mesma entonação, nas rezas de novena “na grima do sol” (no sol quente), ao meio dia nos percursos entre as cruzes de penitência por chuva, quando esta está *delatando* (demorando), entre outubro e novembro. Onde quer que se esteja, todos têm que se ajoelhar quando se enunciam os versos:

Ajoelha, pecador, no pé da cruz
Padecer, Clemente, ó, meu doce Jesus

Ajoelha, meus irmãos, pra Jesus te abençoar
Cada qual e com seu lenço, pra seu sango [sangue] alimpar

Manda chuva, por esmola, não deixa seus filhos morrer de fome, não.

Em novena de penitência rezada há alguns anos em Córrego Narciso, tendo alguns jovens dito que quem estava rezando “[es]tava doido”, e tendo chovido no nono dia da novena, Roxa, 48 anos, lamenta a perda de um encantamento: “Como é que

antigamente as coisa[s] era[m] até mais bonito... Muito mais bonito do que é agora. Agora nós tá [estamos] no conforto, e as coisa[s] tá [estão] ficando é mais feio... Mãe falava que nós ia [íamos] ver trem... E tá vendo, de vera! [Vo]Cês não tá vendo nem a terça metade!”.

É no culto de Finados que Maria de Lurdes, em meio ao tema do dia, agradece pela chuva e pede a Deus que mande mais.

Água, vida, morte e encantamento se mesclam também na oferta de um pedacinho de sabão para Santa Clara por Lúcia, irmã mais velha de Duca:

Chegava na beira do rio... cheio de nuvem, aquela friagem... dá um pedacinho de sabão pra Santa Clara... pra Santa Clara clarear o sol pra nós lavar roupa. Na mesma horinha, o céu todo aberto pra gente. Tinha aquela fé nela... Finada mãe gostava de rezar essa reza... falava assim: ‘Ó, Santa Clara, toma um pedacim de sabão... abre o sol pra nós’.

A reza seguia:

Santa Clara já foi fei [freira] com idade doze anos
Escreveu pra Santa Inácia que esse mundo é um engano

De que val[e] tanta riqueza? Mas eu tenho a alma só
Pra entregar a Jesus Cristo, quando desse mundo eu for

Quando desse mundo eu for, os anjo ireis [irão] também
Que nos levem até na glória, para todo sempre, amém

Lúcia mesma me explica os versos: “Que Santa Clara já sofreu... freira caridosa. Que esse mundo é um engano... pra gente não avançar no mundo, pensar que pode fazer tudo. Tem que seguir a lei. O que vai pra Deus é a alma; não é dinheiro”.

O engano do mundo, aqui, não se confunde com uma ilusão amorfa e etérea, uma desmaterialização absoluta do mundo, pois que a prescrição aqui é pelo seguimento da lei. Uma não-negligência de condições material-objetivas é comumente lembrada em Córrego Narciso nos dizeres “A boniteza não põe a mesa” ou “Viagem de boca não gasta farofa”.

Morte como “nada”, por outro lado, é por vezes tomada como prescrição, e não tanto como justificativa, para uma conduta desapegada em vida, como que livre de amarras da lei, para “a não necessidade dos bens materiais” (BERTOLLI FILHO & MEIHY, 1983: 162). Chegando em casa voltando do culto de finados, uma moça se interroga: “Quem fala que a gente vem do pó e volta pro pó!?”. É Nenga quem diz “[Fulano] trabalha esse tanto... e o que que ele vai levar daqui!? Nada! Terra nos ói. E

mesmo assim é terra emprestada!”²⁶... “O que que nós vai levar dessa terra? Nada! Tem que brincar! Se eu morrer hoje, eu morro feliz”... “Dinheiro não manda nada, boniteza não manda nada... O que que a gente leva dessa vida? A gente vai é dando um jeito...”. Para a sua dispensa de algo que considere supérfluo, Nenga costuma se justificar assim: “Antes de [tal coisa], eu comia e bebia”; remetendo à imediatez de uma sobrevivência básica:

O castigo [trabalho, serviço] de mãe era cru. Ela marcava ali e [dizia] ‘Enquanto nós não tirar esse pedaço, não vai embora comer’. Era só muié. Se escorasse assim na enxada, ela dava um ‘tuc’ na nossa cabeça assim com o cabo da enxada. Mas qualé almoço, moço?! Comia é os angu de farinha. Chegava em casa, comia é caldo de sebo... Tinha que comer o sebo quente, rápido, que em dois minuto ele embolava... coalhava e grudava na boca. Trabaiava porque tinha fome. O dia que não tinha escola, era esse castigo o dia todo. Já passei com farinha, água e sal... e machucava pimenta verde no intervalo de dez minutos da roça... Ficava até quando enxergava as planta.

Alcidino também se orienta assim: “O freguês quando morre não leva nada... Só leva o caixão. Leva a bondade que fez. E se fez ruindade, também leva. Não leva fazenda, nem vaca... e nem dinheiro. Ganância por dinheiro, querendo arrumar mais que os outros, é besteira. Escravejar os outro [explorar, ao pretender vender carne mais cara do que vale]. Nem logro [engano] ninguém, nem ninguém me logra”.²⁷

Esse nada da morte rarefaz e desfaz, desestrutura clivagens e significações em vida, nivelando classes, raças, gêneros... “Nessa hora [morte] não tem adulação [favorecimento, escolha]... não tem topete... o topete cai... não tem ‘eu sou eu’”, diz Camilo. “Pode ser rico ou pobre, morre do mesmo jeito”, diz Nenga. Em vida, o nivelamento de adulações na doença se dá também na pinga, personificada como “Ela” no relato: “Ela maltrata qualquer um que ir nela. Vai branco, vai preto... tudo pro chão. Ela derroba [derruba] todos dois. A tontura é a mesma. Ela é boa, que não adula ninguém. Ela leva o causo é reto. Rico tomba, pobre tomba. Depende de confiar nela”.

A riqueza de experiência de uma vida recorrentemente referenciada no nada é ilustrada nos versos:

O povo de Deus era rico de nada. Só tinha a esperança e o pó da estrada. O povo de Deus no deserto andava. Mas a sua frente Alguém caminhava.

²⁶ - Meyer (1983: 124) ressalta em Melo Neto (1983), o trecho: “É uma cova grande para tua carne pouca, mas a terra dada não se abre a boca”).

²⁷ - “Dize que levas somente coisas de não: fome, sede, privação. [...] Dize que coisas de não, ocas, leves: como o caixão, que ainda deves” (MELO NETO, apud MEYER, 1983: 121).

Também sou teu povo, Senhor, e estou nessa estrada. Somente a Tua graça me basta e mais nada! Perdoa se às vezes não creio em mais nada!²⁸

Sem se referir a esses versos, Das Dores também opera um certo nivelamento de diferenciações com base em riqueza material: “Tem costume de falar que Fulano é rico... Mas rico é Deus, né... que ele que tem os poder de dar nós tudo”.

A passagem da vida, ou a vida como passagem, a contingência de uma “morte onipresente” (MEYER, 1983: 128), no “A gente vai é dando um jeito...”, em vida, de Nenga, acima, aparece na auto-consciência da vida em Dida: “Nós tem que ficar vivo até Deus dá licença...”... e em Vilmar, seu irmão, ao avaliar que o preço muito barato da farinha não paga o trabalho empregado na sua feitura: “A gente faz esse serviço porque não tem outro jeito pra gente viver, não... Cruzar os braço e ficar à toa é pior. Enquanto tá vivo, vai mexendo com isso aí... Contentar com o que tem. Se tivesse um trabalho fixo, não ia mexer com roça, não”.²⁹

Em uma comunidade rural em Jenipapo de Minas, tendo seu único irmão falecido quando eram jovens, uma senhora situa sua permanência em vida: “Eu fiquei pra cumprir sentença”... uma vida “morrída devagar” (MEYER, 1983: 130)... ou uma “melhora da morte”, como último esforço do organismo para partir” (CONSORTE, 1983: 54).

A pequenez expressa na canção de Rubinho do Vale - “Mãe amada, sou quase nada na terra gentil. Idolatrada, um tanto cansada, chamada Brasil” -, aparece em outras instâncias³⁰. A vida é tomada quase como um ponto ínfimo em meio à imensidão da eternidade, do silêncio, dos ancestrais... quando Cona pede que eu escrevesse em um papel as intenções da missa, a ser repassado ao padre e lido em dia de missa em Córrego Narciso:

²⁸ - O romance Grande Sertão: Veredas, de Guimarães Rosa, inicia-se com a expressão *nonada* (não + nada), para marcar, de acordo com Ribeiro & Resende (2010: 6), a ambiguidade de um sertão / mundo “que se revela, em si mesmo, como nada - como puro poder ser. [...] O mundo em si mesmo, nos remete para o puro possível (o nada), que é sempre de novo realizado numa ação humana qualquer. Nessa realização/ocupação humana, mundo é continuamente negado em sua condição primeira (Não + Nada = nonada)”.

²⁹ - São expressões, em Córrego Narciso, com um efeito de sentido que eufemiza a tragicidade da morte, ao designá-la: “Entregar a mamona sem medir”, “Foi pros quiabo”, “Sair dos maxixe e ir pros quiabo”, “Viajou”, “paletó de madeira” (caixão - Meyer, 1983: 124, ressalta em Melo Neto, 1983: “Será de terra a tua melhor camisa: te veste e ninguém cobiça”).

³⁰ - Bourdieu (2007: 159) retoma a seguinte fórmula pascaliana: “pelo espaço, o universo me abarca e me engole como um ponto; pelo pensamento, eu o compreendo”, ao que ele prossegue: “O mundo me inclui como uma coisa entre as coisas”...

Pedido de Vanilda Nunes Silva (intenções da missa): Pela alma de Joaquim de Titia (Nunes Silva), Cordolina Nunes Silva, Maurício Nunes Santos, Isalino Nunes Silva, Ioca (João), Custódio Rodrig[ues] dos Sant[os], Mateus (Péo, irmão de Zé de Ricardo), Geraldo Pereira dos Santos (de Graciano)... Tá bom. Vou pôr mais não que... se eu pôr os defunt[o] que já morreu tudo, essa lista aí num dá... É gent[e] demais. Tem a mãe de Noé, tem meu tio... Ah! Quantos tio meu que eu tenho morto!? Ninguém pode contar, não...

No folheto de celebração da “Missã do 33º Domingo do Tempo Comum”, no Cântico das oferendas “Bendito seja Deus Pai”, se lia:

Bendito seja Deus Pai, do universo criador, pelo pão que nós recebemos, foi de graça e com amor.

O homem que trabalha faz a terra produzir. O trabalho multiplica os dons que nós vamos repartir.

E nós participamos da construção do mundo novo. Com Deus, que jamais despreza nossa imensa pequenez.

Acompanhando ao final de 2018 alguns ensaios do coral Trovadores do Vale, criado em 1970 por Frei Chico e a artesã Lira Marques em Araçuaí, sentindo-me de início um pouco tenso diante de ser um coral tradicional no Vale do Jequitinhonha, não me passou despercebida uma certa despreensão e não- vaidade na receptividade de seus membros. “Veio cantar mais nós...”, convidou-me Júlia... “Não tem vaidade. Ninguém é eterno. Fique à vontade... cantar com nós...”, disse-me Tião Roque.

O nada aparece por vezes como preenchido por significações ou forças que são sentidas como reais e que não são fortuitas. Tendo passado o período de final de ano e de ano novo em Córrego Narciso, Buiú, antes de voltar para o Espírito Santo, onde trabalha, espera Preto, seu irmão mais novo, vir da casa de Nenga: “Receber benção de Preto”. Raquel também vai fazer uma visita na casa de Gugu, que há pouco ganhou uma neném recém-nascida: “Eu vou lá tomar benção da minha afilhada”. Chegando à casa de Dona Generina, benzedeira, em Araçuaí, Nenga se lhe aproxima: “Eu vim pra senhora rezar ne mim”. Um simples olhar por vezes carrega um significado forte, como a mãe que procura pôr limites à filha adolescente: “Que que cê tá olhando pra mim!? Achei que eu tinha parido ocê!”.

Nena, 48 anos, reza e benze de quebranto e de mau-olhado de criança, tendo aprendido olhando seu pai, Cristóvão, desde quando novo. Ele me explica que o quebranto manso “dá” quando uma pessoa vê e elogia demais uma criança pequena comportadinha, bonitinha, brincalhona, dando risada, divertida. A criança passa a dormir demais, “igual um curiango” (corujinha), fica com o pescoço mole, acorda assustado, *molestra* (amolecer, ficar prostrado). Já o quebranto bravo ou mau-olhado é

quando se deseja mau a alguém, como por inveja, quando “não gosta de coração, só de voz”; “a pessoa fica sem disposição pra tudo... pra comer, dormir, tomar banho, trabalhar... não rompe, vai pra cama, sente dor no corpo... pode até morrer”. Quando mau olhado é forte, prossegue Nena,

a pessoa fica sem sorte com aquilo. A pessoa desconjura daquele cortado na minha perna, tem que benzer, se não arruína mais, se olhou pessoa que não é do bem. Se um bicho mau pica eu ou a criação, conforme a pessoa não pode olhar, é olhar e morrer. Se a pessoa é dos ói ruim. Se não for, posso olhar qualquer coisa. A pessoa olha pro cê de baixo pra cima... cê vai levar mal sorte lá na frente, não vai ter jeito. Cristóvão dizia que tem gente dos ói tão ruim, que só de olhar num copo de vidro ele racha e quebra. Olha no espelho e espelho trinca. Mata pé de planta... qualquer vivente. Tem gente que é tão ruim, não deseja bondade pra ninguém, que leva a mão num pé de pimenta pra pegar uma pimenta, o pé morre todo, pois o olho dele é muito ruim, quando dá no outro dia o pé tá amarelado e caindo as folhas, é a pessoa que olhou ou pegou, é z'ói ruim, maldade ruim. Tem que correr e benzer, as folhas velhas acabam de cair, não cai mais e renova as foinha nova.

A energia ou força vital, na filosofia bantu referida acima (MUNANGA, 95/96: 62, 63),

explica a existência da vida, da doença e da morte, do sofrimento, da depressão ou fadiga, de qualquer injustiça ou fracasso, da felicidade, da riqueza, da pobreza, da miséria, etc. [...] [...] Qualquer ser humano é colocado numa relação de forças vitais, algumas mais desenvolvidas do que a sua própria força. Essas forças mais desenvolvidas são o próprio deus, os antepassados, os defuntos da linhagem, da família; são os pais, feiticeiros, bruxos, etc. Elas podem influenciar a sua vida no bom sentido (saúde, riqueza, poder, promoção na profissão, etc), aumentando a sua força vital, ou no mau sentido (doença, morte, pobreza, insucesso na profissão, etc), diminuindo a sua força vital.

Nena prossegue: “A pessoa que sabe benzer corre e tira o quebranto ou mau olhado. O que tira padece. O mau olhado que tá na pessoa passa pra gente, pega, mas não fica, vai embora. Tirou de um e passou pro outro”. É o que descreve Munanga (95/96: 62, 63):

Toda força pode crescer ou decrescer, tornar-se mais forte ou mais fraca. O crescimento e a diminuição da força vital explicam-se pela lei da interação das forças. Um ser influencia outro, ou seja, uma força reforça ou enfraquece outra força. Existe uma causalidade metafísica entre o criador e a criatura.

Pode-se benzer, de acordo com Nena, com

ramo de tudo que presta pra remédio, não bravo. Ramo de manjerição³¹, tomatinho de casa, matruz, alecrim, bassourinha, oincho de andu,

³¹ - De acordo com Lopes (2012), o termo manjerição teria origem no quimbundo *manjidika*, “uma planta aromatizante”. Um dos versos cantados na Folia de Santo Reis em Córrego Narciso

hortelãzinho, erva-cidreira. Não pode benzer com marva veneno, que tendência do menino benzido é morrer, arruinar. Com foinha de angico, dá mais resultado.

Em Córrego Narciso, Márcio é um moço, com por volta de quarenta anos, que, tendo há alguns anos se acidentado e machucado a coluna ao cortar cana no interior de São Paulo, foi mandado para o *peneirão* pela usina, isto é, não conseguindo trabalhar, foi selecionado junto a outros trabalhadores e despedido. Tendo então assinado a rescisão do contrato e voltado para Córrego Narciso, com dificuldades ainda hoje de realizar algum trabalho que exija um maior esforço físico, a usina não assumiu responsabilidades pela sua recuperação, e Márcio também não obteve seus direitos previdenciários assegurados. Diomar, 65 anos, hoje usa marca-passo no coração após ter um infarto cortando cana também em São Paulo.

Constar em laudos médicos “infarto” como uma causa neutra, que “fecha questão”, para a morte de trabalhadores no corte de cana, em que se opera o regime de salário por produção, que estimula o trabalhador a se esforçar mais, é uma forma, além de esvaziar a doença ou morte de seu contexto social, de eximir o empregador da responsabilização pelos acidentes de trabalho (cf. REIS, 2018; VERÇOZA, 2018).

É nesta medida que Vogt e Fry (1983) distinguem entre um paradigma médico de explicação da morte - em que suas causas são desreferenciadas das relações de poder, tensões e conflitos na sociedade - e um paradigma que chamam de místico, que recorre “a conceitos como feitiço, mau-olhado, despacho, envenenamento etc” e procura “explicar a morte de cada um, envolvendo-a numa teia de significações políticas” e morais (p175), na medida em que “a maior parte das mortes é vista como um caso de homicídio” (GOODY, 1962: 208, apud VOGT & FRY, 1983: 175), permitindo transformar o sofrimento e a morte em assunto político” (p183). No sistema interpretativo de doença com base no conceito de feitiço, estabelece-se “uma ligação entre o estado das relações sociais da vítima e o estado de saúde do seu corpo, pois atribui o sofrimento à agressão de uma outra pessoa” (p182). Assim o enquadramento de uma doença como feitiço é “um ato político na medida que implica apontar um agressor suposto (o feiticeiro) e envolve uma agressão real (a acusação de feitiçaria)” (p182). No Cafundó, comunidade estudada pelos autores, cuja identidade social é marcada por um encontro entre aspectos de uma “africanidade” e de uma “caipiridade” do Brasil rural, um sistema cosmológico místico oferece “explicações para a

é o seguinte: “Ó, que casa tão bem-feita, por dentro, por fora não. Dentro dela cheira cravo e fora manjericão”.

particularidade de cada evento, ora atribuindo-o a Deus e à natureza [...] e assim fora do mundo imediatamente social, ora aos espíritos e aos feiticeiros, remetendo-o à micropolítica das relações sociais [...]. É um sistema de crença que fala do favor e da desconfiança, que estabelece uma mediação entre a inveja, o ciúme e o desastre” (p185).

Em Córrego Narciso, com relação a um acontecimento ruim recente na vida de uma pessoa (X) - que não cabe aqui expor - ouvi um parente (Y) dessa pessoa dizer que “Foi Fulano/a [Z] que mandou”, seguido da observação de X de que “Tem gente ruim”. Considerando as circunstâncias daquele acontecimento, considera-se objetivamente improvável que o acontecimento tenha ocorrido a mando de Z. A própria pessoa X se limita a dizer, pelo menos para mim, que “Tem gente ruim”, sem uma acusação direta a Z. Quando mais novo/a, X trabalhou para Z, hoje descrevendo esse trabalho assim:

Z ruim não tinha dó da gente, não. No tempo que eu era mendigo/a, cavaleiro/a dos outro... eu já fui escravo/a. Z era o pior. Vingação. Trabaiair daquele jeito é vingar. Eu já fui cativo/a. Os outro já cativou ieu. Eu já fui cativo/a desse povo demais. Mas aquele/a Z!?! Aquela/a montou na minha carcunda... mas o capeta tá montando na carcunda dele/a. Que ele/a era muito explorador/a da gente. Se hoje eu sofro, eu culpo é Z. Z tirou meu sangue. Agora aquele outro... dali... aquele é gente fina... Ele não é morcego, não. Z é cruel.

“Mendigo/a”, no relato, parece combinar mendigo/a com mandingo/a³². “Gente ruim” ou “ruim”, já os ouvi empregados em outras situações em Córrego Narciso também envolvendo exploração e trabalho forçado³³. Antunes (2013: 80) identifica “coisa-ruim”, também no Vale do Jequitinhonha, como “Ser demoníaco”. Acompanhando três jovens cavarem uma cova de sepultura no cemitério da comunidade, um deles observou que, tendo o cemitério mais de noventa anos, Antonio Bastião, hoje com 88 anos, “diz que abriram uma cova dum véi [velho]” num canto do cemitério “há cinquenta anos e ninguém nunca mais abriu... que é perigoso... morreu duma coisa muito ruim”. Nem a terra consegue acabar com “coisa ruim”. Diz-se que “Poeira de cemitério é muito forte...”. Um dos jovens que cavavam observou: “Subiu um calor...”. Terminando de abrir e cobrir a cova, abridor de sepultura deve lavar as mãos com pinga, para que o álcool desinfete.

³² - O termo *mandinga* (feitiço, bruxaria) pode se referir “à prática do fetichismo entre os congueses”, com conotativos como dardo, lança, punhal, linguagem, voz, praga, maldição, sendo-lhe conferido poder pelos negros-africanos e derivando-se do quicongo *ndinga* (língua) e do quimbundo *mandinga* (superstição) (LOPES, 2012: 158).

³³ - Rollins (2007) apresenta como o ressentimento é abordado em Fanon e em Nietzsche, como um elemento emocional do “homem colonizado”, que, em seu senso de injustiça de sua subordinação, busca a destruição do poder e da dominação do Outro, o senhor ou colonizador.

Duca, em outro momento, diz que antigamente se falava mais de feitiço do que hoje... que “Isso foi Fulano que pôs feitiço... mandou, e ele adoeceu ou morreu”, que “Fulano é mandraqueiro³⁴”, que “Tinha gente ruim”, de “Fazer despacho... despachar o outro, pra sair dali”. Diomar, marido de Duca, avalia que feitiço “parece que dá certo”, como no caso de uma senhora que disse ao namorado de sua filha que, tendo a engravidado, se não se casasse com ela e arrumasse outra mulher, ele não viveria bem com a nova família. Duca contra-argumenta: “Mas olha o tanto de gente que casa e larga!”; e, citando verso do Bendito da Senhora da Conceição - “Deus governa céu e terra e toda a nação” -, defende que “Quem acredita nessas coisas não acredita em Deus. Tem que acreditar mais na Lei de Deus que em superstição da terra, na lei dos homens”.

Se há doença ou morte mandada, naquele paradigma de explicação mística, a chuva mandada, nas rezas que penitenciam “Manda chuva, por esmola”, é compreendida em um sistema de forças vitais e significações sentidas como reais, como na síntese de Lúcia, diante de ter chovido no nono dia da novena: “É a fé que manda”.

No percurso entre três cruces de penitência distanciadas em Córrego Narciso, pedras carregadas do córrego devem ser colocadas cuidadosamente aos seus pés, para não despertar trovões, como narra Lúcia:

Traz as pedra[s] do córrego na cabeça e vasia [vasilha] d’água. Tem que colocar as pedra[s] devagarinho, sem bater... que os trovão era alto... os véião [velhões] dizia. Traz os pé[s] de planta que [es]tava[m] secando e coloca na cruz... gai [galho] de mandioca, feijão, rama de melancia... Cada um pegava da sua roça um pezim [pezinho] de feijão, um pezim de melancia, um pezim de outra coisa... pra nós pôr na cruz... um pé de mi[lho].

Do mesmo modo, os paus-de-São-João não podem ser batidos um no outro, “que os trovão é fort[e]”. Todo ano, um pau-de-São-João (tição) é retirado da fogueira já apagando na madrugada do dia 24 de junho - quando se queima o pau do ano anterior - e é guardado em um canto da casa para ser posicionado na direção da chuva e trovão quando estiverem ameaçando muito forte ao longo do ano: “Tira pau de São João iant [antes] do sol sair, tira pedaço de toco que sobrou da fogueira... mod’o vento. Cê põe o pau virado pro lado que o vento le vem. De madrugadilha, iant [antes] do sol bater nele”.

³⁴ - Uma das possíveis origens de *mandraca* é o quimbundo *ndaka* (maldição) (LOPES, 2012).

O tom fúnebre em que se rezam os benditos de penitência³⁵ em Córrego Narciso contrastam com a força rítmica e a riqueza da percussão do maracatu, que “simulam a grandeza da chegada das primeiras tempestades no sertão”, conforme descreve Kehl (2008: 28, 32), com relação ao grupo Cordel do Fogo Encantado e ao compositor e poeta Lirinha: “Chover é um maracatu desenfreado. [...] As batidas do surdo, das congas, do gonguê e do bombo de macaíba [...] parecem ribomar como trovões e martelar como os grossos pingos de água sobre telhados de zinco [...], simulando a chuva e o estouro dos trovões” (2008: 328).

As forças vitais e significações não-fortuitas são sentidas também quando, desde há alguns anos, ao se cavar uma cova de sepultura, se deixa uma cavidade ou “toquinha” na extremidade onde a cabeça do caixão será posicionada, de modo a não se jogar terra no rosto do corpo defunto ao se cobrir a cova: “É pra esconder o rosto... É remorso... não jogar terra no rosto dele... Igual [vo]cê dar um soco na cara dum amigo seu”.

Os cantos fúnebres em velórios são significações que reafirmam o pertencimento da pessoa falecida à comunidade. Uma tia de Nair (Ruça)³⁶ que é de Belo Horizonte, tendo um dia visitado Córrego Narciso, observou que aqui “o povo gosta de adorar quem morre. Canta, reza... em vez de enterrar rápido”.

Na semana seguinte à morte de uma pessoa na comunidade, passando pela casa de uma moça, ouvi-la dizer que “Eu tô sem coragem de limpar a casa, barrer o terreiro...”. Os objetos em sua casa carregavam significados relativos à pessoa falecida, a não serem removidos.

Em velórios nas casas, matam-se galinhas do terreiro da pessoa falecida para oferecer farofa às visitas, junto a cachaça, conhaque, jurubeba, café: “A bebida toda vida tem. Farofa de galinha... café a noite inteira... fogo no terreiro... Quem não bebe cachaça, a gente dá conhaque... Quem não bebe conhaque, jurubeba, né...”³⁷. Consiste

³⁵ - Meyer (1983: 113) destaca na “Paisagem do Capibaribe” de Melo Neto (1983) a metáfora: “Aquele rio era como um cão sem plumas. Como o rio, aqueles homens são como cão sem plumas. [...] É quando a alguma coisa roem tão fundo, até o que não tem”.

³⁶ - Diz-se “ruça”, em Córrego Narciso, à cor amarela de uma pessoa. Antunes (2013: 212) indica “ruço” como “tirante a pardo”, “róscido orvalhado”, do latim *roscidus*. “Diz-se da pessoa cuja pele se torna pardacenta pela ação do sol”.

³⁷ - Se a cachaça aparece nesses rituais relativos à morte, era costume em Córrego Narciso molhar-se o dedo na pinga e colocá-lo na boca do neném ou molhar-se o mamilo / bico do peito da mãe com cachaça para amamentar, para “o neném fechar a boca e não aguar”.

em um ponto de honra essa oferta tanto às visitas, em vigília noturna, quanto a quem cava a sepultura³⁸:

Três noites e três dias, uma arroba de carne, frango de granja, matou dez frango[s], caixa de conhaque, caixa de jurubeba, vinte lit[ros] de pinga, Martin [vinho branco], uma caixa de energético, pra espriar o sono... E deu gente, e deu gente... Graças a Deus. Nós tem muita amizade. Graças a Deus.

... ainda que por vezes a contragosto da pessoa falecida, conforme Cona, espirituosa, relativo a seu pai, Joaquim:

O Vêi era danado [seguro, pão-duro]. O dia que ele morreu também, matou galinha... quando pegou as galinha no terreiro pra fazer a farofa, o Vêi fez umas carranca [nos olhos e testa]... depois de morto. A gente chagava a ver ele encolhendo... mudou as feição, né. Tava alegre... e foi fechando... Meu pai fechou a cara... tava com a cara rindo... quando pegou as galinha, a gente chegava a ver isso encolhendo... mudou tudo. Vai ver que não queria que matasse, né. Mas é que é danado... seguro. Não queria é que dasse [desse]... queria é vender. Ah, ah, ah.

Assim como nos objetos na casa acima, a farofa de galinha ou a carne oferecida no velório não pode ser consumida pelos parentes, apenas pelas visitas: “A gente considera, né... A pessoa que é do sangue tá rasgando a carne... deve tá rasgando naquela pessoa, né. Se comer carne, tá comendo é a pessoa”.

O movimento no velório é finamente percebido pelos familiares... se o tom é de respeito e silêncio pelo morto, se alguém está mais “pra frente” (com iniciativa) do que de costume... “Se a mãe morre e faz alarme demais é porque tem a consciência pesada. A gente tem que fazer pela mãe enquanto ela tá viva”. Diz-se que antigamente se era mais respeitoso/a diante da morte. Respeitava-se “o sentimento do outro, era bem mais silêncio, barulho que tinha era só reza, conversava baixo. Antes rezava mais no corpo. Hoje o povo conta caso, dá risada, zoa igual numa festa”. Quando falecia parente próximo, como mãe, pai ou avó/ô, o luto compreendia o uso de roupas, saias e pano na cabeça todos de cor preta, tingidos de nóida (nódulo) folha de aroeira, durante um ano, nunca mais se vestindo roupa de cor vermelha. Não se consumia carne durante um certo

³⁸ - Com relação à Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do município de Serro, também em Minas Gerais, Moura (1983: 239) busca compreender o ritual de sepultamento de um rei do Rosário, como “ancorado em parâmetros culturais da festa”, envolvendo, além da submissão aos ritos da irmandade, uma “inversão festiva do ato de morrer”. Assim como Moura, Queiroz (1983, 249-250) descreve, em um bairro rural no interior paulista, além de “tabus relativos à execução de atividades produtivas” nos dias que seguem à morte de um residente, uma intensificação da solidariedade grupal nesse período, “num clima concomitantemente de tristeza e de festa, em que o profano mistura-se ao sagrado”.

tempo. Uma viúva era respeitada por todos, “ninguém brincava com ela”: “Pontava lá [no horizonte]... ó... [respeito]”, sendo difícil “viúva arrumar outro homem”.³⁹

Todo dia santo em Córrego Narciso é “dia de guarda”, sendo “desastroso trabaiair [trabalhar] pesado”, como com enxada, foice, machado ou motor, o ambiente material, com seus objetos, carregando os significados da *cerimônia* religiosa e seus limites a serem seguidos⁴⁰. Em Sextas-feiras da Paixão, crianças não podem brincar de maneira agitada, falar alto ou gritar. “Hoje em dia a educação diferençou [mudou]”, mas antigamente, recorda-se Cona,

No meu tempo, era um silêncio muito bonito. Nós tinha... uma toaia [toalha] branca... na mesa pra nós almoçar. Drobava [dobrava] ela... guardava, na hora da janta... Ninguém gritava, pulava, assobiava, cantava... nem ouvia rádio ou televisão. Hoje não tem jejum mais não. Hoje não pode socar alho no pilão, só descascar pra socar amanhã. Não pode barrer terreiro. Deus me perdoou, eu lavei uma roupinha, mas sem bater nas pedras no lajedo no rio igual antigamente. Diz que quando o capeta crucificou Jesus, diz que eles ficou 40 dias atrás de Jesus, né... que as rolinhas vinha tampando o rastro de Jesus pro capeta não achar... Aí esse povo antigo fala que se nós barrer terreiro tá desmanchando o rastro de Jesus. Hoje não pode arribar biscoito pra bater. Que aí a gente fica crucificando Jesus, né. O capeta que foi bater ne Jesus... A hora que for barrer o forno, eu vou tá tampando o rastro das rolinha.

Na Sexta-feira Santa, “Menino tinha que ficar quieto, em silêncio. Ninguém bebia. Café temperado mais amargo pras criança, igual de adulto”. “Não podia pintar unha, lavar cabeça... montar animal ou moto, só se for para ir pra missa”.

Não pode serviço pesado... não cortava pau de lenha, arrumava na quinta, pra não fazer na sexta. Não podia prender ou montar animal, não matava formiga... não chupar cana. O único trabalho hoje é canteiro de horta: alho, coentro, mostarda... tudo é remédio. Faz chá de alho... é bom pra gripe... tosse.

O jejum é oferecido para a Sagrada Morte Paixão, sendo guardada uma porção de “farinha de jejum” para jogar na direção do vento, em dia que ventar forte, para pará-lo. Quando ventar, joga-se a farinha “lá pro mato, que não pode pular ela”. “Não pode jejuar com raiva, que não fica valendo. Tem que fazer o *carc* [cálculo] e preparar... fazer com fé”. Com a farinha de jejum, pode-se “fazer um escaldadinho, sopinha, quando

³⁹ - Entre os Basanga, no Zaire, Munanga (1983) aborda as práticas rituais que buscam restabelecer um desequilíbrio estrutural e emocional abalado pela perda de um membro do grupo, pela regulamentação da sucessão do/as defunto/a, da “reintegração da viúva (viúvo) e de seus filhos” (p212).

⁴⁰ - Carneiro da Cunha (1983: 331) refere-se, em outro contexto, ao conceito de *paham*, estudado por alguns autores referente a grupos indígenas, denotando vergonha, “timidez, reserva, autocontrole, observância da etiqueta, distância social, desempenho dos papéis sociais”, regulando atividades como “o canto, a emissão de qualquer ruído, onde e com quem comer”.

pessoa está fraca”, ao longo do ano. “[Fulana] Encontrou a salvação por causa do jejum todo certinho... respeito pelo renascimento de Cristo”. A comida que sobra na mesa não deve ser dada aos cachorros, mas jogada na água para peixe. “A pessoa comer carne, adoecer e morrer, é inferno na certa. Estrada a perder...”.

Uma conduta de guarda se estende a todo o período da Quaresma, durante o qual algumas pessoas deixam de beber bebida alcoólica até o Sábado de Aleluia:

Na quaresma, tudo fica agitado. Cachorro fica uivando, latindo... O mato mexe... O demônio tá preso num fio de cabelo. É tempo de puxar mais paz. Quaresma é tempo de conversão: tudo que a gente faz além do limite é o diabo... que na Quarta de Cinzas o diabo torturou Jesus, que ficou quarenta dias escondido.

Na Quaresma, diz-se que “a tentação [de atentar, malinesa] e a sem-vergonhiça é maior”. Quadros de Santos e de Nossa Senhora são virados voltados para a parede ou cobertos com pano roxo na semana das Dores, que antecede a Semana Santa, pois “o diabo persegue Santo e Nossa Senhora”, e são desvirados no domingo de Páscoa, terminando a Quaresma.

Diante de ver seu marido, Tula, bebendo demais e seu filho Nandinho correndo de moto, Lúcia lhes avisa que vai começar a Quaresma: “Quando for uma hora... da hora de Deus [e não no horário de verão], na madrugada de terça pra Quarta de Cinzas, aí é respeito... Tá na hora de rezar o terço, que a Quaresma vai entrar, e o trem não tá muito bonito”. Lúcia repreende Tula e Nandinho como “pessoa desenchavida⁴¹: sem ponto, sem limite, não é normal”, tendo “No criamento [criação] de pai...” a lei sido seguida mais rigidamente.

Tendo Toco, filho de Roxa, caído após insistir em andar de bicicleta na Sexta-feira Santa, Roxa lhe advertiu: “Pro cê nunca mais brincar com as coisa de Deus”. “Deus tava vendo... pra dar o exemplo. Deixou ele cair, pra ele saber. Não pode abusar”. Quando acontece um acidente, é “pra saber que eu [Deus] existo”.

Se se varre a casa na Sexta Santa, “[a]montoa o cisco [poeira e detritos] quieto num canto e amanhã põe num cantinho no mato... não pode jogar pra porta afora”, para

⁴¹ - Em Córrego Narciso, *desenchavido* qualifica uma fruta (ex. abacaxi) como “sem sabor, sem doce, aguada ou não natural” (como uma fruta ou carne produzida com hormônio); ou uma comida mal-feita, não gostosa (ver glossário, ao final deste texto). Sentido semelhante é identificado por Antunes (2013: 99) em *desinxabido*: “sem sabor, insípido”, do latim *ensapidus*. “Diz-se de pessoa desinteressante, sem graça”.

ninguém “pular o cisco”, um limiar ou ponto liminar⁴², assim como na farinha de jejum, a não ser ultrapassado (cf. BOURDIEU, 1979: 146-151).

Os silêncios, limites, seguimento mais rígido de leis e múltiplos não-fazerem prescritos nos dias e períodos de guarda indicam, no contraste com os demais dias e períodos, como as balizas de um ambiente de conduta se estruturam de maneira móvel, assim como as significações de que se envolve o ambiente material. Fora daqueles períodos de guarda, haveria como que uma desestruturação de normas, uma maior habilitação ao fazer “sem ponto, sem limite”, a um fazer incontido, sem um seguimento estrito de pontos liminares e limites; ainda que no mundo como engano - como na reza de Santa Clara, acima - Lúcia veja, não uma ilusão etérea e desestruturada, um nada, mas uma certa lei que limita o “poder fazer tudo”.

O ápice de uma transição entre um período de guarda e outro, de desestruturação, corresponderia ao Sábado de Aleluia, que se inicia à meia-noite da Sexta-Santa. Sendo costume há algum tempo moradores/as de Córrego Narciso passarem vários dias da Semana Santa na cidade de Araçuaí, recordam-se do momento em que, à meia-noite, as barraquinhas de alimentação cobertas com panos, durante a cerimônia religiosa, serem descobertas e abertas ao público. Esses festejos estão hoje suspensos, devido a que as pessoas não estavam respeitando a procissão, atentas apenas às barraquinhas.

No sábado é hoje costume “tirar Aleluia” numa vaca, abatendo-a, chegando a faltar carne, pela grande demanda, tanto na roça quanto na cidade. “Dar uma surra no menino [criança] tira Aleluia dele”. Diz-se também “tirar Aleluia numa bacia d’água”, em que se “via o sol mais a lua passando dentro d’água na bacia”.⁴³

Nessas transições, significados *assentados* nos objetos ou ambiente material são suspensos ou revolvidos, ou mesmo revertidos, desatribuídos. Rezas e benzeções são energias e forças vitais que “tiram o quebranto ou mau olhado” ou que “reviram vento virado”⁴⁴. Na reza de zipela (erisipela), Santa repete três vezes os versos seguintes, depois dos quais se rezam um Pai Nosso e uma Ave Maria para Santa Pelonha

⁴² - Diz-se que criança que pula janela vira ladrão; a janela, limiar, deve ser despulada. Voltando certo dia do culto na igreja, Su pediu: “Fecha o colchete [da igreja], senão Nossa Senhora não acompanha a gente”. As pessoas que vão a um enterro no cemitério, não podem chegar na igreja na frente do carro da funerária com o corpo defunto.

⁴³ - Fukui (1983) descreve transição semelhante em um bairro rural no sertão de Itapeçerica, relativa a Semana Santa, Quaresma (tempo em que “os bichos estão andejos” e “o mal está solto”) e Aleluia.

⁴⁴ - Ver “vento virado” no glossário, ao final deste texto.

(provavelmente Apolônia): “Zipela deu no tutano, do tutano deu no osso, do osso deu no nervo, do nervo deu na carne, da carne deu na pela [pele], da pela vai pras onda do mar”⁴⁵.

Nos períodos de não-guarda, pode-se, sem culpa, barrer o terreiro, limpar a casa, jogar o cisco fora, comer carne em velório, desvestir-se do luto e revestir-se de roupas que não apenas pretas, gritar e agitar, socar alho no pilão, arribar e bater biscoito, pintar unhas, lavar a cabeça, montar animal, cortar pau de lenha, matar formiga, beber cachaça, revirar, descobrir e expor quadro de santos e santas, andar de bicicleta... Paus-de-São-João são queimados na fogueira e renovados a cada ano... Com as mesmas pedras do córrego cuidadosamente posicionadas ao pé da cruz de penitência, não há o mesmo cuidado se buscadas para preencher a base de uma nova casa... Moradores/as de Córrego Narciso recordam-se de como os gritos incontidos de Bilô - que hoje mora na cidade - mexendo com criação (gado) eram ouvidos longe na comunidade... assim como Véia panhando andu e conversando aos gritos - também uma vibração pela colheita - ouvidos longe por Mário, quando a acompanhei na roça.

2.1) Assentar, arranchar, aparar, invocar, ninar...

O povo se arreúne nas bandas da minha terra
Pra cantar umas trovas bonita quando a lua ponta lá na serra
O tropeiro vendo a estrada clara e bela feito dia
Vai cantando andando mais ligeiro levando a mercadoria
Onde uma viola chora ele pede arrancharia
(**Trovadores do luar - Rubinho do Vale**)

Esses sentidos deslizantes de significações provisoriamente *assentadas* em um ambiente material denunciam um movimento ou jogo contingente de um constante assentar, sedimentar e fechar, por um lado, e suspensão, revolução (de revolver) e abertura, por outro; uma alternância entre momentos de estabilidade, mais ou menos prolongada, e outros, de movimento.

Arranchar, diz-se de abelhas jataí, que arranham por exemplo em “um pau”, como base de apoio, para cultivarem colmeia. São, então, desarrançadas, por moradores/as de Córrego Narciso, para “tirar o mel”, remédio. Uma cabaça aberta e

⁴⁵ - Versos semelhantes, com algumas variações, são apresentados em “Rezando com Tereza”, no CD *Devoção*, do Coral das Lavadeiras de Almenara. Santa Apolônia (de Alexandria) é padroeira dos dentistas e dos que sofrem de dores nos dentes, pela história de ter sido torturada e ter tido os dentes arrancados e a face golpeada, no ano de 294.

uma garrafa térmica furada são penduradas por Lucas na biqueira abaixo do ribeço da casa, para ver se abelhas jataí ali se arrancham.

Em serviço de lavra, em uma procura incerta por pedras preciosas, arrancha-se, normalmente uma dupla, durante algumas semanas no lugar, levantando um rancho precário e provisório... o suficiente para aqueles dias⁴⁶.

Zé do Meio mora sozinho no meio da Chapada do Lagoão, próximo à lagoa, em uma casa distanciada de quaisquer outras. Cultiva um quintal variado: “A gente planta mesmo é pra divertir. Não pode ficar parado, não. Os pé de abacaxi é da comunidade; eu não posso vender, não”. Tendo se estabelecido ali há alguns anos, após ficar viúvo, ele descreve a sua escolha por aquele lugar assim: “Aí eu vim fazer a minha aposta aqui”.

“Tio Marcelino fez a apostinha dele ali, igual eu fiz aqui”: assim, Lúcia refere-se à sua nova casa, levantada em 2017, a primeira sua mesma e levantada, em 2017, na terra herdada de seu pai, após a casa antiga, situada na terra de seu marido, ter se queimado.

Assentar, diz-se quando se instala o motor e o bolinete (peça de madeira com serrilhas de ferro usada para relar (ralar) mandioca - variação de molinete) na banca da tenda de farinha, assim como se assentam o tacho de torrar, a roda manual, a prensa, a caixa de aparar massa de mandioca... todos na tenda de farinha. Quando está firme, diz-se que “O motor está bem assentado”. Assentam-se também janela, portal, cerâmica no piso, adobe, bloco (tijolo)... quando se levanta uma nova casa. A armação de madeira da prensa (de pensar e enxugar a massa de mandioca) “é toda travada”: a mesma alavanca de mourão que se apoia no eixo de madeira vertical central, para pressionar o champrão (pranchão) para baixo, pressiona também um outro eixo vertical que impede que aquele eixo central se desloque.

A casa, hoje destinhorada (variação de deteriorada), de Sinhá, que hoje mora na cidade, é alicerçada, não de concreto feito de cimento e pedras como hoje, mas por um *paldrame* (baldrame), um travamento de madeiras horizontais e verticais de aroeira, hoje ainda em pé, já não mais preenchidas pelas menos duráveis paredes de enchimento (pau-a-pique): “Eles usavam a casa bem travada, o quadro encima e embaixo, de aroeira, menos os caib[ros]. Travamento de aroeira. Mas as parede[s] de enchimento. Essa casa tem quase cem anos de feita”, descreve-me Dida.

⁴⁶ - Para Antunes (2013: 38), *arranchá* indica “reunir em ranchos”, “dar pousada”, “Pousar, provisoriamente, em rancho”, “Hospedar-se em casa de parentes ou amigos por algum tempo”.

Um *assento* é uma superfície plana horizontal e sedimentada, sem relevo muito irregular, como um assento no alto da chapada.

O caráter elementar de um banco pau-de-arara, ainda muito utilizado, mas hoje compartilhando o espaço interno das casas com sofás, aparece na descrição de Nenga: “Punha uma forquia [forquilha] aqui, uma ali e uma tábua encima para sentar”. Criança antigamente não podia almoçar em pé; os pais falavam para sentar.

Anotar um escrito no papel também é assentar: “Fica definitivo, ninguém tira. Só se queimar”. Daí talvez o valor que pessoas mais velhas podem atribuir a rezas de cor, sem referência ao “foieto” (folheto); um primado da “enunciação por sobre a ‘gramática’ de uma linguagem simbólica” (CARNEIRO DA CUNHA, 1983: 338). A palavra pronunciada oralmente, com maior margem de liberdade, se vê livre de seu enquadramento escrito e assentado. Suspende-se a prescrição escrita da língua⁴⁷.

Contando-me sobre as visagens que se pode ter quando, por exemplo, “um bicho aparece do nada na sua frente... um cachorro que passa, um vulto de gente longe, lobisomem, um bode...”, Raquel se recorda do medo que sentia de quando seu avô Custódio “vidrava o olho na gente... serim [serinho]... branquim [branquinho], vidradim [vidradinho]...”, contando-lhe as visagens que ele via. Custódio, como sétimo irmão homem nascido de maneira seguida - em cujas circunstâncias, se não for batizado, vira lobisomem -, “não tinha medo, então defunto aparecia nele”.

Esses olhares assentados, “pondo bem sentido naquilo”, é por vezes a forma de conversar de Dida e Vilmar, irmãos entre si e filhos de Custódio, reminiscente dos mesmos gestos em Custódio e Cristóvão, irmãos gêmeos: “Tinha vez que Cristóvão ia lá pra casa e eles ficava[m] a noite intirinha [inteirinha] conversando envolta duma coivara de fogo. Não era esse mato, não... era mato grosso... assim...”. Vendo, certa vez, Dida e Vilmar entretidos conversando, Fia, esposa de Vilmar, repara: “Ah, Custódio e Cristóvão...!”⁴⁸

⁴⁷ - Antunes (2013: 41) identifica *assentá* como “Fazer anotações por escrito, registrar”, “Diz-se da fase de preparação de líquidos ou massas em que se deixa a substância em repouso a fim de que ela adquira a consistência desejada”.

⁴⁸ - Essa identificação entre olhares remete ao “rico legado semântico” que o conceito de identificação herdaria, segundo Hall (2008), de seu uso psicanalítico, enquanto “a mais remota expressão de um laço emocional com outra pessoa” (FREUD, 1921/1991, apud HALL, 2008: 107). Hall refere-se aqui ao drama edípico, em que se tomam “as figuras do pai e da mãe tanto como objetos de amor quanto como objetos de competição” (p107), e, em Lacan, à fase do espelho, com relação à “presença e o olhar confortadores da mãe” (p118). “A formação do eu no “olhar” do Outro [...] inicia a relação da criança com os sistemas simbólicos fora dela mesma e

Uma voz *assentada* também é representada na firmeza de Dida rezando um terço ou cantando os versos do Bendito de São Benedito: “Meu São Benedito é um santo preto, que fala na boca e responde no peito”... Responder no peito, me explica Dida, é “Falar grosso, firme”.

Em Córrego Narciso, a vela carregada na cerimônia de batismo de uma criança é guardada para a cerimônia de crisma e é acesa no momento em que a pessoa estiver a morrer na cama (para “espantar satanás”). Um paninho branco que apara a água de batismo é também guardado para fazer um travesseiro que é posicionado no caixão da pessoa. São objetos e ritos simbólicos que atravessam a vida de uma pessoa, do nascimento à morte, e que reafirmam seu pertencimento à comunidade.

Quando morrem recém-nascidas, ocasião em que são “anjinhos”, crianças são batizadas e apadrinhadas ou amadrinhadas, mesmo sem a presença de um padre, antes de serem enterradas, sendo lembradas como membros da família e comunidade, como quando se diz que um casal teve sete filhos/as, sendo que dois morreram antes de nascer ou logo em seguida.

A luz de uma candeia é uma das primeiras e mais fortes referências durante e nos dias seguintes ao parto de uma criança. Além de um tiro de espingarda ou foguete logo que uma mulher ganha uma criança - “Pro menino não ficar medroso. As parteira mandava, pra animar e avisar a comunidade [que tinha nascido]” -, o quarto onde está a mãe e o recém-nascido é iluminado durante sete dias, dia e noite, por um candeeiro ou lampião de azeite de mamona; uma simpatia para se evitar o mal de sete dias, ou mal de umbigo, na criança. Permanecendo a criança no quarto durante esse período, na noite do sétimo dia a luz da candeia pode ser apagada. Tendo ganhado Zuca sozinha no banheiro do hospital em Araçuaí - “Sozinha e Deus. Graças minha Mãe do Parto” -, após insistência da enfermeira de que tinha que tomar banho antes do parto, Lúcia chegou ansiosamente em casa, na roça, com a neném recém-nascida: “Acendi meu lampiãozinho. Fiquei sete dias com o lampião aceso... que era a base que a gente ficava... dormia com o lampião aceso... a gente no claro”.

“Na escora de Deus, quem escora nunca cai. Deus quer que a gente leve um tombo, pra gente levantar”, diz Laércio. “Nós é tão quilombola [forte], que aparou outros quilombola”, orgulha-se Roxa, referindo-se a Zé Grilo, originário de outra comunidade, tendo se estabelecido em Córrego Narciso. Se a luz de uma candeia acesa

é, assim, o momento da sua entrada nos vários sistemas de representação simbólica - incluindo a língua, a cultura e a diferença sexual” (HALL, 2006: 37, 38).

ou de uma vela é tomada como uma materialidade que acompanha toda uma vida de uma pessoa, a materialidade que parece restar ou importar a Aprígio, Camilo, Cona, Preto (Milton), depois de uma certa idade, são as pessoas e a amizade.

A vida de Aprígio, 72 anos, é marcada por movimentos e por contingência. Nascido em Taquaral, município de Itinga, em 1992, com uma herança que recebeu do pai, comprou quinhentos hectares de terra na comunidade de Calhauzinho, margeada pelo Rio Calhauzinho, que então corria abundante e permitia, entre outros, o plantio de arroz. Em um ano, em 1993, o rio secou, diminuindo consideravelmente o que podia produzir e desvalorizando a terra. Passando por uma casa vizinha à sua, próxima ao leito seco do rio, Aprígio reage assim:

Aqui era um movimentão... Acabou! É tudo ilusão... Mas tem que ter ilusão. Nós tamo passeando. [Falam] Que isso [uma estante na sala] é meu. Hm! Tudo iludido! Nós não leva nada. E os novo não vê assim, não. Só os mais véi. O que nós tem é amizade, consideração....

Morando há alguns anos na cidade - “E daqui agora... é pra morada eterna” -, Camilo, 93 anos, não deixa que se desmanche a bolandeira - já não utilizada há mais de vinte anos para relar mandioca - em sua casa na roça: “Só depois que eu for embora”. Seu pai, Salvino, e sua mãe, Ana, criaram os filhos sempre com o trabalho na roça: “Saiu dali só pro caixão. A pedra que muda não ajunta lodo”.

A bolandeira parece consistir em um aparato em que a memória de uma vida e sociabilidade passadas pode se referenciar. A fazeção de rapadura, de queijo, tijolo (rapadura com mamãozinho), requeijão, a tenda de farinha, o gado... camaradas que ali trabalhavam... “acabou tudo”.

Ninguém nem pensa que aquilo vai acabar [aquele movimento na casa]. Vai acabando sem a gente dar por fé... acabando, acabando... Quando eu mexia com isso tudo, pra mim eu não tinha nada. Depois que acabou, [pensei] ‘Eu tinha umas coisinha de vera... Acabou’. Mas foi bom, porque eu não preoquepei, não impressionei [com as coisas acabando]. Da vida eu tô conformado. Tudo chega o fim. Só é que fim de vida é triste.

As orientações que dava aos/às camaradas:

Essa veinha minha sabe fazer uma comida... Camarada só comia gostoso lá, graças a Deus. E [ela] já trabaioi. Tinha dia que tava com vinte camarada, ela dava conta disso tudo. Dava gosto ver foice estralar na mata. Eu fico assim assuntando, mas... pra onde é que foi aquele movimento que eu tinha...? [Camaradas lhe chamando]: ‘Ô, Camilo. Ô, Camilo, que é que eu vou fazer?’. [Camilo responde]: ‘É pra fazer isso’. [A]Cabou com meu tempo. Pensava que tudo era num rito só. Puro engano.

Também morando na cidade já há alguns anos, Flaurita, 84 anos, no terreiro de sua casa antiga, onde morava na parte alta de Córrego Narciso, observa, no que hoje é um curral, “o cochão [cocho grande] de aparar garapa do engenho”, a fornalha de tacho da tenda de farinha, o mourão da prensa de massa de mandioca: “Isso aqui era um movimentão, moço”.

No terreiro onde se cortavam e secavam telhas (a terreirada), feitas de barro amassado da Lagoa do Boi Morto, Dida se lembra: “Mas [a]cabou tudo. Ish! Aqui era animoso [animado]... gente demais aqui... menino, muié, hom[em]...”.

Arrancando a última roça de mandiocal, dada a Rosilene na meia para que fizesse farinha, a lembrança que Cona espera guardar de Córrego Narciso, com sua mudança em 2018 para a cidade, é apenas a dos amigos... e de sua mãe:

Cona: Eu vou [ar]rancar essa mandioca nova, mod’eu não vortar [voltar] aqui mais. Mod’eu não deixar nada pra trás. Eu quero barrer isso aqui tudo!... Eu [ar]ranco é tudo! Vou barrer isso aqui tudo, mod’eu não vim aqui... Mandar cortar a luz... Quero vortar aqui mais nunca... Amanhã eu vou mandar meter o picaret[a]... nessas mandioca aí. Vou deixar minha área aqui aberta... Eu quero desocupar minha terra...

Mário: A nova eu não [ar]ranco, não. Sai fora! Que ela tá fina! [Ar]rancar só os pé véi. Eu venho na seca... pra fazer da nova! Eu vou voltar aqui pra mexer com roça... Em setembro eu tô aqui, mexendo com uma rucinha. Se Deus quiser. Vou ficar lá na cidade à toa, o que!? Sai fora de mim! Lá eu não acho serviço... Aqui eu planto minhas coisinha... Essa Cona não é certa, não! Eu venho em setembro. Roçar e plantar um feijão catador aí... Ficar sem oiar as coisa da gente. Tenho cova de cana caiana, mandioca mansa, abrobeira dando... Acendo o lampião, conzinho na lenha... Quem tem uma terrinha, não pode desprezar, não... plantar qualquer coisinha no setor [terra] da gente. Tudo na cidade é comprado. Daqui eu levo um maxixe, um quiabo... Dispensar minha roça, não! Fui nascido e criado aqui.

Cona: Eu não falei com cê que eu ia destinar aquilo tudo?! Limpar tudo. Arrancando minha mandioca, eu não tenho nada pra mim vortar atrás, não... Vou rapar é tudo. Não vou deixar produto enriba da terra, não, que não precisa vortar, né. Tirando tudo, eu quero ver! Deixa o que tem aí... casa aí... eu vou mandar desligar a luz... Vortar aqui pra mim fazer farinha? Dois prato de farinha, eu compro lá na cidade... Terra fica aí a Deus dará, eu não tô nem aí com terra. Quem querer tomar toma sem eu dá! Trancar isso aí e pronto. Eu vou deixar é limpo. Eu [ar]ranco é tudo. Eu vou desocupar minha terra. Eu não vorto [volto] aqui mais nunca! [...] Pois é, Bernardo, agora eu não tenho lembrança de vortar aqui, não... Pode ter festa, eu não venho... Deixar lembrança pra trás... só os amigo, né! Só os amigo. Mas falar que é pra mim vortar aqui, que eu deixei coisa de lembrança aqui... Hm?!

A terra e casa quase toda esvaziada de seus objetos e significados, uma esteira de nabo de bananeira feita por Dola, mãe de Cona, que ela guardava debaixo da cama, ainda preenche o vazio da casa: “Deixar essa lembrança dela aí...”.

Ainda em 2017, quando morava na roça, Cona lamentava que a Folia de Reis hoje não é mais como há um tempo foi:

Adalson que era dono da folia. Eu fiz uma promessa pra Santo Reis, pra ele tomar conta dos porco... num tava comendo, não... num levantava. Aí os porco aprumou. Fui lá ne Adalson e falei com ele: ‘O primeiro dia que ocê ir sair com a folia, cê num faz janta pros folião, não. Cê vai jantar lá em casa’. Fiz a janta... Era umas quinze pessoa. Os folião agora só tem pé-de-porc[o]. Não tem folião mais, não. De primeiro era Antonio Bastião... Sinvaldo... Peo... Custódio, Cristóvão... folião bonito... [A]Cabou! Preto de Augusto... Finim... [A]Cabou!

Também hoje em um processo de mudança para a cidade, embora sem a escolha, como no desterro de Cona, de nem mais querer ser enterrada no cemitério de Córrego Narciso, Roxa revela uma certa renúncia a uma vida de riqueza material. Ainda que se mostre disposta, em caso de ameaça, a brigar “pela terra que nós já tem”, Roxa não vê nos/as moradores/as de Córrego Narciso um perfil ou a coragem de fazer igual o povo da comunidade dos Baú, envolvidos em um processo tenso de retomada de terras tomadas por fazendeiros, e de “ir andando com antropólogo demarcando o território, as terras que já usou” e hoje apropriadas por outros. Sua referência é o pedacinho de terra em que Marta, sua mãe, criou as cinco filhas e um filho: “Mãe criou nós sozinha naquele pedacinho de terra ali... colhia feijão, arroz... [...] Essas terra aí, nós morre sem trabaiair nelas”, pois são grandes e não haveria como cultivá-las em toda sua extensão:

Mod’eu ir caçar riqueza... se eu morrer deixar pros outro!? Não precisa disso, não. Tem comida, água de beber, tem o dinheiro pra ir aí ne São Paulo, Belo Horizonte, na cidade... Primeiro, saúde. Vou brigar mod’terra! O tanto de gente que morre mod’essas ilusão na cabeça... mod’herança!? Morre e ainda deixa aí pros outro ficar brigando. Que não leva. Eu queria ter uma vida controlada. Comendo, dormindo... Eu quero um básico... um controle... na minha vida.

Das Dores revela a vida em Córrego Narciso como uma escolha consciente, envolvendo também uma renúncia às facilidades de uma vida na cidade. De sua família, “sobrou pra morar aqui só mesmo nós”, sendo que seus/suas familiares que ali não permaneceram “desfaziam de Córrego Narciso”, pela dificuldade, por exemplo, de acesso a água: “Ia lavar roupa lá no Calhauzinho, caminhando, saco de roupa na cabeça... Arlim pequeno, escanchava Arlim dum lado”^{49 50}.

⁴⁹ - Escanchar (também pronunciada descanchar) é carregar uma criança com as pernas abertas apoiadas na lateral ou cintura normalmente da mãe ou de um irmão ou irmã mais velho/a. Postura adotada quando da realização de tarefas por mulheres, de modo que a criança a possa acompanhar. Ver **FOTO 1**.

⁵⁰ - O “costume de levar as crianças nas costas e os embrulhos na cabeça” seria, de acordo com Bastide (1974: 62), um traço africano, que aparece em uma comunidade, exemplificada pelo autor, de descendentes de marrões às margens do Pacífico mexicano.



FOTO 1: Mulher com pote de barro de água na cabeça, apoiado numa rodilha de pano, com uma criança escanchada (ou descansada) na lateral e outra carregando uma cabaça de água. Peça em barro, feita pelo artesão João Alves, de Taiobeiras (MG).

Preto (Milton), 52 anos, ficou dezoito anos sem vir a Córrego Narciso, trabalhando fora, cortando cana e serviços diversos em fazendas no Mato Grosso: “Eu sou nascido e criado aqui... só que eu vivi no trecho [sempre migrando]. Eu tô aprendendo a viver agora...”. Em 2013, “Separei da muié e falei: ‘Ah, eu vou embora pra onde tá o meu povo... chega de tanta dor de cabeça. Pode ser o que for, mas não tem que nem o pessoal da gente, não. Tem não”. Ao lado de “meu povo”, arriscou voltar para Córrego Narciso também porque gosta da roça:

Eu gosto da roça, mas... não é fácil, não. O ar da roça é bão demais... Aqui já foi muito bom, isso aqui tinha um movimentão. O povo foi tudo embora, procurando cidade grande... Sobe aí, só vê casa fechada... Toda vida eu gosto da roça... Eu posso até trabaiar na capital, mas só se não tiver outro serviço.

Diante das dificuldades que encontrou em tirar o sustento do trabalho na roça, tendo tido prejuízos com investimentos sem retorno, Preto, inquieto e por vezes errante / errático, embora mantenha o trabalho na roça, está constantemente oscilando e flertando

com vários tipos de trabalho que poderia assumir, sempre “fazendo carc” (cálculo) (calculando, pensando, imaginando cenários possíveis): propostas de trabalhar em restaurante em São Paulo ou Belo Horizonte, em fazendas em Viçosa, em lavra de pedra em Araçuaí... Ora o trabalho na roça se apresenta como promissor, com perspectiva, ora como motivo de desilusão:

Eu não adapito [adapto]. Nosso lugar aqui é precário, que... até pro cê arrumar um serviço pra ganhar salário mínimo aqui é difícil. Difícil. Ave Maria! A região chove muito pouco... muito seco. Eu já arrisquei com roça aqui demais... achando que vai dar resultado... E no fim, no fim... não dá resultado nada, não. A pessoa que tem família tem que aguentar, mas a pessoa que não tem família tem que caçar um recurso. Eu arrumei serviço, mas eu não adapito [adapto] em restaurante... A situação aqui é precária, mesmo. Se eu não pegasse muito com Deus, e pular daqui, pular dali, eu passava até fome. Mas graças a Deus eu trabalho muito. O serviço valoriza muito a pessoa. O pessoal aqui só não passa fome... mas dinheiro ninguém ganha. Eu fico muito sozinho... com Deus.

Té, irmã de Preto, nascida no Calhauzinho e há muitos anos morando em Córrego Narciso, diz que Preto *afirmou* na roça, desde que voltou em 2013, mas que “Ele fala muito de ir embora de novo”.

Afirmar ou afirmação, diz-se quando se firma em uma atividade ou serviço - como “afirmar na roça” - por um determinado tempo, sem se dispersar e sem muitas interrupções, “pegar firme o dia todo, fazendo a tarefa do início ao fim”. Diz-se, por exemplo, “Eu não tenho afirmação de panhar semente de capim muito tempo seguido... Pego um pouco agora... outro depois...”. Há afirmação também “na cabeça, nos sentidos”, indicando segurança, firmeza, certeza. Nesses sentidos, é empregada também a expressão *opinião*, indicando força de vontade, determinação, iniciativa, como em Preto (Milton), diante das dificuldades de obter rendimento do trabalho na roça:

Tem que pegar com Deus e tem que ter opinião... Vou tentar fazer. Enchente levou roça de mandioca mansa... As muda de mandioca foi tudo embora. Deus não faz nada de ruim pros filho dele, não. Eu falei ‘Eu não desisto’. Quando foi esse ano, tornei plantar. Ano passado não tive lucro de um real. Trabalhei sozinho com Deus.

Já o termo influência ou *infruênc*a, que em “Chico não tem influência nem de tapar o buraco na estrada” se aproxima de *opinião*, expressa ter vontade, gostar, saber, ter o costume, ter interesse, ou mesmo um sentido ou disposição, como em “Tenho influência com gado”, “Tenho influência de mexer com gado”, “Eu não sou influente com gado”, “[Antigamente] Todo mundo tinha aquela influência de plantar [algodão]”, “Tem influência de mexer com mandioc. Nós tudo foi criado com isso. A terra nossa toda aqui tem sinal de mandioc”, Das Dores “não tem influência com doce de manga”,

“Era [cantigas de] roda, em casamento. O povo não tinha influência com baile. As coisa diferencou de antigamente”. Pode-se influir alguém a fazer alguma coisa, enquanto incentivo: “Vou influir esse menino [a trabalhar]”. Quando se gosta de uma coisa, por atração, diz-se que “O povo infrói naquilo”, “O povo fica influído naquilo”, como no caso de gostar de farinha branca vendida no mercado na cidade, por aparentar ser bonita, embora sem ter goma alguma, diferente da “farinha amarelada original da roça”, que pode ser menos atraente, mas tem bastante goma. É costume fazer-se, nesse sentido, “o gosto do povo da cidade, que vê só boniteza”, separando os pequis grandes para lá vender, embora serem verdes e sem gosto.

Ainda que demore e não dê um retorno imediato e possa exigir dedicação, “Eu tô com a influência de plantar um pé de banana, de ver ele dar uma banana pra mim” confere sentido ao fazer, ao preencher o tempo, como na justificativa de Nego de Dudu de mexer com porco, apesar do preço alto da ração de milho: “[Porco] Não dá nada, não [não rende]... mas eu não gosto de ficar parado”. Quando pergunto a Dida se a criação da leitoa na meia com Das Dores valia a pena para ele em termos de custos com alimentação por seis meses, Dida explica que é “Pra enganar... Não ficar sem criar nada...”.

Em 2017, ainda morando na roça, Mário, que comparecia à cidade apenas uma vez ao ano para renovar uma procuração, justifica sua recusa em passar um domingo na casa das filhas em Araçuaí: “Eu tenho meus porco, meus frango, minha roça... Não pode deixar a casa sozinha assim, não. Vou ficar oiando [olhando] o terreiro”. De modo semelhante, um sábado sem graça para Cona, por não ter feito biscoito: “Ficou é churé [sem graça]... que eu não fiz biscoito ontem”. A fé de Cona é de lavar as roupas na mão: “Minha fé é aqui, ó...”, diz Cona, esfregando os punhos como se estivesse lavando roupa.

Tanquinho é pra quem gosta da boemia... Mas vai ficando velha, os nervo da gente enfraquecendo... [Tanquinho] suja as toalha da gente tudo... e os pano de prato [mistura com roupa suja]. Quando eu não tiver [a]guentando mais lavar no punho, eu compro um tanquinho.

Tendo sido os festeiros da festa da padroeira em Córrego Narciso em 2016, Cona e Mário, como um ponto de honra, construíram um banheiro apegado à casa, na roça, o qual, no entanto, nunca mais foi usado por Mário, que continuou tomando banho de cuinha ou caneco e água fria do lado de fora da casa, e usado uma única vez por Cona, para tomar banho.

Santa não gosta de mexer com aparelhos que funcionem a energia elétrica - tem apenas uma geladeira e medo de liquidificador. Faz tudo com as mãos, com um machucador ou pilão.

O costume antigamente de subir a chapada toda terça e sexta para panhar pequi para vender no mercado às quartas e sábado poderia ter sido facilitado se se cultivasse o pequi na comunidade a partir de mudas, conforme Nenga: “E ninguém nunca estuciou [inventou] a muda de pequi. Antigamente ninguém nem ouvia falar muda disso... E vivia praticamente a vida toda dentro da chapada... panhando pequi, levando pra rua pra vender...”.

Em sua conotação de sentido, disposição ou pretensão, *influência* se aproxima do uso do termo *invocação* em Córrego Narciso. “Invocar” pode designar interessar-se por alguém, como em “Eu não vi nenhum lá pra limpar minhas vista[s]... pra dizer que eu vou invocar...?”. Cona, ainda em 2017, antes de se mudar para a cidade, emprega invocação ou vocação nos sentidos de desejo, vontade ou pretensão, como em

Eu já tive muita vocação, moço. Eu já roubei bandeira [da festa da Padroeira de Córrego Narciso] duas vezes. Eu e Dida roubou a bandeira. Mas foi uma festa arrumada, meu filho... que nós fizemos. Depois nós tivemos essa vocação de tornar roubar a bandeira.

... e no sentido vocacional de chamado ou inclinação, como em vocação para a roça em contraposição à vida na cidade. Em trajeto percorrido em 2017 com Cona e Mário enquanto colhiam feijão catador, andu e melancia na roça, fui ouvindo Cona, em um rico relato em que se imbricam contraposições entre as dimensões do tempo cíclico (ou valor de uso) e do tempo linear (valor de troca), da solidariedade, das trocas, da dádiva da natureza (“Ganhar dado”), do rural e do urbano, da riqueza da vida na roça em contraposição à cidade, “pobre de experiência” (BENJAMIN, 1987: 114: “A felicidade não está no ouro, mas no trabalho”), em que “Tudo tem que ser a troco de cascai [cascalho / dinheiro]”...:

Cona: Tá [a]guentando ou não [a]guentando, mas tem invocação... Quer ver a fartura... Coisa comprada não é fartura, não. Um arqueire [a]çqueire]... um arqueire do nosso faz mais fartura que três arqueire dos outros... a gente comprar fora. Num tá [a]guentando, mas eu tenho a fé de fazer... Esse ano eu nunca comprei farinha, não. Eu [a]guenta ou não [a]guenta, tem vocação de fazer mandiocal. Comprar farinha não presta, não. Eu mais ele [Mário] capinamo[s] isso aqui tudo, ó. Num pôs nem um dia de camarada. Agora... pro ano eu não [a]guento fazer isso mais, não. É, esse ano eu não mexo com roça, não. Cada dia que passa, os minutos vão passando e o sangue da gente vai enfraquecendo. Esse ano... se eu não tenho farinha pra mim comer pro ano... eu nem sei se eu vejo os outros pra mexer com essa farinha pra mim. Cada minuto que passa, você vai enfraquecendo... Vou

invocar, não... Fazer roça e depois eu ver a roça e num [a]gumentar capinar!? Camarada é difícil... Mexo com roça mais, não. Pro ano eu não faço, não. A gent[e] mata o corpo da gente[e]... O que eu num compro na cidade é só farinha... feijão vem da cidad[e]... A coisa pior é arroz, pra você mexer... pior do que fumo, pior do que mandioca... Crê em Deus Padre d'arroz... Mexer com roça todo dia, a gent[e] chega aqui acha uma bestaginha... Morar na cidad[e], que dia que eu acho uma bestaginha dessa!? Os outro tem que tá levando pra mim... Mexer com a rucinha [rocinha] é leite de mangaba, nunca que [a]caba... Graças a Deus.

Bernardo: Como?

Cona: A rucinha da gent[e] é leite de mangaba... nunca que caba... A gent[e] vem e acha... amanhã eu venho... Você não está vendo esse feijãozinho aqui? Amanhã eu torno vortar [voltar]... aí eu acho. Na cidade, o que que eu acho lá!? Cascai [dinheiro]. Tudo tem que ser a troco desse [dinheiro], né.

Bernardo: Tudo tem que pagar...

Cona: Tudo tem que pagar... Aqui eu estou panhando meu feijãozinho, eu mando pras minhas meninas, eu dou os outros, graças a Deus...! Ganhar dado lá é só injeção na testa. Mas a polícia tá muito preguiçosa... nem injeção na testa eles não estão dando... Ha! Ladrão rouba, cadê que polícia vem dar injeção na testa deles!? Nasci foi na rucinha, moço... batendo paiada de... catando feijão na meia... andu... Graaaças a Deus. Saía daqui pra ir numa distância loonge pra panhar feijão, andu na meia: “A gent[e] quebra esse andu pra nós dois...”.

Roxa se recorda de Zé de Salvino, já idoso e com um problema nas pernas e dificuldades de locomoção, esforçando-se em manter o trabalho na roça capinando com as mãos, sem enxada, sentado na terra com um pedaço de couro amarrado na cintura.

A “invocação pra mexer com mandiocal” de Cona vai se apresentando, no entanto, à medida que foi decidindo se mudar para a cidade, como aberta a outras identificações e posições de sujeito... componentes de um fazer e de uma sociabilidade passadas vão sendo recompostos em seu novo ambiente na cidade:

Se eu soubesse... eu fui besta. Se eu fosse [para a cidade] mais nova... Ô, gente, se eu tivesse ido quando eu era mar nova eu tava muito mais mió... eu tinha até arrumado um serviço pra mim... eu tava mais conservada, mais despreocupada... Fiquei matando minha vida aí... Um pacote de quiabo, eu compro por dois real lá na cidade... e ainda perde... Vou levar meu fogão, minha geladeira... Que que eu venho caçar aqui!? Ô, [ar]repentimento... não ter ido mais cedo... [...] Gostando, moço... Trabaio... eu limpo os quintal dos outro tudo, eu vou pro mato buscar lenha, nós faz biscoito... conzinho feijão lá ne Gi... E lá é cheio [de gente], viu! Se no céu for bão pra mim como lá tá sendo... eu tô é tranquila... Eu barro [varro] o terreiro de Gi, Gi faz de cumê e leva pra mim... eu faço, levo pra Gi... Quando dá de noite lá, aquela área ali fica cheia... Graças a Deus! Bão danado! Vou lá na hortinha comprar cebolinha verde, mostarda... Todo sábado eu vou lá no mercado... comprar uma bestaginha da roça. As irmã de Batista mais eu vai todo dia pro mato buscar lenha... Tá tranquilo lá. Pra aproveitar a lenha, eu conzinho feijão pra Iara, eu conzinho pra mulher de Guilherme, pra Mariana de Paulim... Enquanto eu tô lá, eu tô barrendo os terreiro de Gi... Eu não fico parada lá, não! Graças a Deus...

A cidade chega a se apresentar como uma libertação de um certo confinamento de uma vida em Córrego Narciso:

Esse focinho meu doeu... Eu fiquei sessenta e quatro ano lá [na roça] fuçando monturo⁵¹... E nada... Sem sair pra canto nenhum... Eu não tenho saudade dali, não... que eu já sofri muito ali. Sessenta e quatro anos naquele sofrimento... fuçando monturo... saí pra lugar nenhum... fui em SP duas vez... Sai fora! Não arrependo, não [de ter-se mudado para a cidade]. [...] Não tenho vontade de vortar mais, não. Falar que eu vou tá encafifado mod' coisa...!? Hm! Encafifado mod'eu vortar lá, mod' coisa que eu deixei pra trás!? Hm! Invocado... Ah! Eu tenho um pé de mandioca lá, então eu vou vortar... Faço isso, não.

Encafifado apresenta um sentido semelhante a *afirmação* e a *influência*, conotando uma certa restrição dos fazeres em torno de uma atividade ou lugar apenas, sem dispersão, embora seja por vezes empregada para designar instâncias com uma maior perduração no tempo e possa apresentar, ainda que não necessariamente, um tom pejorativo.

Se se diz “Fulano é influente demais com gado”, “invocado com gado” e “encafifado com porco”, no sentido de gostar e de dedicação, Dida exemplifica usos possíveis de encafifar, como em “Alcidino é encafifado com gado, mesmo não podendo”, pois tem uma dificuldade de locomoção na perna; “Finado Augusto era encafifado com venda”, mesmo não podendo, pois também tinha problema de saúde; “Eu sou mais encafifado com animal, e não com moto”, no sentido de preferência; “Bernardo é encafifado no estudo”; “Bernardo só tá encafifado no Coador”; “Fulano é encafifado na roça... fica na roça mesmo bestando, sem uma atividade... por não querer ficar dentro de casa”.

Desencadeada por uma conversa sobre como é barato se vender, como de costume, um alqueire (50 pratos) de farinha de mandioca por 200,00 reais na cidade - “Não paga o trabalho” -, considerando o trabalho desde a roçada da terra, a feitura de aceiro, queimada, coivara, cercas com poste e arame, o plantio, a capina, até a torração final, Nenga se diz contrária a viver apenas de e na roça, sem outra atividade: “Ficar encafifado na roça... Sai fora! Hoje na roça, amanhã na roça, depois...”. Tendo construído, assim como sua irmã Roxa, uma casa em Araçuaí, embora não pretenda se mudar imediatamente, como fez Roxa no início de 2019, Nenga vai expondo dificuldades de se viver apenas com o trabalho na roça, e também buscando convencer Arlim, seu marido, a um dia se mudar para a cidade: Arlim “Tá com o umbigo enterrado aqui na roça. Daqui cê não sai, não”. Ao que Arlim responde: “Eu odeio cidade. Gosto é de cheiro de mato”.

⁵¹ - Monturo (de *monte*) é uma extensão do terreiro próximo e envolta de uma casa, onde se jogam, se juntam e se amontoam todo tipo de objetos descartados e/ou velhos e entulhos, orgânicos (que adubam a terra) e inorgânicos. Não se chamam esses descartes de lixo.

Nenga argumenta que o que ela tem hoje foi adquirido com dinheiro que ganhou trabalhando fora e para os outros:

Roça é bom, mas... eu nunca tirei nada de roça. Não gera renda. Feijão catador, cê tora o ano? Andu, cê come o ano todo? Não tem água nem pra manter nem pra trabalhar e levar pra feira, podia fazer uma plantação pra levar pra feira... Tudo certo compra na cidade. Já trabalhei muito na roça. Mãe me ensinou trabalhar. Lá ne mãe era difícil pagar camarada. Eu era igual nego macho.

Não sendo “negócio lizar [engordar] porco”, pelos custos do milho e ração a serem comprados, a única coisa que valeria a pena criar e que não seria perda de tempo é vaca, que poderia a qualquer hora ser vendida por mil reais.

O primeiro tanquinho de lavar roupa em Córrego Narciso, assim como a primeira televisão à bateria, foi Nenga que os enviou para Marta, sua mãe, enquanto trabalhava em São Paulo.

Um movimento de libertação de um certo confinamento, assim como Cona, é vislumbrado por Nenga, que tem crédito na cidade, tem nome, é honesta, é direita, não passa vergonha e não tem orgulho de não trabalhar: “Cor e cabelo pra mim não manda nada. [...] Se eu não tivesse com mãe [para cuidar], nessa roça eu não tava mais, não. Já sofri demais. Não vou ficar aqui sofrendo, não. Araçuaí pra mim é pequena. Não é meu estilo”.^{52 53 54 55}

⁵² - Lopes (2012) indica *encafifar* como “envergonhar, encabular” (de “vexar”, “ficar vexado por algum motivo”, do quimbundo *kulebula*: “vexar, envergonhar”); *encafuar* ou *encafurnar* como “Esconder, ocultar; meter em cafua” (p109); *cafua* como “Antro, cova, caverna, esconderijo”, “Quarto escuro onde se prendiam os alunos castigados”, “Cela solitária para castigo de escravos” (“De origem banta mas de étimo controverso”, possivelmente, embora sem confirmação, no quimbundo *kafua*, “lugar sombrio”); *cafuçu* como “Indivíduo grosseiro, inábil”, “Roceiro asselvajado”; e *cafueiro* como “Que mora em esconderijo” (p62).

⁵³ - Em Córrego Narciso, é empregado no sentido de esconder o termo *mucambar*, com as variantes *mucambada*, *mucambador*, como em “A vaca mucambou no mato”, “Vaca mucambada no mato”, a vaca escondeu, fica quieta, sem fazer barulho, difícil de ser encontrada. Um morador antigo da comunidade era chamado de Zé Mucamba, devido a que “bebia e ficava no quarto a semana, só saía pra urinar”.

⁵⁴ - *Mocambo*, para Lopes (2013: 173), indica “Cabana, palhoça, habitação miserável”, “Couto de escravos fugidos”, “Cerrado de mato, ou moita, onde o gado costuma às vezes se esconder”, com origem no quicongo *mukambu*: “cumeeira, telheiro, em alusão à principal característica do tipo de habitação: o telhado de palha”.

⁵⁵ - *Suverter*, em Córrego Narciso, designa o ato de sumir, fugir, “sumir no mundo, sem deixar rastro”, podendo se referir a pessoas e também a animais e seres inanimados, como em “A galinha suverteu... vazou no mundo”, “Ô, gato, cê suverte de perto de mim... [i]mundiça!”, “Essa terra suverte por aí afora...”; o ato de sumir com alguma coisa, no sentido de perder, como em “Ele suverteu com a garrafa”. Este verbo será considerado no capítulo 6, adiante.

2.2) Vida e morte *carculadas*

Enterro de um trabalhador de eito: o que dizem do morto os amigos que o levaram ao cemitério:

- Essa cova em que estás,
com palmos medida,
é a conta menor
que tiraste em vida.
- É de bom tamanho,
Nem largo nem fundo,
é a parte que te cabe
deste latifúndio.
- Não é cova grande,
É cova medida,
é a terra que querias
ver dividida.
- É uma cova grande
Para teu pouco defunto,
mas estarás mais acho
que estavas no mundo.
- É uma cova grande
Para teu defunto parco,
Porém mais que no mundo
Te sentirás largo.
- É uma cova grande
para tua carne pouca,
mas a terra dada
não se abre a boca

(Trecho de João Cabral de MELO NETO (1983: 87, 88), musicado por Chico Buarque)

Momentos, principalmente ao longo de 2018, em que pude me dedicar a leituras de textos no sofá ou em uma mesinha na casa de moradores/as em Córrego Narciso proporcionaram por vezes situações de interpelação direta ao que eu estava a ler por alguma situação corriqueira que acontecia à minha volta. Tendo recém lido o capítulo “Mulher, negra, “bóia-fria a três vozes”, em que Moraes Silva (1999: 269-302) analisa, a partir da história de vida de três mulheres negras migrantes, o entrecruzamento das organizações sociais de classe, gênero e étnico/racial, dedicava-me agora à leitura da introdução de Brah (1996). Brah descreve a sua descoberta como “The Asian”, ao se integrar à sociedade inglesa na década de 1970 após período de estudos em uma universidade americana, onde até certo ponto se resguardara de descoberta semelhante. Tomando a “experiência” como “o efeito discursivo de processos que constroem o que chamamos de realidade” (p11), Brah realça sua reação inicialmente paralisante, mas também ultrajada, na primeira vez em que foi insultada como “Paki” (de paquistanês) “no coração da metrópole” (p9), um discurso racializado sentido por ela “de maneira muito real”, tornando-se “parte de sua realidade” (p11).

Enquanto eu lia, Dida se assenta na cama ao lado, me chamando para ir vê-lo matar a porca na casa de Lúcia, e também me oferece um pouco de cachaça. Sem pressa para a empreitada assumida com Lúcia, e sem qualquer provocação minha, Dida vai falando...

Eu gosto é da roça. Nasci e criei na roça. Aqui tem espaço... enxerga longe... Funda pra dentro d'um mato... corta um pau... ou não corta... Na cidade... cê entra numa loja, pergunta o que [vo]cê quer... Aqui ninguém pergunta nada... Eu sempre gostei da roça... Cidade é muito apertada [faz gesto com as mãos de um caminho estreito]. Cê entra num banheiro, outro já tá batendo... às vezes cê nem [a]cabou seu preciso. Aqui, um vai pr'um lado, um vai pro outro [no mato]. Bão demais... Roça pra mim é um amor... Eu gosto de roça. Pai teve casa na cidade, mas... Aqui ninguém pergunta nada [diferente de loja na cidade].

Em outro momento, não distante no tempo, Dida continua a exaltar seu amor pela roça, após conversar pelo telefone com parentes de Nair, sua esposa, que moram em Belo Horizonte:

Eu acordo... galo cantando, galinha cantando... ponho lenha no fogo... enxergo o tempo livre na minha frente... esse mundão... sinto um alívio bão... já acho uma coisinha pra mim fazer... E na cidade eu não acho... Eu levanto lá e o que que eu acho? Eu não faço nada! Aqui não tem barulho de carro... nada na minha frente. Eu tá com precisão ou não de panhar, eu panho lenha...

A roça de Fiota (Rita), 76 anos, assim como a de Cona - que, como leite de mangaba, “nunca [a]caba” -, é uma imensidão. É onde ela *margulha* todos os dias logo que acorda de manhã bem cedo, para panhar ou apenas olhar os pés de mendoins (amendoim), mandioca, coquinho de melancia, batata doce... “Eu adooro vim nesse mato... Eu mesmo planto, eu mesmo capino... só roçar que não. Feijão tá embageado, mas meio baqueado...”. A roça ao lado é de Guinha, seu neto de 12 anos: “Guinha é trabaiaador, meu fi! É trabaiaadorzim!”. *Margulhar*, mesclando mergulhar com *mar*, é passar por entre dois arames de cerca, abaixando-se o corpo... mas não sem antes fazer o sinal da cruz, para entrar quanto para sair:

Pra es[pantar]... às vezes passa um com esprit [espírito] ruim, né... e pega. Então mãe ensinou que toda margulhação [de cerca]... faz o nome do Pai. Que às vezes passou um... que tem espírito ruim, sabe? E pega na gente... Toda cerca ou estrada que a gente passa que tiver uma encruzilhada, a mãe nossa ensinou nós: ‘Cês faz o nome do Pai, pra... não pegar coisa ruim na gente, né... espírito... Tem gente que morre... espírito ruim, né... Aí pega na gente, né, se a gente passar e não fazer isso... Aí a gente fazendo isso corta, né... aí não pega... Com fé em Deus, não pega, não.

“Pra começar o serviço”, antes de abater a leitoa ou de dar o primeiro corte no couro da vaca abatida, Dida também faz o sinal da cruz... “Com Deus na frente”.

Como mar, enquanto imensidão, é a forma com que Roxa descreve a barragem do Calhauzinho, vista de onde Nenzinha, na comunidade de Córrego Fundo, cultiva horta, em sua beira: “Daqui cê vê aquele mar...”.

Pescando, certa vez, com Dida em um braço da barragem, Dida me explica, sem que eu o provocasse, que “Largo”, como a água da barragem, é diferente de quando se diz que um lugar é “encantilado”. Essa largueza aparece também quando Catô, 38 anos, diz que “Essa terra suverte por aí afora...”.

Eu morava na areia, Sereia
Eu mudei pro sertão, Sereia
Aprendi namorar, Sereia
C’um aperto de mão, ô, Sereiar

... Mariete canta esses versos, como brincadeiras de quando criança que lhe permitiam abstrair-se das privações de então, privações que marcam outros momentos de meu encontro com ela:

Eu mes[ma] converso muito, né, Bernardo. Ha, ha, ha... É... eu gosto de contar as história d’antigament[e]... Antigament[e] era bom demais. Panhava umas panelinha de barro... uns tremizinho... panhava arroz, feijão, gordura, tempero... ia pra baixo dum pezim de árvore... ali a gent[e] fazia uma fornainha, a gent[e] mes[mo] fazia a comidinha da gent[e]... Chamava antigament[e], isso aí era guizado. Ha, ha, ha... Antigament[e] era melhor do que hoje. Mudou tudo. Até as amizade antes era melhor... podia confiar nas pessoa... Tinha as brincadeira de roda, a gent[e] fazia aquele círc[ulo]... pular de corda... pique de esconder...

Jogar versos, assim, “um compatindo [competindo] com o outro, jogando versos e cobrindo o outro”, de improviso, é *remar*, as palavras simulando o balancear sem ordenação das ondas. Os versos de Folia de Reis se deixam levar nesse movimento:

E também, senhor [senhor] Paulo, olho da pedra redonda
Lá encima, cá embaixo, onde o maro [mar] fez a onda

... assim como Roxa, estendendo roupas no varal e cantarolando: “Ô, dona lavadeira, quem te ensinou lavar... Foi a dona do navio. Adeus, balancim do mar”.

O mar é onde a lua dorme, depois que se esconde descendo no horizonte. Também, “A lua é quadrada, mas representa redonda”. Quando Roxa era criança, Marta, sua mãe, chamava as filhas e o filho no terreiro para pedir “Benção, Mãe Lua”, “Ô, Dindinha Lua”. Aqui, como a luz, no parto, a lua é uma referência feminina.

A lua nova baixando no horizonte, a oeste, certo dia, Vilmar se afasta do claro da casa em sua direção para saudá-la.

O sinal da cruz também é por vezes feito quando a lua nova aparece.

Chegando a Córrego Narciso vindo de Araçuaí um dia de manhã, parei rapidamente para cumprimentar Zezinho, às 6:30 da manhã, a caminho de seu trabalho, e ele me pergunta: “Vai ne Ti Mar?”. Ti Mar é Tio Diomar. Meu sentido era em direção leste, onde o sol começava a aparecer. Não pude deixar, então, de conectar Tio Mar com o Atlântico, com África.

Santa, irmã de Rita, rezou “ne” (em) mim, em um dia em que não me sentia muito bem. Quando cheguei a sua casa por volta de 9 horas da manhã, ela pôs uma cadeira para eu me assentar, antes que Raquel, sua sobrinha, que me acompanhou até lá, dissesse a ela que havíamos ido lá para que ela rezasse “ne” mim. Alguns minutos depois, Santa rezou. Logo após, eu continuando sentado na cadeira, na sombra, o sol subia exatamente na ponta da cumeeira de sua casa até me atingir. Eu estava voltado para leste. Novamente, não pude evitar fazer conexões de sentido com África, para onde eu me voltava de frente.

A direção da reza não é fortuita: “Bilô diz que na direção que rezou, o que tiver de zipela ou bicheira na frente, cura”.

Se Nenga vislumbra um ambiente público como livre de opressões, sejam ou não de raça - “Cor e cabelo pra mim não manda nada”, “Dinheiro não manda nada, boniteza não manda nada”, “Araçuaí pra mim é pequena”, “O mundo não tem porteira” -, o espaço “privado” de Córrego Narciso aparece por vezes, aqui, como um resguardo de opressões naquele espaço público. Com relação à aparente confiança de uma moça que, tendo completado dezoito anos, foi morar e trabalhar em Araçuaí, Roxa avalia: “Eles acha que dezoito ano é grandes coisa... Quando quebrar a cara... Que lá fora o mundo ensina, né... Volta é pra casa dos pai”.

Um jovem de Córrego Narciso, voltando à comunidade após alguns meses cortando cana em Ouro Verde (SP), diz que são lá chamados de “Os bicho”, “migrante”, quando descem do ônibus na cidade voltando do canavial todos pretos de cinza queimada: “Que muié vai invocar com alguém assim?”.

Dida, que já viajou muitos anos para o corte de cana, se lembra de apenas um episódio em que “a polícia embaçou com nós”, tomando-o como suspeito, em um bairro de periferia de Uberaba, onde cortava cana. Mas, assim como outros moradores de

Córrego Narciso, não identifica esse trabalho como exploração, mas como um serviço que deve ser feito.

Duca agradece “a Deus por tudo. Eu nunca conheci porta de delegacia”. Fábio, seu filho, 33 anos, conta sobre a única vez na vida em que a polícia o “enquadrrou” e revistou, junto a Zezinho de Ari, Tula e Jânio, em Campos (RJ), onde cortavam cana, durante o dia, após ter havido um roubo na cidade. Embora relate o medo que sentiu, com a cabeça prensada na parede e as pernas abertas, Fábio encena a situação em um tom de descontração e dando risadas, a família à sua volta rindo gargalhadas da encenação, com Zezinho tendo as pernas bem abertas e seus vales-pipoca na pochete - que daria às crianças - sendo jogados no chão pelo policial, com a cabeça batida e espremida na parede. No dia seguinte, Duca faz uma encenação semelhante, mas de seu pai, Custódio, com os braços abertos e as costas prensadas na parede, quando bebia demais.

João Mendes, além de cortar cana, trabalhou um tempo com construção na capital São Paulo, em que “Era bom que nós fazia hora extra... ficava às vez até 22hs”. Dé, voltando do corte de cana, avalia que o sistema de salário por produção no corte de cana é melhor do que um serviço de salário fixo em um bananal em Araçuaí, pois “Cê trabalha pro cê”, ganhando mais quanto mais se trabalha, enquanto que no bananal “cê trabalha pros outros”, o salário não variando conforme o esforço.

Para Fabiana, 26 anos, que viajou de 2013 a 2015 para cortar cana, com o marido, Roxo, insistindo com ele e com o irmão para que pudesse ir novamente - “Por que Roxo pode ir e eu não?” -, “[Cortar cana é] Diversão. Pocava [partia] pro eito e começava, pros outro não passar na frente. Eu fico na frente de muito homem. Se trabalhasse com boa vontade, eles punha preço na cana... cem real, setenta e cinco [reais] o dia”.

Preto (Milton) diz já ter tido no Mato Grosso, em fazendas, “dois bom patrão. Era que nem pai pra mim. Lá fora, eles gosta de empregar gente vindo da roça”. Hoje, prefere ficar na roça, em Córrego Narciso, a passar por “imposição de patrão” em Araçuaí, onde “patrão não tem dó de trabalhador, não”, pegando “serviço às setes hora da manhã” e não tendo “hora pra largar”, por um salário mínimo.

Nenga conta comovida o relato que ouviu de uma jovem quilombola que é mãe solteira de dois filhos e não é aceita para empregos em Araçuaí em vista de sua aparência, uma funcionária da loja lhe tendo dito: “Você pode ter o curso, mas não tem aparência”. Como uma “xenofobia obrera [operária] y popular” é a maneira com que

Cánovas (2005: 97), em outro contexto, analisa essa forma de racialização local nas relações de trabalho, em que seriam justamente trabalhadores locais menos qualificados que demandariam limitar a importação de estrangeiros, em vista de concorrência no acesso ao mercado de trabalho.

Há muitos anos, uma rua em Araçuaí era chamada de “Rua dos pá [pra] bosta”, descrita como povoada de “gente pequenininha, nojentinha e encrenqueira”.

Para Nenga, “Quem tem preconceito por causa de cor é desumano. Para Deus é todo mundo igual. Eu já trabalhei de doméstica, em fábrica de lustres [em São Paulo]... eu nunca sofri preconceito, assim por causa de cor, não”.

Por outro lado, transparece uma atenção constante a condutas racistas quando Nenga me diz, em outro momento, que, quando a patroa em São Paulo lhe pedia que lavasse apenas as panelas, deixando as outras vasilhas na máquina de lavar louças, Nenga pensava ser preconceito da patroa, por achar que suas mãos eram sujas.

O processo de reconhecimento quilombola pelo qual moradores/as de Córrego Narciso passaram, desde 2009, ou ainda passam, expõe contrastes entre, por um lado, condutas de vergonha e medo e mesmo de naturalização do racismo quando diante de um espaço público e, por outro, com a aproximação de Irmã Sandra, Teka (Cléia Silva) e da Pastoral do Migrante, uma abertura ou espaços de liberdade que o reconhecimento lhes foi conferindo. Lopes *et al* (2010) apresenta uma foto de uma reunião realizada por volta de 2010 compreendendo o momento do “sim”, em que moradores/as da comunidade aceitaram o reconhecimento. Embora pudesse ser apropriado situar esse processo - não apenas como um dever-ser, mas também como um poder-ser ou querer-ser - aqui, nesta seção, assim como aqueles contrastes de condutas, optamos por apresentá-los em outro item, adiante, neste texto.

Em Araçuaí, um dos objetivos principais da Irmandade do Rosário é “zelar pelo cemitério”. Em Córrego Narciso,

tem os escoído [escolhidos], que abre sepultura... aqueles que [a]guenta abrir. Agora tá difícil. Mário, Batista, Dida. Agora é Vilmar e Ricardo. Tá bobeando... a funerária paga os abridor de sepultura na Baixa. Eles pagava um salário lá. De primeiro a gente dava farofa... dava cachaça... A derradeira que abriu aí, deu duzentos conto... mas também não deu cachaça nem nada... nem farofa. Deu cem conto pra cada um... Nem café levou.

A abertura de covas de sepultura envolve solidariedade entre geração e sentidos de obrigação moral ou ponto de honra, mas também hierarquias:

Tem gente que não pode tomar essa poeira... que é forte. Tem o risco dum prego enferrujado. Dida já ajudou muito.... [Fulano] diz que não cava sepultura por causa de pneumonia: [Fulano] tá é tretando... [Fulano] quase não tomou poeira, não, moço! De vez em quando tem que dar ao menos um assunto....

A fundura da cova é certa: “Tem jeito, não. É sete palmo!”... mas podia ser cinco, opina um jovem enquanto cavava. E pelo menos um metro de largura. “Sepultura de [Fulano] tava rasiha.... assim, ó... Fui falar, eles me xingou”, reclama um jovem, parente de Fulano. A cova estando terminada, outro jovem se orgulha: “Quem vai pôr defeito numa sepultura dessa? Que tá estreita, rasa...?”. Um filho do finado a ser enterrado chega, para acompanhar o serviço: “O Vêi merecia”... uma cova larga. Outro parente também conclui: “Tá sem defeito”.

Se, como vimos, a morte, enquanto “fato natural e transclassista” (SANTOS, 1983: 22), nivela “aqueles que na vida foram diferentes” (BERTOLLI FILHO & MEIHY, 1983: 161), aqui, enquanto “fato social e cultural” “coberto de valores e significados” (SANTOS, 1983: 22), a morte se apresenta como envolvida por componentes de estratificação, relativos a dignidade, status e honra - uma “morte hierarquizada” ou “morte de classe” (MEYER, 1983: 125), como que em um esforço “para escapar ao nivelamento da morte, ao apagamento que ela traz às condições e às fortunas” (Lima BARRETO, II: 259-260, apud BERTOLLI FILHO & MEIHY, 1983: 165). Reproduzindo, o cemitério, “uma determinada estrutura social”, Barreto fala de “túmulos arrogantes, vaidosos, orgulhosos, humildes, alegres e tristes”.

Os sete palmos que se estendem para debaixo da terra são os mesmos sete que se verticalizam e de que se orgulha Camilo na postura de seu burro de sela “Canário”, cuja morte lamenta na cantiga que lhe escreveu... “O burro só faltava conversar”:

Tinha meu burro preto, sete parmo de artura
Era um burro escanelado e tinha uma bonita figura
Na descida da ladeira, sete conto eu enjeitei
Pá dizer mem a verdade, nem sastifação eu dei

No bater da ferradura, nem pá trás eu não oiei
17 de Novembro do ano de dois mil e doze, veja o que me aconteceu
Deu uma maleta braba ne meu burro, ele morreu
Perdi meu burro preto, que tanto gosto me deu

Verticalidade ou relevo semelhante compreende o tamanho do murundu ou *carculo* de terra que se avoluma na superfície da sepultura. Murundu⁵⁶ e *carculo*⁵⁷

⁵⁶ - Do quimbundo *mulundu*: monte, montanha” (LOPES, 2012: 185).

designam tanto esse (no caso de murundu, qualquer) monte de terra quanto o volume de um produto (farinha, milho, feijão, arroz...) que excede uma medida reta, rasa⁵⁸. O tamanho do carculo na sepultura irá corresponder à forma de medir do sujeito em vida, se era *ridic* (apócope de ridículo), *famit[o]* (variação de faminto), *desesperado*, se media com dó... ou se media *carculado*, com murundu:

Os antigo falava que é bom a gente medir bem medido [com excesso], porque quando a gente morrer, diz que quem mede as coisa mal medido, mede com dó, pesa mal pesado, a terra que abriu a cova não dá pra cobrir a sepultura... com um carculo ou murundu. Quando pesa bem pesado na terra, a alma é bem pesada na hora da morte. A nossa alma, tudo é pesado quando a gente morre, né.

São Miguel é o pesador das almas, segue um trecho da reza Bendito de Nossa Senhora da Conceição: “São Miguel é glorioso, sua balança tá pesada”⁵⁹. Quando se “pesa certinho na balança”, se pender para o lado de quem compra, diz-se que a medida “Tá na balança das almas”, “Tá no ouro”, “Tá tarado”:

Não pode medir rasa. Tem que ter o murunduzinho assim... que Deus dá nós o dobro... Não é dele que eu vou receber... é quando vim uma felicidade pra mim... Quem faz o bem, quando tá menos esperando vem uma coisa boa pra gente... porque Deus não desimpara [desampara] ninguém. Quando mede a farinha quente, logo que torra, dá mais... quando esfria diminui. Não pode roubar.

Para que a balança de medir carne penda um pouco para mais, “um agrado... um caidinho”, Alcidino provoca Dida, que media: “Ô, Dida, aí tá meio no ouro”. A carne está “bem pesada” quando ultrapassa um pouco a medida exata.

No caso de quem é “ruim medidor, que media faltando, raso, a sepultura fica rasa, faltando terra. [Se tiver um] Carculão na sepultura, sepultura carculando, [diz-se]: “Fulano era bom na medida”. Uma moradora simula alguém diante de uma sepultura rasa: “De quem é essa cova? Ô, dó, ridic.... Ô, o tantim de terra na sepultura... Não media direito.... Era ridic, media raso, que nem na cova dele a terra dá. Ô, o tantim de terra na sepultura... Não media direito...”.

Em vida, “Quando menino do tamanho de Luiza [cinco anos] oferece uma coisa, um biscoito, a gente tem que receber, mod’ele quando crescer não ficar ridic, desesperado... e não queira dar a gente nada... uma comida, um café...”. Diante de uma

⁵⁷ - Muito provavelmente uma inflexão de *caculo*, abarcando o verbo calcular, da forma dita em Córrego Narciso: *carcular*. *Caculo* é, de acordo com Lopes (2012: 60), “Certamente relacionado ao zulu *kakhula*, muito, demais”.

⁵⁸ - Quando uma raiz de mandioca cresce e começa a rachar o chão, forma-se um carculo.

⁵⁹ - Bendito cantado pelo Coral do Rosário, grupo de Araçuaí, em CD de mesmo nome.

medida reta, sem carculo, diz-se: “Ô, o desespero de Fulano!”, “Ô, mas Fulano é cheio de dó. É ridíc”, “Pode pôr com carculo que ele é bom pagador... Carcula melhor isso aí... Eu não gosto de nada famit[o]. Coloca mais avurtado / revurtado⁶⁰ [de avultado, vultoso]”.

“Pessoa famit[o]” ou “pessoa ridíc” é, pois, aquela regrada, “quando tem, e não dá. Tá com a panela cheia de comida, mas não oferece”, que “Faz as coisa famit[o], pouco”. Designando “pouco”, diz-se “Almoço tava meio regrado”, “Comida michada”, “Vender uma pinga debaixo da cama”, em pequena quantidade, no varejo.

Sobre a medida padrão de uma arroba (ex., de carne) equivaler, antigamente, a dezesseis quilos, tendo há alguns anos baixado para quinze, tanto na cidade quanto na roça, Lúcia opina: “Um quilo faz falta... um quilo ajuda... É errado... mudar peso... Nós que foi do tempo atrás... Igual essa hora de verão... que a hora de Deus não é essa... Nós gosta, né, que é mais cedo... mas não pode [mudar]”.

A medida de “um prato” (dois litros) em Córrego Narciso é um pouco maior do que a de “um prato” na cidade, explica-me Vilmar:

Sempre na fábrica tem mais fartura, as medida é maior. A medida de um litro de [cachaça] aqui é maior. Cinquenta prato [um alqueire] de farinha ou feijão na roça dá cinquenta e dois prato na medida do banqueiro no mercado. Uma arroba de porco medida na roça [16kg], [quando mede] no mercado dá 17kg. Arroba na cidade tá 15kg. Um alqueire na cidade dá 46 pratos. Um alqueire da roça dá 54 pratos. Meio prato na cidade é 900 ml reto, na roça é 1000 ml, carculada. Na cidade eles nem precisam medir na hora de receber da roça... já olham e veem que tem mais.

2.3) Um passado que se faz presente

Em outra instância de interpelação imediata de uma leitura a que me dedicava por uma situação corriqueira em Córrego Narciso, diante, no terreiro da casa da Duca, da imagem de Jeninha, neta de um ano e meio de Duca, com um lenço amarrado na cabeça e os cabelos soltos, sem tranças, Duca e suas filhas iam a identificando com vários nomes: “Ô, Custódia” - Custódio é o finado pai de Duca -, “Ô, Baú” - comunidade quilombola, também em Araçuaí, onde alguns moradores são bem negros -, “Ô, Daiane” - uma moradora dos Baú, que também costuma ter os cabelos soltos. Parece formar-se, assim, uma cadeia de continuidade intersubjetiva, pela identificação de reminiscências entre as pessoas. É comum, em Córrego Narciso, chamar-se alguém

⁶⁰ - Diz-se, também, “Comer mais avurtado”, “Dormir mais avurtado”.

pelo nome de outra pessoa, por alguma semelhança de imagem ou conduta: “Ô, Mariete”, “Ô, Cona”, “Ô, Tula”.

Nesse mesmo dia, também na casa de Duca, enquanto fazia um novo jirau ao lado de fora da cozinha, ela lembra: “Aqui é filha de Custódio... Cê sabe que filha de Custódio é fazendeira de casa... Mãe falava: ‘Isso vai cair, Custódio’; e ele: ‘Cai, não!’... Eu faço, desmancho, desmancho, faço...”.

Logo em seguida a estas cenas, li a dedicatória de Meyer (1983: 113), um de cujos trechos diz: “Para Cavalcanti Proença, morto sempre vivo na minha lembrança e no meu dia-a-dia”.

Todo dia 23 para 24 de junho, Dia de São João, Duca reza o “tercim de Pai”, tendo continuado a reza desse terço após Custódio, velhinho, ter pedido, certa vez, a ela que chamasse os irmãos e irmãs para rezá-lo: “Obedecimento é dívida”.

Tirando goma de mandioca um dia na tenda de farinha, Duca, como um sujeito coletivo, parecia não estar sozinha: “Tia Maria tirava goma... Meu Deus!”... “Eu mais Tia Maria já tirou goma nessa vida...!”. Tia Maria é sua sogra, mãe de Diomar, falecida há alguns anos.

Tendo a Folia de Santo Reis estado enterrada há alguns anos, em dezembro 2017, Nenga tomou iniciativa de levantá-la, chamando ensaios e visitando as casas da comunidade com a folia até o dia 6 de janeiro, e também no ano seguinte. Nenga é a tirante de folia, função normalmente masculina, puxando os versos e marcando o tempo batendo com um pedaço de ferro em uma garrafa vazia. Chegando os foliões em silêncio com a bandeira estendida por uma criança na porta, antes que o dono da casa a abra, Nenga enuncia em tom de voz marcadamente forte e grosso... Isalino, seu pai, era tirante de folia, levando por vezes suas filhas, quando pequenas, para acompanhar os foliões:

Boa noite, ô, meu Senhor[e], boa noite, eu vou lhe dar
Oiá, meu Jesus, boa noite, eu vou lhe dar
Ora viva, e torna viva, não tem mais que arrevivar
Oiá, meu Jesus...

E também, senhora Véia, manda abrir a portaria
Oiá, meu Jesus...
Receber a Santo Reis, filho da virgem Maria
Oiá, meu Jesus...

Observando Vilmar que a folia estava afinada, Roxa, irmã de Nenga, se orgulha: “Aqui é Isalino!”.

Colocar as mãos estendidas na porta do cemitério à noite, diz-se que assim se aprende a tocar viola⁶¹.

Sendo meio-dia “a hora das alma tá tudo reunida rezando...”, um jovem que cavava uma cova se alivia: “Ainda bem que já deu meio dia... os defunto que tinha que sair já saíram”.

Em Córrego Narciso, há casos de parentes próximos que, em vida, dizem que quando um deles morrer irá voltar para buscar o outro que permaneceu vivo: “Quando eu morrer eu venho buscar ocê, Vêi”, teria dito um filho ao pai... “Fulano avisou que ia buscar Fulana” (marido e mulher)... como que “arrastando o cônjuge para o túmulo” (CARNEIRO DA CUNHA, 1983: 331).

Tendo um marido se separado da esposa, deixando-a desassistida em vida, e se juntando a outra mulher, alguns meses após a ex-esposa falecer, ela “apareceu nele, toda de branco no meio da noite: ‘Cê vai pagar...’”, deixando-o assustado.

Quando se pede que uma pessoa falecida apareça, “Vem de branquim, uma luz que aparece. E a gente não consegue gritar, nem fechar o olho... continua enxergando a pessoa”.

Sendo costume antigamente se enterrarem dinheiro e moedas, quando a pessoa que enterrou falece, ela pode aparecer em algum parente vivo pedindo que os desenterre, devendo este ter coragem de ir junto com o defunto, que lhe mostra o lugar.

Alguns pés de árvore em Córrego Narciso, como o pé de minjolo de Sinhá, são mal-assombrados, “onde passa e sente um calorão, um frio”, aparecendo bichos que perseguem as pessoas.

“Sombranto” (provavelmente junção de semblante + sombra) é “a imagem ou parecência da pessoa logo depois que ela morre... ainda lembra o jeito dela, como conversava... Depois de bastante tempo esquece, sai da lembrança. Vê uma moita no caminho, e representa aquilo, com medo”.

A imagem semelhante, chama-se também de remorso: “No caixão eu não tenho remorso dele, não. Eu tenho remorso dele ali no colchete com uma blusa azul e bermuda rosa. Fico representando ele ali”:

Pelo remorso que tá sentido, pode acabar enxergando aquela pessoa que morreu. Cê fez uma coisa com a pessoa, magoou, levantou falso, e acontece

⁶¹ - Omulu, de acordo com Bastide (1971: 453, apud QUEIROZ JÚNIOR, 1983: 111), transformou-se, no Brasil, em “divindade dos cemitérios, (...), chefe das falanges dos Mortos, das legiões de Esqueletos”.

alguma coisa com ele, e não deu tempo de você pedir perdão, fica com remorso, uma tristeza ruim, uma ruindade, uma culpa.

Se antigamente era costume se cultivarem flores no terreiro envolta das casas para serem colocadas no caixão - fabricado antigamente na comunidade -, hoje, com muitos dos encaminhamentos de um funeral sendo delegados a uma empresa funerária de Araçuaí, à qual se paga um plano funerário mensal, estas têm providenciado coroas de sempre-vivas, que permanecem por vários meses por cima de uma sepultura.

3) Uma agência coletiva e mediada: “Hoje o ser humano acha que é o agente”

Ainda em 2016, quando tive uma primeira conversa com Camilo, 91 anos - hoje morando na cidade -, ainda em uma fase exploratória e de aproximação da pesquisa, em que uma das primeiras questões que eu levantava nas conversas referia-se ao recente reconhecimento quilombola - questão posteriormente deixada de lado para, se viesse ao caso, ser levantada em outros momentos -, Camilo já marcou firme, em tom pausado e polido, sua posição:

Eu nem num entrei nisso, não... porque eu num entendo isso. Uma coisa que eu não entendo, eu fico por fora. De maneira que nessa parte de quiombola eu tô fora disso. Eu num entendo isso, não. Eu não sei entrar numa coisa que eu não compreendo. Que tinha os cativo, deve tá com mais de 150 anos. Essa vida era triste.

Desconfiado, Camilo prossegue:

É... o pensamento, quando ele assusta, ele já caiu numa armadilha que ele num sai. É muito difícil de dar uma resposta assim, sem num ter um conhecimento direito do que que ele tá fazendo. Que ... o povo de hoje tá muito ativo, e os véi muito besta. Então, tem coisa que eu sou difícil de dar o sim. Freguês sabido quando ele vai entrando, ele entra com jeitinho, [des]lizando ... aí depois que ele panha aí o pau quebra. Aí eu não entendo... eu sou difícil de falar ‘faz isso’, porque na hora que eu pensar que eu tô fazendo bem pra mim, eu tô fazendo mal pra mim. É porque... o freguês, o outro cita uma coisa, eu falo ‘Isso é bom demais pra mim’. Ele vai e... vai naquilo. Depois que ele for e que ele querer arrepender aí já é tarde, que ele já deu o sim.

Sua desconfiança refere-se principalmente ao risco de perder sua terra em Córrego Narciso, decorrente provavelmente de uma titulação coletiva das terras pelo INCRA que ele possa ter ouvido em uma reunião durante o processo de reconhecimento. Assim como com outros/as moradores/as, essas conversas com Camilo foram me conduzindo a suspender questões relativas ao reconhecimento quilombola, diante de uma percepção de que partir, como ponto de partida, da categoria quilombola parecia abafar uma riqueza de experiências e memórias subjacentes que poderiam estar sendo deixadas de lado nas conversas. Ao final de vários encontros, se fosse o caso, eu levantaria a questão quilombola. Em outros momentos, no entanto, o próprio Camilo, já em um tom mais à vontade e mais enfático, me interpelava sobre “aquele problema” que era meu, chegando a identificar como “carambola”, não os moradores de Córrego Narciso, mas as pessoas que apresentaram o tema à comunidade a partir de 2009:

Resolveu aquele seu problema lá? Comigo eles não vão achar entrada fácil, não. Tem uns que eles leva no papo... Murcim [filho de Camilo] é sabido...

Eu deixei tudo bem arrumado [documentos de terra]... Se eu morrer, os filhos vão sabendo... O povo que inventou esse negócio de carambola. Lá não tem carambola, não. Eu já tive notícia o que esse carambola quer.

Em outro momento, novamente:

E aquele negócio...? Carambola... que eles tá querendo pôr lá...? Daí uns dias tem que ter documento pra entrar lá... e eles tomam conta de tudo. Eles pode mexer com esse negócio de carambola lá... deixando o meu meio onde eu mando quieto... Eu vivi esse tempo todo sem precisar deles... Eu não preciso da ajuda deles lá, não. Eu tenho água da caixa... Inventou essa bestage de carambola... Eu não tenho nada com isso. Eu não aceito esse negócio de carambola, não.

Se para Camilo “o povo de hoje tá muito ativo, e os véi muito besta”, percepção sua com relação também a moradores/as de Córrego Narciso mais jovens que ele que assumiram a pauta quilombola, semelhante percepção terá moradoras entre quarenta e cinco e cinquenta e cinco anos com relação a moradores/as mais jovens, entre quinze e trinta anos. Duca, 55 anos, emprega o termo *agente*, ao formular espontaneamente a sua concepção de agência, em três ocasiões em que me contava sobre como tem de certa forma sido forçada a acompanhar mudanças recentes no mundo em que vivem suas filhas, de 15 a 29 anos, como aquelas relativas a uma diminuição nas crenças religiosas, a “superstições da terra” e ao parto médico no hospital. Com relação a uma prima que, tendo se tornado crente e, portanto, não se sentiu mais na obrigação de respeitar prescrições da igreja católica, matou uma galinha na Sexta-Feira da Paixão, Duca opina:

[Fulana] nasceu e criou nessa lei, nessa fé nossa... e mudou pra ser crente. Já tá acreditando que tem dois Deus, né. Eu via pai e mãe falando pra não comer carne em Sexta Santa... Eu não mudo, não... o meu gênio, não. Eu nasci e criei naquela fé... vendo minha mãe, meu pai, minha vó... Dindinha Vitalina morreu com cento e quinze anos. Deus não muda. É um só. Cê já viu sol de outra cor? [...] Já era, não. Deus não mudou! Deus é o mesmo! Fé a gente tem que ter ela firme. É comida que a gente vareia... viagem, roupa, calçado... mas a fé!? O que eu posso ficar pra mim firme, eu fico. Na minha ensinção. Coisa aqui da Terra que faz hoje e desmancha amanhã... igual eu mais os pilato⁶², o forno... Mas minha fé não é assim. Fé tem que ser firme. Eu sou obrigada a acompanhar o que vem das leis... que é o mundo todo que mudou. Eu não criei nessa lei, mas também não posso proibir. Igual esse horário de verão... é uma lei que tem que acompanhar. A lei pública é forçada.

Contrapondo uma lei dos homens, relacionada a feitiços e “superstições da terra”, à Lei de Deus, que “...governa céu e terra e toda a nação”, a pequenez do ser humano e terreno aparece em seu relato:

⁶² - Pilar ou pilato é uma base de apoio feita nas casas ou cozinha, onde se pode colocar um pote de água ou se assentar. Duca está sempre fazendo e desfazendo pilares, fornos, biqueiras, em sua casa e cozinha: “Eu faço, desmancho, desmancho, faço...”.

O comedor de feijão não governa nada... O ser humano não diz que é muito sabido?! Pra não fazer o sol nascer e não anoitecer!? [...] A gente tem que tá disponível pra Jesus... não andar com o corpo aberto, pra não pegar de cócoras. Jesus fala: 'Faça a sua parte, que eu te ajudarei'.

Duca prossegue, em outro momento, com relação a um crescimento do mundo, do saber médico e daquele ensinado hoje nas escolas, que têm deslocado o saber de Deus e as práticas de parto em casa:

Por isso que eu não acompanho muito essas coisas de hoje. Menina de dezesseis anos já é dona do mundo. A escola hoje tem outro comportamento, que eu tenho que acompanhar. A minha lei, elas [filhas de Duca] não acompanham. O povo de hoje não tá contando que tem Deus. Acha que é mais sabedor do que Deus. E não é. [No] Comportamento na escola antigamente... tinha Deus intermetido [intrmetido] no meio. Hoje ser humano acha que é o agente. Deus manda exemplo, pra saber que tem ele também. Não tinha essa sabedoria que tem hoje. Aprendia a tratar bem pai e mãe na escola. Hoje eles quer saber que é sabido. Eu agradeço a Deus por tudo. Eu nunca conheci porta de delegacia. Sabedoria só vale aqui na terra. Mas tem que pôr [as filhas] na escola, né. Eu sou simples, mas mais livre que eles que é sabedor. Se Deus não quiser, nada rompe. O mais sabedor é Deus. Nós não sabe nada... Tudo nós tem que colocar ele [Deus] na frente. Nós pedir ele pra ir na nossa frente. Nós tamo passeando. Nós vive, nós morre... Sabedoria aqui da terra não... Fazendo propaganda besta. Em um minuto, ser mais nada. O mundo foi crescendo. Mas Deus não mudou; é um só. As capacidade era menor, carro... Deus que governa. Tudo que existe, Deus tá na frente. Deus é médico dos médicos. Não tinha perigo na estrada, andava dando risada. O mundo cresceu muito de maldade. O mundo de hoje é tudo. Põe mais fé no médico que em remédio natural do mato. Nós tem que pegar é com Deus. Onde Deus tá servido, tá escrito. O mundo tá muito grande. O mundo cresceu pensando que é a sabedoria que manda e não lembrando que é Jesus que manda. Eles fala: 'Eu sei fazer isso, isso...', mas sem lembrar que a gente saber fazer isso, mas com Deus na frente. Sem Deus, nós não somos nada. Sem ele, eu não sei fazer nem um café. Com Deus na frente, eu sei fazer tudo. Deus domina. O homem muda a hora, muda tudo quanto é sabedoria no mundo... mas a morte... eu quero é ver! [...] Nós somos pó do chão. Ricos e pobre, pobres e rico... Deus dá licença. E o povo de hoje não tá lembrando isso: 'Eu faço! Eu sei! Eu estudei!'. Essa sabedoria que tá crescendo.

Duca sabe muita coisa. Certo dia caminhando pelo varal - uma baixada plana onde se cultivam milho, feijão, cana... - só pela forma de ela pisar no chão e pelo barulho da pisada, ela soube que em determinado ponto "tinha coisa". Era uma raiz de batata doce que crescia e começava a afogar a terra, e da qual ela não se recordava de ter plantado: "Eu tô ouvindo aquela zoeira no chão... tum, tum, tum... [e pensei]: Aqui tem coisa...". É um saber-fazer natural e sem peso, sem substância, quase um não-saber...

Recordando-se daquele "tempo que a gente vivia uma pela outra" (uma ajudando a outra) no período pré e pós-parto na roça, sem a mediação de um médico, e falando da exigência recente de se seguir o pré-natal na cidade, que "é a lei", e de parir no hospital, Duca situa o saber e fazer médico:

A doutora [Fulana] me amedrontou. Eu tinha tanto medo de hospital... Se parteira pegar neném na roça, se a criança sentir uma dorzinha vão falar que é porque foi na roça. Privilégio hoje é dos médicos. Hoje, sente uma dorzinha, leva pro hospital. Antes... A lei maior é que manda. Doutor não é Deus. Eu acredito nas coisa de Deus também sem ter doutor no meio. Quando cria sentado, diz que tem que operar... [Durante o pré-natal, a médica falou]: ‘Se não coisar [a neném virar], vai ter que cair no canivete’. Hm! Qualé operar! Por faca de doutor!? Não operei, não. Eu operei com as mãos de Jesus... Ele que me operou. Pro cês saber se ocês é Deus! Médico pra mim...!.O homem muda muita coisa. Deus não muda. Deus é justo. Médico dos médicos é Deus. Senão os antigo não tava vivo! A gente tem que pegar com Deus... Quem encosta ne [em] Deus não cai, né. Se Deus não quiser, doutor não faz nada. Essas horas mesmo que eles muda... muda as horas, né. Horário de verão, horário de não sei o que... Mas... só quero saber qual é o que faz o dia não amanhecer... e nem anoitecer...!?. As coisa de Deus não muda. A chuva só vem quando ele quer... e só para quando ele quer... O sol e a lua, o homem não muda, não. [Duca fala com as filhas]: ‘Se não querer, vai pra hora do homem... pra lei do homem’. Quem escora ne [em] Deus não cai. Deus é nosso justo. Quero ver quem cerca a morte! A gente veve [vive] e morre onde Deus for servido. Deus é que marca o dia... Muita gente tá procurando ela [morte] com as mãos. [Jesus fala]: ‘Faça a sua parte, que eu te ajudarei’.

Nos “ritos iniciais” do folheto da missa referente ao “29º Domingo do tempo comum”, realizada na Igreja do Rosário, em Araçuaí, na programação da Festa do Rosário de 2017, se lia: “Nesta celebração demos glória ao Senhor da história, que nos concede seu Espírito para vencermos os planos perversos das forças contrárias ao Reino. A Deus pertence a vida do povo, e não aos poderes do mundo”.

O parto em casa, em Córrego Narciso, consistia em uma das expressões práticas de um senso de irmandade e cumplicidade, muitas vezes silenciosas, e de ajuda mútua entre as mulheres da comunidade, que cultivavam um protagonismo ou um certo monopólio sobre a vida e seu cuidado⁶³, monopólio de “dar à luz”; protagonismo que tem sido forçosamente rompido pelo saber médico moderno, que criminaliza a prática daquelas parteiras, que “sabem, mas não têm o curso”.

Nos momentos de parto, Duca mostra uma cumplicidade maior com a sogra, Tia Maria Rodrigues, parteira, do que com o marido, Diomar. Apressando Chico, que dirigia o ônibus, para ir embora logo da cidade para a roça, para que lá pudesse ganhar Bastiana, Duca falou-lhe apenas que queria ir embora, sem falar o motivo. Chegando

⁶³ - Kurialuka, na língua banto quimbundo, indica cuidar-se, acautelar-se, e dá nome a um webdocumentário que se propõe a pesquisar, “por meio das narrativas autobiográficas de mulheres negras”, “como os mecanismos de exploração, de violência e de submissão do racismo e do sexismo” “incidem em questões como saúde física e psíquica, afetividade e sexualidade e autoestima. [O autocuidado] Cuidar de si, assim, é uma proposta estratégica de resistência para emancipar as mulheres negras desde dentro, pois implica em reconhecimento e amor interior. [...] é um convite para reflexão e busca para o bem viver”. Disponível em <https://vimeo.com/194230761> (acesso: dezembro 2018).

em casa, na roça, Duca fala para Diomar, que não suspeitava que ela começava a sentir dor de parto:

Duca: Vai lá... fala com sua mãe... que hoje ela não bebe... e nem dorme... não tem sono muito pesado hoje... que qualquer hora eu chamo ela lá.

Diomar: Por que cê tá mandando esse recado pra mim?

Duca: Nada, não. Pode ir lá e só fala com ela isso que eu falei.

Tia Maria “também já sabia, né... mais ou menos porquê... a barriga tava aqui [grande]”.

Quando do parto de Vera, filha mais velha de Duca, Tia Maria, recorda-se Duca, pede a Lúcia: “Ô, Lúcia, busca umas duas carga de água pra mim hoje”.

A “amiga”, na função de doula, acompanhava a mãe nos momentos seguintes ao parto, descreve Lúcia:

Era 3 dias que tinha que acompanhar a mãe na casa, dormia lá. A minha amiga ficava três dias mais eu. Banho na criança, banho na mulher, cozinhar. A parteira via que tava todo mundo bem e ia embora, mas ensinava: ‘Pouca gordura, pouco sal, não pode passar da hora’... ela marcava tudo. Seis dias de sopa de galinha... sem comer feijão, nem arroz, nem quiabo, nem maxixe, nem nada. Só bebendo cachaça com losma... o vidro de losma lá debaixo da cama, e a panela de galinha conzinhando. Pegava uma [galinha] cedo, fazia a sopa... e outra de tarde. E falava: ‘Não deixa ficar crua, não. É conzidinha’. E [a amiga] levava lá na cama pra gente... Mas parteira toda hora dando uma ida lá, sabe. Depois de três dias, a amiga ainda vinha limpar o frango pra gente, pra gente não abaixar, pro cê só ficar em pé na beira do fogão pra conzinhar.

Quando ganhou Zuca, sua filha mais nova, no banheiro do hospital, Lúcia avisou à enfermeira, que lhe insistia que tomasse banho: “Eu sou véia na estrada... eu já tive oito... com essa eu vou inteirar novo”. Depois que nasceu, a enfermeira condescendeu: “Essa aí é da trempe de jegue... forte... ganhou a menina de vera aqui dentro”. Tendo sido amedrontada a não ganhar a neném na roça, pois com quarenta e quatro anos já não podia mais ganhar criança, Lúcia confiou: “Se Deus me deu ela, eu vou ganhar”... de preferência em casa, na roça: “Por meu gosto eu ficava mais Duca, pra ganhar Zuca”. “Os médico jogou mais no dinheiro”, repreendeu Lúcia. Lúcia conta quando ajudou Duca no parto de Nina, há vinte anos, que criou sentada, atravessada na barriga: “Com Deus na frente, com Nossa Senhora do Parto na Frente...”...

Lúcia: Se ocê não achar ruim de mim... a hora que tiver doendo n’ocê e eu forçar te ajudar... não acha ruim, não.

Duca: Pode me ajudar, minha irmã.

Lúcia: Cê não vai achar ruim de mim... que eu tô te ajudando... abaixo de Deus...

No quarto, durante o parto e nos momentos de curar o umbigo, permanece apenas a “mulher parideira” (parteira) e alguém que ela possa chamar. Quando “a mãe acaba de despachar tudo” - diz-se “despachar o parto”, “parto” sendo “a bolsa que cria o menino” (placenta) -, todos podem entrar no quarto para visitar. Além de um lampião aceso, “Na hora de curar umbigo, durante sete dias, acendia luz de candeia. Terminava de curar umbigo, enrolava o menino e tornava a apagar a candeia. “Menino ficava só no quarto durante sete dias, sem sair, e criança pequena não podia entrar”.

À candeia, luz e referência feminina, Cona chama de Maria Candeia⁶⁴. Bichinha (Antonia), sua avó, mãe de Dola, era parteira e chamada de Mãe Bichinha pelas pessoas que ela “pegou”. Cona também foi mãe de leite de Deda, que ainda hoje quando a vê pede “Bença, Mãe Cona”.

Antes de ganhar o parto (placenta), não se deve, como uma simpatia para “ganhar o parto e o menino”, ainda comentar com os outros que a mãe ganhou o/a neném. Se se contar antes, corre-se o risco de a mãe não ganhar o parto e vir a falecer.

Essa prescrição de não-antecipação como que a uma ordem ou transcórrer natural dos acontecimentos aparece em outras instâncias em Córrego Narciso. Marcando, Vilmar, com Mário de ir buscar em seu terreiro uma leitoinha, esta acabou lhe escapando, pois Vilmar pegou o saco onde a transportaria antes de tentar pegá-la. Vilmar voltaria no dia seguinte para tentar pegá-la novamente, primeiro, antes de providenciar um saco. Quando se planta uma roça, por exemplo, de feijão, não se antecipa a quantidade que se vai ou poderá colher, “se não, não nasce”... respeitando-se o tempo da natureza e o milagre divino como dádiva espontânea, não forçada. Embora já há alguns anos haja um “conchavo” entre Dida e Alcidino no abate de vacas, em que seja costume que a vaca de Alcidino seja abatida e destrinchada por Dida, quando Alcidino chega à casa de Dida para combinar o próximo abate, ele não pressupõe como dado que Dida vai assumir a empreita, deixando em aberto e como que não passando o carro na frente dos bois... algum fator interveniente pode modificar a situação.

“Mãe amarrava esteira”, diz Nenga; Santa “troça [torce] o pavio [de algodão]”; “Nós cortou essa fogueira e botou fogo nela”, disse Dida, em Dia de São João; “Tia Maria tirava goma [da mandioca]”, recorda-se Duca; Fulana chama amigos/as para “cortar um bolo” e rezar um terço em seu aniversário; Lúcia e Nandim “cortam adrobo

⁶⁴ - A candeia, para Lúcia, em história que seu pai, Custódio, contava é: “Cocho de ferro, lenha de madeira, linha de qualquer fiadeira”, sendo “cocho de ferro” a candeia, “lenha de madeira” o “pauzinho de tiçar” e “linha de qualquer fiadeira” o pavio de algodão.

[adobe]”, com barro cavado do terreiro, para “levantar uma cozinha”; Roxa “amarra uma bassoura” instantânea com embira e marva seca no terreiro da escola; Nenga “levanta o forno de biscoito” com adobe e o cobre encima com vara amarrada; Nenga e Roxa buscavam na cabeça madeira, água e areia no córrego e telhas da oleria (olaria) na Baixa Quente para ajudar Marta a “levantar a casa” e as paredes; os ajudantes de mastro, na festa da padroeira, “enfeitam o mastro”; Cona “assou biscoito” no sábado... Em Córrego Narciso todos esses verbos, com relação a todas essas coisas, costumam ser empregados no lugar de *fazer*, como em amarrar, e não fazer, esteiras ou bassouras.

Assim como Chico se corrige ao dizer “Criei meus filho... Eu não; quem criou foi Deus; eu ajudei”, semelhante cautela com relação a uma pretensão de fazer é sempre lembrada por Dida, que também se corrige: “Eu sei fazer. Eu não; quem sabe é Deus” ou “Eu fiz, não. Quem fez é Deus”:

A gente não pode falar ‘Eu vou fazer isso’, não. A gente tem que falar ‘Se Deus quiser... Se Deus dá licença... Se Deus e Nossa Senhora querer... Com Deus e Nossa Senhora na frente...’. Sem Deus, cê não faz nada. Primeiramente é Deus... e depois, nós... Que as coisa tudo serve a gente... mas com Deus na frente... Eu rezo todo dia que eu vou deitar... e dou benção meu Pai do céu... que é pra ele me ajudar...

Dida conta uma anedota de Fulano, em que “Tudo que ele fazia, [dizia]: “Eu faço isso, eu faço aquilo...”; ao que um companheiro o advertia: “Ô, compadre, mas se Deus quiser que a gente faz as coisas”. Tendo virado um sapo cururu, Deus o “desvirou e tornou pôr ele homem”, que prosseguiu com seu fazer pretensioso: “Vou ali, vou aqui, vou fazer isso...”. Tendo virado sapo cururu e sido desvirado algumas vezes, após uma última advertência do companheiro, Fulano concluiu: “Se Deus querer, bem; se Deus não querer, a lagoa tá ali outra vez!”.

A principal forma de prevenção, por exemplo, de picadas de escorpião, é entregando-a a Deus: “Primeiramente é Deus”, embora essa entrega não exima uma pessoa de sempre, antes de calçar um sapato, olhar dentro se não há um escorpião. É o que diz Deus: “Faça a sua parte, que eu te ajudarei”.

Uma abóbora, que de acordo com Dida não precisa ser comprada, “É dado, né... que é Deus que deu a gente... a gente trabalhou muito pouco pra adquirir elas”.

“O que Deus faz, nós recebe”. Ou a forma como se consola um senhor, diante do falecimento de um parente próximo: “Mas é assim mesmo. É o caminho de nós tudo. Deus sabe o que faz. Chegou a data de ir, vai andando... Eu já posso ir, com a idade que

eu já tô. Já comi muito feijão. E bebi cachaça. Ha, ha... O litro joga dent[ro] do caixão. Beber lá no céu. Ha, ha...”.

Essa entrega de si a uma providência divina - já ilustrada acima nos versos “Eis-me aqui, Senhor, pra fazer tua vontade” -, que envolve também um componente de renúncia de si, é o que prescreve um padre, durante cerimônia de batismo na igreja de Córrego Narciso: “Fomos feitos à imagem e semelhança de Deus. [...] Cristo deu a vida pelas ovelhas. Eis o cordeiro de Deus. Aderimos definitivamente à fé, para seguir o pastoreio de Jesus. [...] Eu falo e vocês repetem: Eu renuncio ao meu projeto... Eu renuncio à tentação... Eu recebo a comunhão... Vocês renunciaram a...?”.

Na comunidade, moradores/as empregam bastante os termos “spetac” (espetáculo) e “pra frent” (pra frente) e suas variações “spetaquent” (espetaquento/a) e “pra frenteza” para designar, um pouco pejorativamente, comportamentos em que se parece querer aparecer demais, fazer birra e se maquiar demais (no caso de crianças), cantar, dançar ou bater tambor de maneira espalhafatosa ou mesmo inconveniente, ou apresentar um “jeito” excessivamente confiante, ousado e invocado (como ao andar de bicicleta). Ao passar um carro em velocidade na estrada de terra do lado de fora do colchete, Alcidino se assusta: “Mas o camarada é vantajeiro. Fulano tá com uma ventaje, só mod’aquele carro”. Vantajeiro e ventaje designam essas condutas “pra frente”, em que a pessoa fica contando vantagem.

Essas instâncias de um fazer que é condicionado à vontade e licença divinas consistem em modos de agência mediada e coletiva, e não centrada, que podem ilustrar componentes do que na introdução a este texto apresentei como um deslocamento ou descentramento do sujeito, conforme abordado por Hall (2006; 2008). A despreensão, aqui, do fazer de moradores/as de Córrego Narciso, colocando Deus à sua frente, operaria um deslocamento da forma como Bourdieu identifica, como componentes do conceito de *habitus*, a restituição ao agente - enquanto autor centrado da prática social - de um poder gerador, unificador e construtor da realidade social, recuperando “o lado ativo” do conhecimento prático (2007: 167).

O descentramento das ações dos sujeitos não se confunde, no entanto, com um não-fazer ou com passividade.

Em julho 2018, acompanhei, na comunidade de Tesouras, Lúcia, Catilene e Vilmar, três irmãos/ãs, em uma reunião do crédito AgroAmigo, um programa de empréstimo e financiamento do Banco do Nordeste a juros muito baixos (0,05% /ano), além de se ter 40% de desconto se se pagarem todas as prestações em dia. Apresentando

o programa, um agente do Banco disse que “o crédito alavanca, dá um empurrão”. Lúcia pleitearia material para levantar um galinheiro, ração para galinhas e uma caixa de 2500 litros de água; Catilene, material para levantar um galinheiro; e Vilmar, material para levantar uma tenda de farinha. Tendo Duca, outra irmã, dito que iria também, mas não se prontificou na hora, os/as três, animados em “fazer” com o crédito, disseram que “Nós veio, e Duca aranhou lá. Duca tá muquirana, muquirando a gente”:

Muquirana é a pessoa que não resolve as coisa ligeiro, que fica ali sem saber o que faz, tentando resolver e não sabe qual é o passo que ele dá. A pessoa aranha o outro: nem deixa cê ir, e nem vai, igual aranha, rodando em volta da teia, que faz que faz, e não faz, Não decide nada, nem tece, nem sai do mesmo lugar; nem vai nem fica, fica empatando o outro, nem o outro faz mod’ele. Não vai pra frente, corre pra frente e pra trás, pros lados, rodando e dando volta tecendo a teia. Pessoa devagar em tudo, tudo que você fala com ele, ele pensa ‘será que dá, será que não dá’, não enfrenta, não rompe, ‘será que eu posso... será que não posso...’, nem vai nem deixa eu ir sossegado.⁶⁵

Expressões semelhantes que ouvi dos/as três então são: “Faça a sua parte, que eu te ajudarei”, já referida; “Fulano só vai pra frente igual correia vai no fogo”, em que se “põe correia no fogo e não queima rápido igual palha, mas vai enrolando e formando um bolo... aí os outros ficam aranhados”; “O santo é de barro”, “quando as pessoa é mole, não tem a estrutura pra ajudar a fazer as coisas, [fala-se] “Eu vou devagar, porque o santo é de barro”, qualquer coisa quebra”; chabueiro, “pessoa que não liga com nada, pouco sistemada [sistemática]. Pessoa meio neutro, que não tem aquela vocação... de enxergar o mais fácil, o caminho... melhorar a situação sem sofrer muito. Não é preguiça”, por exemplo, ter uma fornalha com a boca muito larga, exigindo maior consumo de lenha, “Ela cata pau o dia todo e fogo aceso até uma hora da madrugada... Cava cacimba no córrego, mas não panha água na caixa de terreirão”⁶⁶.

O coletivo também não se apresenta como um imperativo. Além de em Córrego Narciso se preferir torrar manualmente a massa de mandioca na feitura de farinha à torração mais rápida e produtiva em uma tenda elétrica e compartilhada pela comunidade, como há na comunidade de Tesouras - já apontamos em outro momento como o trabalho manual confere sentido ao fazer, independentemente, por vezes, de

⁶⁵ - Muquirana é um termo com origem no tupi *moki'rana*, que designa “piolho falso” e pode indicar uma “Pessoa chata, desagradável, que causa incômodo” (Dicionário Ilustrado Tupi Guarani: <https://www.dicionariotupiguarani.com.br/dicionario/muquirana/>). De acordo com Caldas Aulete (1964: 2712), muquirana é “piolho da roupa (*Pediculus vestimenti*)” e, no uso popular, “avaro, somítico [mesquinho, [...] sovina, ridícula]” (1964: 3797). No uso aqui, pode indicar uma conduta inapropriada, que atrapalha os outros.

⁶⁶ - Diz-se chabueiro de parentes de uma família de Córrego Narciso que é “Enraçado com índio”, “era caboc puro, índio, e foi adomado”, e “não liga com nada”.

produtividade e facilidade -, há também uma preferência de cada casa ou família por ter uma tenda manual e individual em seu próprio terreiro. Indo pleitear empréstimo para a compra de material para levantar uma tenda, Vilmar, que costuma torrar massa de mandioca em tendas dos irmãos ou irmãs, explica a autonomia de ter uma tenda própria:

É melhor dar mandiocal na meia [para Griga] do que torrar na tenda dele. Dá quatro viagens em casa por dia para pegar lenha, carga, mexer com porco e galinha, almoço... e fica devendo obrigação demais, chegando de madrugada na casa dos outros. Com a tenda em casa, as coisa fica tudo à mão.

Modos de agência coletiva, mediada e descentrada se fazem aparentes em outras instâncias em Córrego Narciso. Nos versos cantados na Folia de Santo Reis, a oferta de “esmola” por moradores/as quando os foliões cantam em suas casas é oferecida a Santo Reis, sendo então recompensados por Deus, com a salvação:

Santo Reis pede uma esmola, mas não é por precisão
Ele pede experimentando quem dá de bom coração

Deus que pague a sua esmola dada de bom coração
Quando chega lá no céu Deus te dê a salvação

Uma moradora alerta os foliões, sobre repartir tanto a esmola quanto uma promessa que tenha sido realizada, que deve ser cumprida: “Santo Reis é um santo muito fino. Se não repartir, ele mostra o castigo”. Com relação a castigo, Nenga explica: “Deus não dá castigo, mas dá exemplo pra gente pegar”; no que se assemelha a atender ou não às recomendações de Jesus: “Quem tem ouvido para ouvir que ouça”.

Um simples “Deus te pague”, quando se recebe alguma coisa de alguém, denota uma ação de retorno mediada por Deus. É a expectativa de Lúcia, que apresentei em outro momento, de receber, quando ela estiver menos esperando, uma felicidade em dobro de Deus - e não da outra pessoa envolvida em uma troca - se ela fizer o bem e medir com carculo.

Explicando o que se entende pela expressão “dever obrigação” - melhor apresentada no capítulo 8 -, Batista diz que se alguém faz uma coisa boa para a outra, esta pode não dar um retorno imediato e fica devendo obrigação, sendo que “Deus tá olhando o que ele [o que fez a bondade] fez por nós”.

Quando uma pessoa pede “Benção” a outra mais velha, esta responde “Deus te abençoe”.

Os usos da água em Córrego Narciso compreendem instâncias que expõem essas concepções de um sujeito e agenciamento coletivo. Na próxima seção, apresentamos

como algumas dessas concepções aparecem em dimensões costumeiras e institucionais da luta pela água na comunidade. Na seção 3.3, retomo o episódio de implementação de um projeto de caixas de terreirão, a que me referi na introdução a este texto, em que aparecem novamente referências críticas a um sujeito ativo, que pretende fazer, que se destaque da coletividade.

3.1) Usos e concepções costumeiras da água e concepções e práticas mercadológicas

Senhora Santana ao redor do mundo
Aonde ela passava deixava uma fonte

Quando os anjos passam bebem água dela
Ó que água tão doce, ó senhora tão bela

Encontrei Maria na beira do *ri* [rio]
Lavando os paninhos do seu bento *fi* [filho]

Maria lavava, José estendia
O menino chorava do *fri* [frio] que sentia

Calai meu menino, calai meu amor
Que a faca que corta não dá *tái* [talho] sem dor
(Senhora Santana - cantada pelo Coral das Lavadeiras de Almenara)⁶⁷

Beira-mar novo, foi só eu é que cantei
Ô, beira-mar, adeus dona, adeus riacho de areia

Moro na casca da lima, no caroço do juá
Ô, beira-mar, adeus dona, adeus riacho de areia

Rio abaixo, rio acima, tudo isso já andei
Ô, beira-mar, adeus dona, adeus riacho de areia

Adeus, adeus, toma adeus
Eu já vou me embora
Eu morava no fundo d'água
Não sei quando eu voltarei
Eu sou canoeiro

(Beira-mar novo - cantada pelo Coral Trovadores do Vale - CD "Ainda bem não cheguei")

Em 2016, Ari, 77 anos, conduziu-me a um local, a aproximadamente dez metros da beira de uma estrada, onde se lembra de ser um local em que sua avó Inês cumpria penitência pela chuva, há mais de setenta anos, quando ele tinha por volta de cinco anos

⁶⁷ - Bendito de origem medieval: "Santana era mãe de Maria e avó de Jesus. Segundo Frei Chico van der Poel, o culto a Senhora Santana teve início na Idade Média. No sincretismo religioso brasileiro ela equivale a Nanã Burukê, considerada a avó dos orixás, na cultura yorubá. Existem muitas variações melódicas e longos versos sobre o mesmo tema" (encarte do CD Devoção).

de idade. O local, em 2016, era uma roça de mandioca, feijão, andu e melancia de Mário e Cona. As pedras colocadas na base da cruz (já não mais presente) parecem estar intocadas, em meio aos pés de mandioca e de feijão, para os quais um trabalho de capina e limpeza da terra é sempre necessário. Hoje há outras três cruzes de penitência em diferentes pontos da comunidade, e moradores mais jovens, de até cinquenta anos, parecem não conhecer o local indicado por Ari.

Considerando como é interessante esse senso de estabilidade ou continuidade do espaço de memória e de sua dimensão material, as pedras sendo mantidas aparentemente intocadas durante décadas, perguntei a Mário, o qual, com certo esforço para lembrar-se do monte de pedras a que eu me referia - indicando uma manutenção das pedras como uma experiência vivida, espontânea, não elaborada -, respondeu que “Eu capino e acabo de [a]montoar elas... Deixo [a]montoadinha. A véia [velha] Inês”.

Com relação a um ambiente material estável e familiar, pouco movente - onde necessariamente deixamos nossas marcas e recortes -, esse apego aos objetos e às coisas, enquanto “imagens habituais do mundo exterior” “inseparáveis de nosso eu” (HALBWACHS, 2003: 157), Halbwachs discorre: O

equilíbrio mental resulta em boa parte e antes de mais nada, do fato de que os objetos materiais com os quais estamos em contato diário não mudam ou mudam muito pouco e nos oferecem uma imagem de permanência e estabilidade. Eles são uma espécie de companhia silenciosa e imóvel, estranha à nossa agitação e às nossas mudanças de humor, e nos dão uma sensação de ordem e tranquilidade (COMTE, apud HALBWACHS, 2003: 157).

Já para Bachelard (1989: 28), a toponálise seria

o estudo psicológico sistemático dos lugares físicos de nossa vida íntima. No teatro do passado que é a nossa memória, o cenário mantém os personagens em seu papel dominante. Às vezes acreditamos conhecer-nos no tempo, ao passo que se conhece apenas uma série de fixações nos espaços da estabilidade do ser, de um ser que não quer passar no tempo, que no próprio passado, quando vai em busca do tempo perdido, quer "suspender" o vôo do tempo. Em seus mil alvéolos, o espaço retém o tempo comprimido. O espaço serve para isso.

Em muitas casas em Córrego Narciso, há objetos de cerâmica de armazenamento de água ainda utilizados cotidianamente, como potes (comprados em Araçuaí), ou espalhados pelo terreiro ao redor das casas, não mais utilizados, mas mantidos e preservados, como buião, cabaças, talhas e botijas (de levar água para a roça). No terreiro da casa de Ari, há dezenas de objetos antigos espalhados, a maior parte dos quais já não mais utilizados. Santa lavando vasilhas no jirau e algumas galinhas que

hoje andam pelo terreiro conferem a este um senso de movimento, em meio àqueles objetos... uma bagunça estática que é cultivada por Ari: “Aquilo é do tempo da gente, né...”, diz, contando como levava na carga porco, farinha e rapadura para vender em Carai e voltava montado trazendo algodão para fiar: “As perneira véia, deixei na beira da casa... costumava vestir uns terno de couro todo... gibão... esses tempo eu vi uns pedaço dela lá no rumo daqueles adobe...”. Ana, filha de Ari, que mora em São Paulo, “quando chega e vê esses trem véi tudo ela joga fora. Queima”.

Duca: As filhas de Neca também jogavam fora no mato “Ah, não sei pra que essa bagunçada que pai quer aqui...”. Ele achava e falava “Pera aí... Cê pôs aqui, né. Pois eu torno a voltar com eles lá pra dentro.

Ari: Eu não fazia limpeza... chega l’em casa é bagunçado assim mesmo.

Duca: Elas que chegam não gostam de ver bagunça.

Ari: E eu fui acostumado com isso. Já tô acostumado com aquele trem antigo... de não jogar fora, não...

Duca: É coisa de nós mais véi... que gosta de coisa antiga... que tem dó de jogar as coisa fora... importa muito com as coisa.

Ari: Aquilo é do tempo da gente, né...

Duca: Hoje em dia, não, usou uma coisa, terminou de usar, joga lá pro lixo. Eles falam no lixo. E nós, não, tem dó de jogar.

Ari: É coisa antigo, né. Eu tenho um par de espora... dessas de vaqueiro... Eu não vou precisar delas, mas deixa elas quieta aí. Tá lá pendurada.

Em comparação com as penitências atuais na comunidade, Ari nota como antigamente “era mais gente; a rezação diminuiu”. Roxa, tendo anunciado no rádio que durante alguns dias da semana, em janeiro de 2017, havia chovido mais em Córrego Narciso do que em Araçuaí, justificou que é porque “Nós tá rezando mais [do que moradores de Araçuaí]”.

Té, esposa de Juarez, em meio ao relato de como hoje “móia [molha] a horta na mão, sem o esguicho com motor”, recorda-se, espontaneamente, com certo entusiasmo, evidenciando elementos de seu universo de referências que recompõem um espaço da memória:

Ô, moço, a gente tem que lembrar das coisa[s], né... que os mais véi [velhos] faziam... Minha mãe também fazia muito horta lá no Calhauzinho, como é que eu tô [estou] falando com você, na barragem, não tinha barragem, não tinha é um rio, né. Agora de uns tempos pra cá que apareceu a barragem; quando eu era pequena tinha é o rio... que eu ia com uma botijinha, panhar água nos rio, né. Aí, eles faziam muita horta também e molhava com uma cuinha, jogando... na beira do córrego. Meu pai fazia uns canteiros... você vê que tem quanto tempo que eu moro aqui... tem uns trinta e dois anos... eu era lá do Calhauzinho, que meus pais eram de lá. E isso tudo eu nunca esqueci desse serviço, você sabe por quê? Eu não esquece [esqueço] porque eu lembro de meu pai trabalhando com essas coisinhas... e minha mãe também buscando água... na cabeça... desde eu com sete ano que eu buscava água nas botijinha na cabeça... eu lembro... buscando os potim [potinho]. De vez em

quando eu que[brava]... cabaça, tudo eu buscava... tinha hora que eu quebrava, eu caía e quebrava as botijas de pai... Pai xingava que eu quebrava as botija dele: “[Vo]Cê vai ter que me dar outra botija...!” Dava trabalho de pôr isso na cabeça... Aí eu vinha chorando do rio, né, que eu falava com minha irmã, a que mora em Belo Horizonte, falava assim: “Ô, Nega, eu estou chorando que eu estou com medo de chegar l’em casa que pai vai bater ne mim demais porque eu quebrei a botijinha dele...”. Daí quando eu pontava no caminho meu pai falava assim “Ô, Té, cadê minha botija?”; aí eu escondia atrás [de trás] da outra já com medo de pai, né... sem jeito de falar com pai que ela caiu e quebrou. Daí eu falava assim “Ô, pai, ela caiu e quebrou”. [O pai responde]: “Pois você vem que você vai [a]güentar uma surra, que você deixou minha botija quebrar...”. Aí eu ia ficando, ia ficando escorraçada, pros matos, pra dá de noite, né, pra mim [eu] chegar... Mas eu ficava com dó que ele tinha estima a botijinha e tinha hora que às vezes eu não [a]güentava e ela caía... e quebrava.

Nas penitências, quando era pequena, continua Té:

Eles falava que tinha que tirar a sandaia do pé... ir descalço... queimava o pé tudo na poeira... Eu caía cada tombo... Nós chorava, mas nós tinha que chegar lá. Eu lembro que mãe levava nós... novena lá do Caiuzinho... nós ia chorando... eles enchia um litro d’água... Na hora que o sol tava quente, meio dia. A sandaia, tinha que tirar do pé... Quando chegava no meio do caminho, eu não güentava, não... a poeira quente... eu abria a boca chorando... Eles falava ‘Vam’bora’. Tinha um raminho, eu chegava dar risada quando achava uns matinho desse na estrada... pra mim pisar no matinho mod’o pé... que tava todo queimado... na poeira. Eu fundava no matinho pra mim pisar um tiquim.

Em um trajeto percorrido próximo à sua casa, João Mendes me conduziu pelo córrego mostrando cacimbas de água utilizadas desde o tempo de seu bisavô, algumas utilizadas por ele até hoje, como a “cacimba da toca”, e outras, como a “cacimba do estacado” - construída pelo bisavô e com uma armação de madeira preservada -, desativada quando João Mendes e sua esposa, Das Dores, perfuraram manualmente, cavando com baldes, há aproximadamente dez anos, uma cisterna de sete metros de profundidade.

Em conversa com João Mendes e Das Dores após o percurso pelo córrego, a memória coletiva de uma sociabilidade envolvida no uso da água foi evidenciada em suas lembranças de que há até aproximadamente doze anos “tinha fila de gente indo pra barragem”, muitas vezes as mulheres indo acompanhadas em pares, “com trouxa de roupa na cabeça e menino pequeno no braço”; de que “Quem tinha água não negava a ninguém. Era as bença”; do revezamento nas cacimbas: “Muita gente nas cacimbas... Tinha que esperar minar... Quando ia pra novena de noite escondia os baldes no mato... depois da reza quando não tinha gente”; e do empréstimo de vasilhão de lata, então novidade, entre moradores, transportado por animal, “mas só à tarde... boca da noite”, quando não estivessem mais sendo utilizados.

O compartilhamento e revezamento na coleta de água de cacimbas também são lembrados por Duca:

Ué! A gente ficava é no caminho, igual formiga andando no carreiro. Não parava, não. Se meiasse a lata, já vinha embora... deixava pro outro. Era assim, dividido. Se chegasse numa cacimba e tava meitada d'água, ninguém panhava ela tudo, "Ah, não, que nisturinha [nesta horinha] vem outro, precisando também". Aí a gente não panhava.

No que hoje é a cozinha de Duca - dois cômodos de pau-a-pique onde moravam Duca e Diomar, logo que se casaram em 1983, tendo há seis anos levantado uma nova casa de adobe -, uma garrafinha com água coletada na grotta em frente serve de escora há trinta e seis anos, com a mesma água, para manter as janelas abertas.

Com sua mudança para a cidade, Cona não levou a talha (pote comprido de barro), dando-a a Lúcia: "Aquela taia foi herança da minha mãe. Que eu criei esse fi[lhos] meu tudo foi bebendo água desse pote aí, eu não tinha geladeira. Gi tem quarenta e três ano. Tem mais de cinquenta ano a taia. Põe sentido".

Água é alimento... e recebe qualificativos variados: na cacimba nos Angicos, "É uma água branquicenta... leitosa e boa... sem nada, nada de sal... saborosa... e alimenta a gente"; "É uma água macia"; "Água azuliiinha", a água da cisterna; a água do tanque "não dá nada de sal... é o barro branco. Uma água boa, limpiiinha... e gostosa. Água barrenta, gostosa. Uma água cheirando barro. Mas gostosa! Quer ver cê panhar ela e pôr dente[ro] da taia...! Fica cheirando!"; "Na travessa desse rio tinha poço d'água, dava aqui, ó [na cintura]. Água alviiinha, água leitosa, só cê vendo. Fria... As cassota [perereca] ficava assim "Shuééé... shuééé'... Eles fez o aterro, aí deixou de subir muito peixe". No pote de barro na cozinha de Su, ela deixa que ali viva uma cassota, para esfriar a água.

Das Dores conta o caso de "uma mulher que pôs sal na água e bebeu pra sustento, de tanta fome", em meio à recordação de que

antigamente, comia osso quebrado, usava gordura pra fazer comida. Ia na cidade com balaio pra trazer osso. Lurdes tinha pilão pra quebrar osso. Vendia pequi, lenha pra comprar osso pelado. Era muito difícil as coisas, comia maxixe só com sal sem gordura.

Água também é fartura: "O que faz terra é chuva. Diz que o que faz terra é dinheiro...", diz Chico. "A água de Deus é certa pra nós", assegura-se Lúcia, voltando da reunião do crédito AgroAmigo, com relação à água das barraginhas ou tanques, que

se enchem com as chuvas. “Eu e Dida já vimos fartura. Hoje chove 25% de antes; perdeu três quartos”, lamenta-se João de Zé Maria.

Era muito bom. Aqui enfraqueceu o lugar... ficou ruim. É que secou, né. Tinha minador de água pra todo lado. Essas represa ficava cheia o ano todo. Antigamente peixe nem tinha valor. Não achava dinheiro. Ninguém vendia peixe, não. Pois ninguém não comprava! Era só pegar um anzol e pescar um monte... ia comprar!? Agora um quilo de peixe, Laércio vende por vinte e dois real (Vilmar, 51 anos).

Vilmar justifica um dos motivos pelo qual não pretende viajar novamente:

Aqui é muito melhor do que lá. Lá, se ficar três dias sem trabalhar, já fica sem jeito, tem conta de aluguel, conta de luz, água... Aqui, não. Não existe negócio de conta de água... vai na represa... Lá tem um gás pra pagar... Aqui eu vou ali no mato e corto uma lenha... Lá tem que tá ganhando dinheiro... que gasta demais.

João Mendes e Das Dores contam como facheavam traíra nos poços do córrego com facão e facho de jurema:

Fazia um facho de jurema e a gente vinha... com aquele fogão pela estrada afora... Cê pega a jurema e cê vorta e lasca assim bem lascadinha... e acende o fogo nela... Lanterna, relóg[io]... Relógio saiu primeiro, depois lanterna saiu. No Calhauzim, cê chegava o facho assim na água, lumiava as traíra, cê via ela e cê batia o facão e pegava... Aí cê ia facheando... ocê tá facheando e eu tô com o facão. De noite ela fica mansinha, só assim na beira d'água... Bate e ela vira com a barriga pra cima... Nesse córrego aqui mesmo pegava de facão, de cobertor... de mão... Esfregava as foia de tambori na pedra, ia saindo aquele sumo e fazendo aquele escumeiro [espuma], igual sabão... Os peixe saía da toca e bebia a água e a erva e nós ia de mão e pegava. Tonteava os peixe. Soca as foia de tambori no pilão, põe numa sacola e leva e joga assim. Cê mete uma vara nas toca funda. Cascudo é o peixe mais manso, é só levar a mão na pedra. Agora que as coisa muito deferencou... Caça... cê via cachorro latindo aí assim, cê chegava lá o cachorro tava com o tatu de barriga pra riba... Tinha muita fartura. Esse negócio de passarinho, juriti, saracura... Ah! Naquela casa véia ali, a gente soprava arroz, os juriti vinha comer os farelo do arroz no terreiro... Hoje em dia os bicho sumiu tudo. Mas tinha, moço! Calangão... Catingueiro lambia sal das vaca no cocho. Catitu come mandioca, mi... faz uma quebradeira. Tinha fartura demais, moço. Pegava juriti na arapuca. Tinha tanta saracura, igual galinha.

Não era costume comprar-se carne. Vilmar e Dida costumavam ir todo domingo no mato, “e tinha carne pra semana toda”. Antes “não tinha esse carnismo [de abater vaca], era mais roça do que manga [pasto]... De beija-flor em diante, tudo comia... só urubu que não”, lembra-se Dida, que já comeu muita rolinha, juriti, lambu, cadorna (codorna), verdadeira, zabelê, ariri, marreca, turuturu, jacu e siriema. Nair, esposa de Dida, gosta de ver a panela com fartura de carne, como quando se abate uma vaca no terreiro. Quando, por algum motivo, a panela não está cheia, ela demonstra ficar um pouco sem graça de deixar destampada e oferecer. Cona, ainda que já anoitecendo e não

pretenda beber, coa café, pois não gosta de ver a garrafa vazia... pode chegar uma visita...

Mocó, tatu canastra, caititu (javali), veado, traíra, curumatã, piau... “Tinha uma fartura, viu, moço! Igual os bicho, foi sumindo...”. Se abatesse no mato e não conseguisse carregar um caititu, “peia [amarra as pernas] e amarrava num pau lá em riba, pra buscar depois”. Vilmar prossegue, falando dessa fartura de há cerca de trinta anos⁶⁸:

Que antigament[e] era assim, antigament[e] o povo ajuntava mais... que não tinha esse negócio de ninguém sair pra fora, sabe... todo mundo ficava aqui, no lugar que nasceu. Trabiava era aqui mem [mesmo]... vivia do que dava aqui. Eu num tava falando com cê que a roupa que o pessoal conhecia era feita aqui mesmo? Eles mesmo fazia as roupa deles. Antigament[e] o pessoal era quase uma aldeia de índio... eles mesmo faz as roupa deles, eles mesmo faz as coisas de comer... Nesse tempão aí, ninguém ia nos lugar comprar nada... que eles comia é o que eles fazia mem... Pra começar, carne, o pessoal nem precisava quase comprar carne, não. A carne era nativo da terra, dado. Porque tinha bicho demais, caça pro povo comer. Se a pessoa tivesse aqui, “Ah, vou ali pegar um tatu”... ele saía aqui uns 50 metro longe de casa... “Ah, hoje eu vou comer é peixe”, descia na beira do rio... O pessoal ficava muito junto, sabe. De tanto apegado que eles ficava, só num casava irmão com irmã. Mas primo carnal, era tudo ali mem. Então ficava tudo junto, não saía... Estrada pra carro não tinha... Ó aonde nós ia de pé, lá em Novo Cruzeiro, buscar coisa... Num tinha como sair, não. Ninguém conhecia lugar nenhum... Quando inventou d’alguém falar que foi em São Paulo... Meu Deus do céu! Falava “Ish... Essa pessoa foi ne São Paulo!”... achava que era o fim do mundo, o cara sair daqui e ir ne São Paulo. Então o pessoal ficava tudo junto assim, ó... Tudo parentaia. Por isso que é amontoado desse jeito.

Assim como a carne “nativo da terra” nesse relato, “Ganhar dado”, “É dado” são expressões utilizadas por moradores/as em Córrego Narciso para designar colheitas na roça, chuva e outras dádivas da natureza e divinas, conforme continua Vilmar:

Essa bassoura de marva aqui não gasta dinheiro. E tem é muito [marva]. Que antigamente, eu falo com você da gambiarra... essa aqui [comprada na cidade] custa dinheiro, ó... e esse é dado. Só ir ali... e pode cortar o tanto que for, que é bastante... Só que ela é pros mais fraco, que não tem condição de ficar comprando. Quem tem condições vai lá e compra. A bassoura lá na cidade é cinco real. A gambiarra aqui, tem que fazer, senão... que a gente não ganha [dinheiro]... Tem que mexer as coisa tudo com gambiarra... só quando não tem jeito mesmo.

Da mesma forma, Pedro, lembrando de quando fiava fumo, torrava massa de mandioca e moía cana no engenho com lampião de querosene, antes de se instalar luz em 1999: “Essa luz foi uma bença de Deus”.

Antes do programa Luz para Todos, do governo federal, energia elétrica era instalada nas casas individualmente em Córrego Narciso para quem pagasse, muitos

⁶⁸ - Ver Sahllins (2000).

inicialmente não se dispendo a ou não podendo pagar pela instalação e mensalidades. Uma moradora me relata que a luz foi instalada “picada”, em algumas casas e não em outras, porque muitos moradores “Querem é dado. As pessoa quer tudo é no dado e não queira contribuir... ne tudo”; recusas que podem ser compreendidas a partir dessas concepções das coisas como dádivas, em contraposição à luz e água como mercadoria: “... que a Cemig nem dente[ro] da cidad[e] põe um padrão pro cê de graça! Aí cê imagina se eles vão vim aqui na roça pôr. Agora pôs, que pôs o Luz para Todos”. Acontece por vezes em Córrego Narciso de a Cemig cortar a luz, pelo não pagamento da conta: “Cemig não dá prazo, corta luz sem dó”.

Atualmente, o uso da água em Córrego Narciso é feito por caixas / cisternas de captação de água da chuva (que cai nos telhados das casas), com capacidade de 16 mil litros (para consumo de beber e cozinhar), em todas as casas, abastecidas por caminhões-pipa quando não chove; caixas / cisternas de terreirão de 56 mil litros (para animais, hortas, banho, lavar roupa e vasilhas), em apenas algumas casas; por pequenos tanques ou reservatórios próximos às casas que se enchem com as chuvas e retêm água, compartilhados por várias famílias (ninguém nega água a ninguém, mesmo quando há rixas entre as pessoas) (para hortas, animais, banho ou mesmo beber e cozinhar antigamente e para alguns moradores hoje); e por algumas pequenas cacimbas cavadas no leito seco do córrego. Diariamente, às vezes várias vezes ao dia, mulheres coletam água nos tanques e cacimbas com baldes de 20 litros na cabeça para levar para casa. Vasilhões de 50 litros transportados por jegues são usados também para pegar água nos tanques.

Há muitos relatos de como, antes de se construírem as caixas / cisternas de 16 mil litros a partir do início dos anos 2000, mulheres iam várias vezes ao dia pegar água com baldes na cabeça e lavar roupa no rio Calhauzinho ou na barragem depois de sua construção, a uma distância de aproximadamente 1,5 a 2,0 quilômetros. Algumas manifestam problemas na coluna devido ao peso carregado na cabeça.

As chuvas sendo há algum tempo mais abundantes, viabilizava-se o cultivo de produtos que hoje não são mais cultivados ou então pouco cultivados, como feijão, milho, arroz. Em finais de outubro, há famílias ainda produzindo farinha, quando já seria tempo, com as primeiras chuvas, de estar capinando as roças para o próximo ano.

Em Córrego Narciso, a disponibilidade de água é uma das principais reivindicações de moradores/as aos órgãos da Prefeitura desde pelo menos o início dos anos 1990, quando foi criada a Associação da comunidade. Margeando a comunidade,

foi construída no final dos anos 1980, pela Cemig, a barragem de Calhauzinho, com a justificativa de perenizar o Rio Calhauzinho e controlar as cheias no Rio Araçuaí. Os/as moradores/as reivindicam o encanamento e bombeamento de água da barragem para a comunidade, mas a Prefeitura insiste em priorizar soluções paliativas e não-definitivas como caminhões-pipa e construção de poços artesianos, estes recusados por moradores/as. Não se reivindica que a água seja tratada - o tratamento é mais caro do que o encanamento -, pois a água encanada bruta da barragem seria usada para hortas, cultivos, animais e para lavar roupas, sendo que as caixas de 16 mil litros suprem bem as necessidades de água para beber e cozinhar.

Em um nível institucional, essa política da água envolve um conjunto de relações de dominação e controle da população local, pela falta e necessidade, perpetuando a dependência de moradores com relação a políticos (o chamado cabresto eleitoreiro ou curral eleitoral) e empresários donos de caminhões-pipa e empresas terceirizadas de serviços de água.

A reivindicação de encanamento da água da barragem de Calhauzinho tomou forma em 2005/2006. Havia-se criado uma expectativa com relação à liberação de um recurso de quatrocentos mil reais pelo governo estadual, que seriam destinados ao encanamento de água da barragem, mas que, assim como canos que haviam sido doados, parecem ter sido desviados, não se sabendo “onde foi parar”, provavelmente para favorecimento e interesses pessoais de políticos.

Há hoje uma nova expectativa de liberação de um novo recurso do governo estadual em parceria com a prefeitura, mas ainda incerta. Um vereador por quatro mandatos seguidos, que não foi reeleito em 2016, que a comunidade apoiava e hoje não apoia mais, parecia controlar os documentos referentes ao processo da água na comunidade. Dizem que ele sabia mais do processo do que a própria comunidade. Neste novo projeto de parceria, ele travou o processo segurando alguns documentos e mapeamentos que são necessários para o prosseguimento do projeto, “para depois falar que foi ele que liberou a água”, chantageando novamente a comunidade até o dia das eleições para que, se votassem nele, ele prometeu que liberaria os documentos e a comunidade teria água: “Fulano faz os projeto sumir. Não corre atrás. Os projeto que vem, ele barra. Igual da água, ele segura os papel. Ele era pra tá ajudando nós, desembaraçar os processos. Ele sabe os processo todo da comunidade, mais que a comunidade”.

Conforme relata um morador, referindo-se não necessariamente à política da água: “A gente acha que depois que eleger [um político] trabalha pra todo mundo... não é assim, não. Mete a colher no serviço dos outros... vai contra... quando não é da situação”.

Moradoras criticam como em época de eleições candidatos fazem pequenas doações para alguns poucos moradores. “Não troque seu voto por água. A água é um direito seu!”, lia-se em um cartaz em um encontro da Pastoral do Migrante:

[Fulano] dá cesta básica, cama e colchão para Fulana. Falamos que não era pra dar não, que é adulação, tem gente ficando sem. Isso não é política. Pessoal não pode ver nada, que já apoia o candidato. Acha que política é meio quilo de sal. Faz pra Fulano, pula Fulano.... Puxar saco... Se Fulano quer adular [favorecer], tem que adular todos. Vou olhar só o seu lado e não vou olhar o lado dos outros. Se eu ficasse sem, eu ia na justiça. Ou punha luz pra ou tirava bico dos outros. Só Fulana não elege Fulano. É a comunidade.

A crítica a práticas de favorecimento, discriminação e individualização é comum nas interações entre a comunidade e instituições estatais. As representantes da Associação da comunidade reivindicam que, se o encanamento da água da barragem realmente for encaminhado, que todas as casas sejam atendidas e que o projeto não seja parcelado ao longo dos anos, como é uma das propostas da prefeitura com a justificativa de que não há recursos para atender a todos. De outra forma, as moradoras defendem que seria melhor não encanar.

A política da água como dominação, o voto de cabresto (que impede que a comunidade se emancipe do poder central municipal) e uma produção do sofrimento pela falta ou necessidade são bem percebidos por um morador:

A questão deles não instalar essa água lá é política, porque se eles instalar essa água lá aí resolve o problema de uma vez por todas. Aí no período eleitoral não tem como eles fazer política encima da pobreza do povo daquela região, porque naquele sentido já foi resolvido o problema. E com isso ... tirado da minha cabeça, né, não que eu tô sabendo que eles tão fazendo isso, mas pensamento... o político é o seguinte, ele só faz política encima da pobreza do povo. Então você vê que tem um jogo de cintura jogado nesse meio, né: “Ah, pelo menos naquele lugar a gente tem que segurar aquele povo ali pra quando for na época de eleição nós fazer política encima dessa prioridade”. Eu penso assim... eu tenho minha convicção que é isso, né.

Algumas poucas casas na comunidade ainda não têm energia elétrica. A instalação da luz foi picotada em três etapas, com um intervalo de quase 20 anos entre as primeiras e as últimas casas atendidas. A fiação às vezes passava na frente da casa de um morador, sem que esse fosse atendido por vários anos, uma discriminação percebida por moradores como uma provocação explícita dos órgãos de energia, que “bota um

morador contra o outro”, “pra fazer briga na comunidade”. Um morador destaca que o programa de governo chama “Luz para todos”.

Em discursos oficiais de funcionários da Prefeitura de Araçuaí, é recorrente o tratamento da água como mercadoria (ou um favor de políticos locais), em contraposição à água como um direito a ser garantido; a falta de recursos financeiros e a terceirização de serviços de água como justificativa para a omissão de órgãos públicos; a naturalização da seca, em contraposição à compreensão da escassez de água como resultante de determinações históricas e sociais, como um risco de origem social ou uma “incerteza fabricada” (Giddens, 1995); o tratamento de situações emergenciais de falta de água como pontuais (uma perturbação na normalidade), em contraposição à compreensão da emergência como recorrência (a emergência sendo a normalidade).

Nessas disputas e descompassos entre lógicas e perspectivas de usos da água, as formas camponesas de regulação, a pequena gestão comunitária e as concepções tradicionais e costumeiras de domínio e uso da água são elididas por concepções e relações mercantis (cf. GALIZONI & RIBEIRO, 2011; RIBEIRO & GALIZONI, 2003; MARTINS, 2012; 2013).

Presenciei, ainda em 2013, uma reunião entre moradores/as de Córrego Narciso e a Secretária de Agricultura da Prefeitura de Araçuaí, cuja pauta era a reivindicação da comunidade por encanamento de água da barragem de Calhauzinho. A Secretária recorreu várias vezes ao argumento da falta de dinheiro como justificativa para a não disponibilização de água para as comunidades: “Armando [prefeito] assumiu a Prefeitura em condições muito difíceis”; “O Município herdou uma dívida imensa”; “O contrato de aluguel de caminhão-pipa é 13 mil reais por mês”; “A Prefeitura não teve condições de alugar pipa por 6 meses, baixamos para 3 meses [3 X 13= 39 mil reais]”; “A Prefeitura não tem *um* caminhão-pipa”; “Dizer que a Prefeitura tem condições de montar sistema de abastecimento na Lagoa do Boi Morto [bombeando água para as comunidades], eu vou tá mentindo”.

Em discussão sobre a possibilidade de encanar água de uma barragem para uma parte de uma comunidade, a Secretária alegou: “Vocês querem encanar / bombear água para uma parte da comunidade e deixar outras sem? Eu encaminho”. Aqui, ela apela como que para uma tensão ou cisão latente entre moradores ou partes da comunidade. Se uma parte aceita e outra fica sem encanamento, poder-se-ia criar um mal-estar entre moradores, sendo que este mal-estar e a falta de água na outra parte seriam responsabilidade dos moradores que aceitaram e não da omissão da Prefeitura em

garantir água para todos. Neste caso, não se levantou a hipótese de se bombear água para todas as partes da comunidade, esta hipótese parecendo ter sido tratada como uma impossibilidade óbvia.

Eximindo a Prefeitura da responsabilidade de ofertar água, como um direito, a Secretária de Agricultura imputou aos indivíduos essa responsabilidade: “Se as comunidades não assumirem a responsabilidade da manutenção das cisternas e usar apenas para beber e cozinhar, não sei como vai ser”, referindo-se ao fato de já ter encontrado nas cisternas gambá, sapo, cabeça de boneca e brinquedos.

A Secretária também recomendou: “O que a gente tem falado é convivência com semiárido e captar o máximo de água da chuva”. Aqui, convivência com semiárido adquire uma conotação de aceitação ou resignação diante de condições naturalmente dadas, como se os moradores devessem se adaptar a uma situação inevitável e natural, contando com medidas tomadas por conta própria e com as condições naturais. Tratar a seca e a falta de água como um fenômeno estritamente natural retira o foco de todo um conjunto de determinações históricas e sociais que provocam ou contribuem para a manutenção da falta de água; a seca, a falta de água, compreendida aqui como uma necessidade historicamente constituída, uma escassez imposta ou induzida, uma “insegurança administrada”, estrutural e “coletiva local” (SCOTT, 2006).

O cuidado ou refinamento na administração e regulação da disponibilidade se manifesta, por exemplo, no fato de o governo agir pelas comunidades apenas em casos emergenciais, de calamidade, como se a situação cotidiana de falta de água já não fosse crítica e emergencial. A emergência pode ser melhor vista, não como uma perturbação na normalidade, uma exceção, mas como a regularidade, a recorrência, o normal é a emergência. Relacionado a isso, a Secretária de Agricultura observou: “Com a Defesa Civil, eu sei que agora vocês vão ter água pra questão emergencial”. A observação de um morador de Berilo é interessante nesse sentido: “Por que que não tem água, se [a região] é cercado de rio? Não podemos dizer que não tem água. Se a comunidade pega água [da represa] de Irapé, eles multam, pois a água é só pra energia”.

A resolução definitiva da falta de água, ou o seu tratamento como direito / obrigação (e não mercadoria), implicaria a desarticulação de todo um sistema já bem consolidado de acordos e favores entre políticos e empresários. O cabresto eleitoreiro ou curral eleitoral parece ser central na referida dominação, baseada no controle da população pela falta e necessidade. Como disse Eva, moradora de Jenipapo de Minas, “população necessitada é mais fácil de ser manipulada”. Na reunião com a Secretária foi

dito também que pipeiros (donos de caminhões-pipa) têm usado a Defesa Civil para fazer campanha eleitoral. Quando chega água a uma comunidade, dizem que “foi Fulano que mandou [como um favor], por exemplo, um político, sendo que foi o governo por meio da Defesa Civil”.

É assim que a obsolescência programada dos poços artesanais perpetua a dependência de moradores com relação a políticos e empresários locais. E a situação, continuamente emergencial, de falta de água e o seu tratamento como mercadoria favorecem a transferência contínua de recursos públicos para empresários donos de caminhões-pipa, provedores tanto da disponibilidade quanto da escassez de água.

Ademais, sendo os serviços de água e esgoto, seja por meio de caminhão-pipa ou da COPANOR (empresa pública subsidiária da COPASA nas regiões Norte e Nordeste de Minas Gerais), terceirizados, as Prefeituras se eximem da responsabilidade perante os moradores, devendo estes tratar com a empresa terceirizada e não com Prefeitura, pagar por caminhões-pipa, consertar bombas quebradas etc. Na reunião com a Secretária, um morador disse que a Copanor está apelidada de COPAMORTE.

A prioridade do governo em fazer poços artesanais foi justificada pela Secretária como sendo devida ao fato de a Funasa “Só puxar água de rio e represa se tiver análise e for tratada”. Moradores, entretanto, retrucaram dizendo que, além de não reivindicarem água tratada, poço artesiano não resolverá, mas piorará a situação, sendo construído por ser “o caminho mais barato, pois tratar uma água pro povo vai sair caro”.

Outro morador observou, com relação ao projeto de poços: “Eles [Secretaria de Agricultura] foi lá [na comunidade] impressionar: ‘É tudo ou nada. Ou tem os poços ou não tem nada’. E tem gente que fica nervoso, diz que é melhor ter água ao menos para beber do que não ter nada. E acabou aceitando [e assinando a ata]. Tinha que ser mais firme e dizer que quer encanar da barragem e não os poços. Aceitaram com medo de perder o projeto”.⁶⁹

⁶⁹ - Assim como algumas outras observações e relatos etnográficos neste texto, ative-me neste trecho relativo a instâncias de uma política local de dominação no acesso a água a uma descrição e análise imediatas dos episódios, sem uma teorização mais elaborada ou a remissão a estudos semelhantes, um pouco por questão de tempo e pela priorização, não tanto nas dimensões institucionais, mas nos relatos de memória atinentes à água.

3.2) Matrifocalidade e referenciais femininos

Quem vai mandar no mundo, eu sei quem é
Quem vai mandar no mundo é a mulher

Já tem mulher na fazenda montada num alazão
Tem mulher arando terra lá no meio do sertão
Já tem mulher no curral jogando touro no chão

Eu defendo a mulher, não tenho medo de intriga
A mulher me carregou nove meses na barriga
A mulher é o começo, meio e fim de nossas vidas

(Versos de canção de Teodoro e Sampaio, cantados pela Folia do bairro Arraial dos Crioulos, de Araçuaí, em encontro de mulheres com Córrego Narciso)

Mamãe, toda minha vida eu devo a você
Nas horas felizes que tive junto com você
Também nas horas de dor, que você passou para me ver nascer
Mamãe, tudo o que sou eu devo a você

Quando eu sorria você me abraçava
Quando eu chorava você me acolhia
Quando eu precisava de carinhos, ganhava
Que fosse de noite ou mesmo de dia

Mamãe, você é uma flor
É completa de amor, é paz, é meu guia
Dedico a você toda minha história e só pra você a minha poesia
Fiz aqui do coração essa bela canção pra cantar minha vida
E dizer que mamãe é a razão de todo esse meu sucesso nos palcos da vida
(Mãe, canção de Cristiano Neves, ouvida por moradoras/es de Córrego Narciso)

O episódio de implementação de caixas de terreirão em 2018 tencionou aquelas concepções e práticas costumeiras de usos da água em Córrego Narciso, em algumas de suas dimensões. Entre estas, Nenga não ter sido contemplada com uma caixa se apresentou muito evidentemente também como uma discriminação de gênero, em que Nenga, então presidente da Associação da comunidade, se viu posta no centro das tensões envolvendo, mais imediatamente, os/as moradores/as, mas também o operador do projeto.

Nenga e Roxa são duas das cinco filhas e um filho que Marta e Isalino tiveram. Morando de agregados na fazenda de Uís de Demóstenes, margeando o rio Calhauzinho, onde Marta fazia requeijão e Isalino mexia com gado e animal (equinos) - “montava burro bravo, amansava animal” -, ambos foram despedidos por Marta ter se recusado a fazer requeijão grávida, indo morar em uma parte da terra de Zé Rodrigues, pai de Marta, na Lagoa do Boi Morto, em uma casa de enchimento, onde Nenga e Roxa

nasceram. Com a saída da fazenda onde viviam de agregados, Isalino passou a beber todos dias; nas vezes em que trabalhava um dia de serviço, já gastava na venda de Augusto com bebida: “Bebia, bebia, bebia... mas voltava pra casa... não era de ficar na beira da estrada, não”. Isalino era violento em casa, mas “Mãe não dava estrada, não” (encarava, não fugia), e então ele não batia nela. Ameaçou matar Nenga, a quinta filha, quando ela nasceu, pois ele queria que nascesse um homem, a parteira Maria Maga não o tendo impedido. Isalino era tirante de folia, mas, acompanhado pelas filhas nas folias, “não xingava a gente no meio de gente, não... só dentro de casa; com os outros ele era um doce”.

Era Marta que movimentava a casa, diz Nenga: “Era mãe... era mãe. Às vezes trabalhava a semana inteira em Camilo arribando garapa, no final da semana ela pegava o dinheiro, pra comprar coisa pra dentro de casa pra nós comer”. “Mãe era home[m] e muié dent[ro] de casa”, diz Roxa. Começando, Nenga, a trabalhar com a idade de dez anos, o tempo da escola era entremeado com o trabalho na roça e o levantamento de uma casa nova, cortando os adobes, carregando areia, telhas, madeiras... sempre orientadas por Marta:

Mãe não dava moleza, não. Ia fazer os dever da escola à noite... nove, dez hora... E antes de ir pra escola tinha que [a]massar o barro... pra hora que chegar cortar os adrobe. E ia descalço [pra escola]. Não tinha condição de comprar sandália, não. Quando voltava no sol quente, panhava folha de mamona e [a]marrava com marva no pé... pra guentar caminhar na terra. Ninguém conhecia mochila, bolsa, não. Carregava caderno naquela saquinha de arroz. É duro. Ô, Nossa Senhora Aparecida. Quando dava num fim de semana... Mas lá em casa também ninguém tinha descanso dia domingo também não. Isso era direto e reto, direto e reto. De segunda a segunda. Todo dia. Todo santo dia. Tinha que levantar cedo e tinha que trabaiair. Todo dia. De segunda a segunda. Sábado e domingo, o descanso que nós tinha era só que não ia pra escola. Aí não ia pra escola, mas trabaiaiva também o dia inteiro. Nós já sofreu tanto, que hoje em dia eu nem gosto de lembrar de sofrimento mais, não.

“Era só muié”, costuma repetir Nenga, seja acompanhando Marta para panhar pequi na chapada ou no trabalho na roça. Roxa se recorda de Marta ir pra roça com as crianças cantando a canção “Ô, vida amargurada... tanta dor que eu sinto neste momento no meu coração”, quando Isalino bebia e ficava nas vendas. “O que eu sei fazer hoje, eu agradeço é mãe. Cortar de foice, cortar de machado, fazer cerca...”, agradece Nenga, que por vezes cantarola versos da cantiga de Cristiano Neves: “Mamãe, toda a minha vida eu devo a você. Quando eu chorava, você me abraçava...”:

Mãe acho queria que assim, que nós trabaiasse igual hom[em]. Nós fazia cerca de arame, nós fazia cerca de cruzeta, nós fazia cerca de garrancho, nós

que mexia com animal lá em casa... nunca pagou pra amansar animal, não. Uma que não tinha condições de pagar também, né... Aí nós acostumou assim. De tudo eu sei fazer um pouco. Eu sei mexer com animal brabo, eu sei desgotar uma vaca, eu sei tirar leite, eu sei fazer cerca de arame, eu sei cortar um pau de lenha, eu sei lascar ele de machado... Tudo eu sei... Eu não faço hoje é que eu não [a]guento... com essas dor na coluna... mas eu sei. Eu vou pegar aqui mais um hom[em] num serviço... e não ficava pra trás, não. Eles rompia no serviço, mas eu também rompia... não ficava muito pra trás, não. Acompanhava os camarada...

Nenga de Marta, Roxa de Marta. Assim elas são conhecidas; e não como um derivativo do nome do marido, como em Nenga de Arlim. Preta (Maria do Anjos), mãe de Marta, Roxa e Nenga a chamam de Mãe Preta; e Zé Rodrigues, pai de Marta, chamam-no de Papai.

“Marta não quietava, não. Domingo, e ela nos tabuleiro... panhando nabo de bananeira... croá, emburussu... pra embira... [para amarrar esteira para vender]. Ia a pé pra Caraí...”, recorda-se um morador. Embora trabalhassem, Marta e as filhas, a dia torrando massa ou arribando garapa para os outros, o trabalho principal consistia na própria roça de Marta:

Mãe trabalhava na roça dela mesmo. Que antigamente... ficava trocando dia [mutirão], mãe levava nós. Chegava da roça e ia socar arroz no pilão e cozinhar feijão [não tinha geladeira]: Nessa época era mais difícil, mas era mió de viver. Que todo mundo entendia o outro. Quem não entendia a gente era só os que era mais controlado [que tinham mais condições]... aí era mais carrasco. Mas as pessoa fraco, todo mundo entendia o outro. A gente trocava... às vezes a pessoa não tinha o feijão... e tinha o arroz... e nós tinha o feijão, aí usava trocar: ‘Eu te dou o feijão, e cê me dá o arroz... que aí nós todos dois fica servido’. Nessa época era bem mió. Mas hoje!?! Ninguém olha isso, não. Cê não tem, cê fica sem ter! Que ninguém mais hoje quer fazer isso.

Nenga viajou dos 16 aos 29 anos: “Só eu e Deus... Não tive tempo nem de namorar”. Chegou a trabalhar em Araçuaí por 80,00 reais por mês, para poder estudar à noite. Com 19 anos, foi para a cidade de São Paulo, onde trabalhou de doméstica, em Tremembé, onde “a patroa mandava demais, e a casa era enorme, e eu sozinha para fazer tudo”. “Era serviço pra dormir”: Nenga cuidava da casa, cuidava de uma menina, levava a menina na escola, fazia almoço... “a garagem cabia três ou quatro carros”... “a patroa explorava”, de modo que ficou pouco tempo lá.

Até antes de se casar, aos trinta anos, ficava entre São Paulo e Córrego Narciso, vindo “todo ano ver mãe, não ficava um ano sem vim ver mãe”, permanecendo dois meses em Córrego Narciso e voltando a viajar. De lá, enviava dinheiro, móveis e eletrodomésticos para Marta e uma égua, por exemplo, para os filhos de Roxa. Casando-

se com Arlim, ele viajava e Nenga ficava, mexendo com roça e ajudando Marta. Chegou a morar em Ibitiúva, interior de São Paulo, por nove meses, enquanto Arlim cortava cana, e na capital por oito meses, trabalhando em uma fábrica de lustres. Hoje com 87 anos, Marta mora na casa de Nenga, onde Nenga cuida dela. Chell, hoje com sete anos, é filha de Nenga, que a adotou aos oito meses.

Nenga disse certa vez que “Se eu não tivesse mãe, eu ia tentar a vida em São Paulo de novo”. Está cansada da rotina de trabalho na escola da comunidade, onde é cantineira. Além de muitas outras atividades domésticas, o almoço de domingo como um dever-fazer aparece em um domingo de manhã: “Hoje eu não gosto mais [cansei] de cozinha. Acho que é porque eu já cozinhei demais... Eu tomei é raiva de fornaia. Vai chegando a hora do almoço, eu vou troceno [torcendo], troceno... mas não tem outro jeito...”. Foi em meio a uma situação na comunidade em que o marido se apresentou como mandão e violento com a mulher dentro de casa que Nenga disse que “O mundo não tem porteira, não”, que não aturaria marido autoritário.

“Eu sou preta, do cabelo duro, macaca... mas eu tenho palavra, dignidade e respeito”, assegura-se Nenga, diante de que se dará bem onde for que ela se estabeleça - “Cor e cabelo não manda nada”, disse ela, em outro momento. Quando alguém lhe alertou certo dia na tenda de farinha que havia uma caixa de marimbondo logo acima de onde estava, Nenga responde: “Marimbondo não morde marimbondo”. Em outro momento: “Deus sabe a quem dá asa... Se dá asa cobra, pica todo mundo. Hoje eu tô muito repentina [estressada]. Igual cobra”.

Nenga “é muito querida” em Córrego Narciso, diz Véia. Não faltam moradores/as que a queiram ter como madrinha (de batismo, primeira eucaristia, crisma etc). Na comunidade, avós e tias podem assumir funções afetivas e práticas de mãe, em situações com ou sem a ausência física da mãe biológica.

Uma matrifocalidade (SMITH, 1973)⁷⁰ não parece constituir um padrão (essencializado) que abarcaria indiferentemente toda uma comunidade de famílias, mas pode aparecer, como uma prática espontânea, mais fortemente em algumas famílias do

⁷⁰ - Moraes Silva *et al* (2007: 114) pontua que, no “que tange à chefia feminina, vários autores [entre eles, Scott, 1990] ressaltam que chefia não se confunde com focalidade”, devendo-se “levar em conta que há a coexistência de normas “patriarcais” e práticas “matrifocais”. Scott (1990: 39), com base em Smith (1973), entende matrifocalidade como “uma complexa teia de relações montadas a partir do grupo doméstico onde, mesmo na presença do homem na casa, é favorecido o lado feminino do grupo” (ver também SCOTT, 2007).

que em outras⁷¹. Considerando as famílias caso a caso, de acordo também com os referenciais - e não apenas práticas - de cada pessoa, Lúcia, por exemplo, se recorda mais da imagem de sua mãe fazendo telhas de barro na lagoa:

[Mãe] era a colocadeira no terreiro [das telhas já cortadas para secarem e depois serem colocadas no forno]. Mãe tinha prática... Eu e Duca era as mais velha, era as fazendeira de comida... tomava conta dos mais novo... Vilmar... Pai era cortador de telhas [amassar e cortar eram funções mais masculinas]”.

Por outro lado, Vilmar e Dida, irmãos de Lúcia, se lembram mais da imagem do pai, fazendo o mesmo serviço: “Quem fazia mais telha na lagoa era pai. [A]massava com a carcunda da foice. Barro bem amassado, grudado, pirracento, que nem chiclete”, diz Vilmar; “Pai fazia telha... Homero, Zé Tutano...”, diz Dida.

Em “Percinal”, reza de Dida todos os dias, “pra qualquer coisa de bom, na hora de dormir e acordar e pra andar tranquilo e sem medo, livrar dos inimigos”, Deus protetor aparece na imagem de um Pai: “Percinal, Santa Cruz, livre-nos, Deus, Nos[so] Senhor, dos nossos inimigos, Pai, Filho, Espírito Santo, Amém, Benção, meu Pai do Céu. [...] É Deus, ele é Pai de nós todos”.

Avós costumam ser chamadas de Dindinha: Dindinha Maria Rodrigues, Dindinha Rita, Dindinha Vitalina, Dindinha Inês, Dindinha de Tio Ari. E qualquer pessoa mais velha, costumava-se chamar de Tia ou Tio, um “sistema de tratar a pessoa”, com respeito, mesmo sem ser parente próximo, como “tia de consideração”: Tia Carlota, Tia Preta, Tia Maria, Tio Zé Rodrigues, Tia Luzia, Tia Joana. “Dinha” é uma palavra comum em comunidades negras rurais, podendo ser uma variação de Madrinha (ver GALDINO, 2007; GONÇALVES, 2009: 226). Avós ou irmãs mais velhas que criaram as mais novas são alternadamente chamadas também de mãe, mamãe ou madinha: Mãe Carlota, Madinha Maria Rodrigues, Mãe Luzia, Mãe Dorinha, Vó Dorinha, Mamãe de Vovó, Mãe Véia, Mialvina (Mãe + Alvina), Mãe Alvina, Vó Madinha, Mãe Preta, Mamãe Tinhana, Mãe Preta, Madinha Nenga. Pai Custódio é assim chamado pelas netas. Maria Soares, parteira, “Os menino que ela panhava chamava ela de mãe”.^{72 73 74 75}

⁷¹ - Com relação a outro estudo de Smith (1973), Bastide (1974) observa como este autor trata a matrifocalidade mais como “um momento do ciclo doméstico do que uma qualidade absoluta do sistema” (p37). Bastide (1974: 33-45) apresenta uma discussão em que contrapõe teorias culturalistas e sociológicas que abordam formas de família em comunidades negras no Novo Mundo.

⁷² - Conforme Rufino dos Santos (1999: 153), o modelo de família extensa e aberta nas culturas negro-brasileiras se contraporía ao modelo patriarcal-escravista “que serviu de matriz para a

Bastiana, chegando em casa na cidade após passar o final de semana na roça, logo antes de entrar: “Já deu saudade de mãe”; e logo que entra: “Que casa fria!”. O piso da casa é de cerâmica, diferente do de terra batida ou cimento queimado na roça.

Taina diz que “A gente fica até emocionada quando fala “Perpétuo Socorro que le vai pro céu”, quando se hasteia a bandeira e a amarra encima do mastro, na festa da padroeira da comunidade, cantando os versos:

Que bandeira é essa que nós vamo levar? É Perpétuo Socorro, vamos festejar.
Ô, minha gente, tira o chapéu, Perpétuo Socorro que le vai pro céu. Levanta a bandeira hoje neste dia. Perpétuo Socorro com muita alegria. Adeus, adeus, até pro ano se Deus quiser. Senhora Socorro, adeus, adeus, até pro ano se Deus quiser.

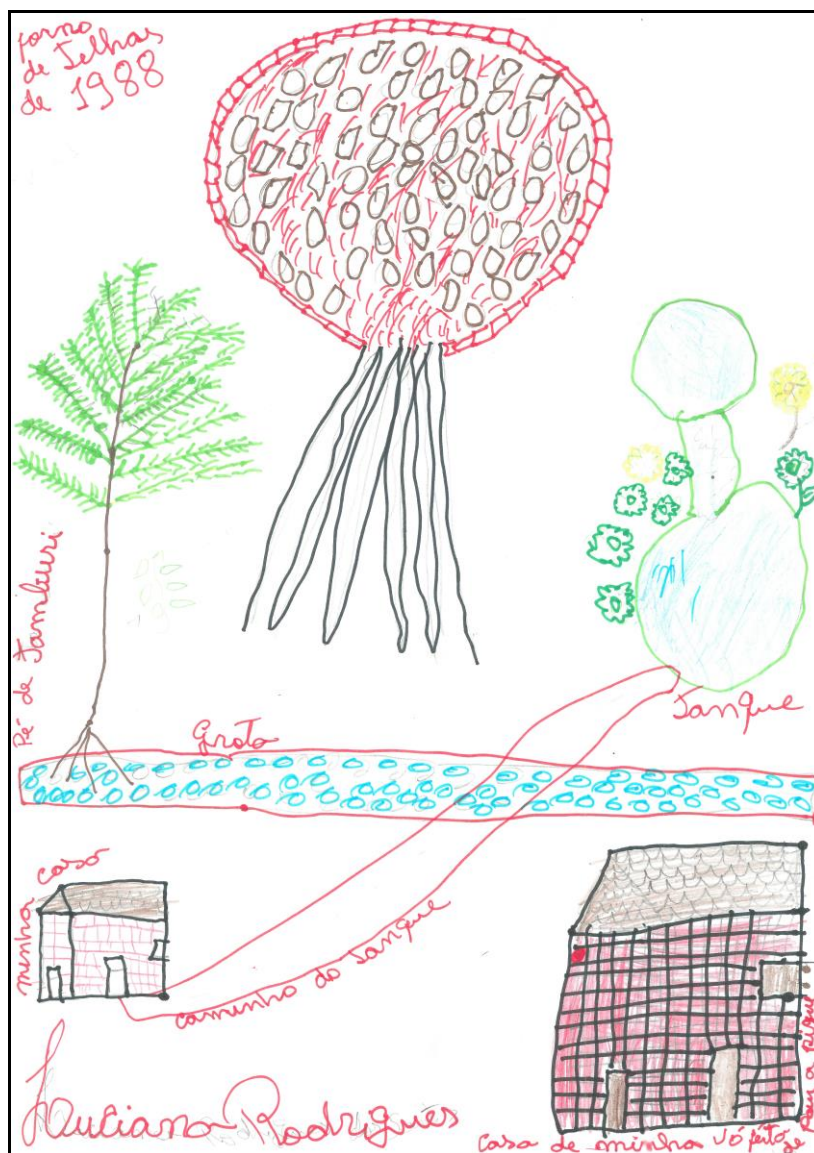
Tendo sido levada por Tia Fiota quando tinha seis anos para Ladainha, onde estava sua mãe, Maria (Morena), Nair (Ruça) não gostava e voltou para Córrego Narciso, onde ficou com Tia Santa, Tia Inês e Dindinha Maria Rodrigues. Assim como ainda hoje é muito próxima de Tia Santa, se Tia Inês adoecesse ou sentisse alguma coisa, se Nair não chegasse para dar a ela o remédio, com outra pessoa ela não tomava: “Tinha que ser eu. Eu dava ela banho... limpava a casa pra ela, buscava água... tudo que ela queria tinha que ser eu”. Chamava sua avó Maria Rodrigues de Mãe, posteriormente vindo a chamá-la de Dindinha. Quando tinha apenas seus dois primeiros filhos, Guil e Golô, e Dida, seu marido viajava para o corte de cana, Nair fazia roça e pagava camarada pra roçar e capinar com dinheiro que Dida mandava; e Pretinha, sua prima mais nova, vinha fazer companhia e dormir de noite.

concepção de sociedade brasileira”, que toma “a nação brasileira como grande família em que todos têm o seu lugar assegurado e fixo”. O primeiro modelo seria “o da família alargada, em que a iyá (tia), para usar o termo nagô, ocupa o centro e na qual a agregação de parentes se faz de preferência por adoção e não por consangüinidade, havendo poucos papéis prévios e lugares fixos”.

⁷³ - De acordo com Munanga (95/96: 61), com relação a organização social, “A maioria dos povos da África central pratica o sistema de parentesco matrilinear, em relação à descendência, estrato social, sucessão e herança. [...] Embora a descendência e as linhagens constituídas fossem matrilineares, a autoridade ficava sempre nas mãos dos homens e não das mulheres”.

⁷⁴ - O sítio-internet Geledés apresenta “10 referências sobre o matriarcado africano e o papel da mulher em África”: <https://www.geledes.org.br/10-referencias-sobre-o-matriarcado-africano-e-o-papel-da-mulher-em-africa/> (acesso: dezembro 2018).

⁷⁵ - Clóvis Moura (1993: 55-58) discute a organização familiar baseada na poliandria e na poligamia no Quilombo dos Palmares, não tanto como uma regressão cultural a traços de um matriarcado africano, mas como tendo “origem na dinâmica social da comunidade, em sua composição por sexo”, que reproduzia a desproporção de sexos existente na população escrava, na medida em que “os senhores de escravos preferiam comprar homens jovens a mulheres”.



DESENHO 2, de Su.

Su (Luciana), sua irmã, por outro lado, “era [a]garrada com mãe”, permanecendo com ela em Ladainha, até voltarem para Córrego Narciso. No **DESENHO 2**, Su desenha um forno de queimar telhas bem grande, ocupando grande parte da folha. O forno foi feito em 1988 por sua mãe (Morena), para “fazer telha pra casinha véia de mainha”. O fogo aqui como uma referência feminina e de vida, o forno com a lenha acesa é colorido em vermelho, com a telhas dentro sendo queimadas. O pé de Tamborini com as folhas verdes perto do forno é desenhado com “um matinho cipozinho enramando no pé”. A grotto, que “quando chove que ela corre água”, “vem até no tanque de Dindinha [Maria Rodrigues]”. Tancão grande e tanquinho pequeno”. Envolta dos tanques, de uso compartilhado, “a horta de Ti[o] Mar e os matinho que tem do outro

lado”. Por último, Su descreve “a casa véia de Dindinha de pau-a-pique, a minha casa [de adobe] e a estrada aqui de casa”, que atravessa a gruta e vai até o tanque.

Paulilo (2016a) fala de um “feminismo que nasce na horta”, embora se refira, não a práticas espontâneas como a de Marta e suas filhas, mas ao feminismo na prática militante de agricultoras em movimentos sociais rurais. Em Córrego Narciso, eu teria cautela em mobilizar tanto a categoria feminismo como as articulações que correntes ecofeministas operam entre feminismo, natureza e patriarcado.

Se práticas como o parto em casa e a agência, como veremos na seção seguinte, de Nenga como um sujeito coletivo à frente da Associação e nas demandas por água, concebida como benção e dádiva divina e da natureza - para Nenga, vale repetir, “É Deus em primeiro lugar, e água em segundo” - denotam um cuidado de mulheres de Córrego Narciso com a vida, eu me precaveria contra uma essencialização de uma proximidade entre mulher e natureza⁷⁶ e contra uma impregnação de uma identidade por uma territorialidade⁷⁷. Vimos como Nenga sempre se mostra aberta ao devir, a tentar a vida novamente na cidade grande, a não ficar encafifada na roça. As outras três irmãs mais velhas de Roxa e Nenga mudaram-se já há algumas décadas para São Paulo capital. A talha com cuja água Cona criou todas as filhas, durante cinquenta anos, Cona dela se desfez ao se mudar para a cidade.

A água, em Córrego Narciso, como no **DESENHO 1**, em que o córrego é descrito por Roxa como um curso de memória, pode ser tomada como um

⁷⁶ - De acordo com Littig (2001: 13-15), uma posição do ecofeminismo consiste em que “mulheres têm uma relação mais próxima do que homens com a natureza”, em função mesmo da própria habilidade do corpo feminino em gerar crianças e a vida. Se uma corrente ecofeminista radicalmente espiritualista e culturalista atribuiria uma proximidade essencial entre mulher e natureza, um ecofeminismo materialista e construtivista tenderia a ver essa conexão mais “como um produto cultural e historicamente mutável”. Por outro lado, feministas de origem pós-moderna, pós-estruturalista e construtivista, para as quais natureza e cultura não existem separadamente, problematizam essa teoria de conexão feminina próxima com a natureza, seja essa conexão essencial ou socialmente construída, na medida em que ambas as correntes “podem conduzir a essencialismo” e “à estipulação de diferenças entre homem e mulher”, enfraquecendo argumentos feministas contra a “naturalização de diferenças de gênero que têm tanto servido para legitimar a subordinação de mulheres”. Essas “perspectivas radicalmente construtivistas e pós-modernas que buscam superar qualquer forma de diferenças” físico-biológicas de gênero não são, portanto, “compatíveis com posições ecofeministas”, na medida em que estas “insistem na ideia do corpo humano (“embodiment”) e no fato de que este é abarcado (“embedded”) na natureza”. Ver também Di Ciommo (1999).

⁷⁷ - Algumas sociedades tradicionais no Brasil, pela estreita dependência da água, seriam, conforme Diegues (2007: 4), denominadas de “povos das águas”, em que a água “faz parte de um território e um modo de vida, base de identidades específicas [...], ao passo que nas sociedades modernas a água, como bem de consumo, é desterritorializada, canalizada de outros lugares muitas vezes distantes, com os quais as populações urbanas têm pouco ou nenhum contato”.

entrelaçamento de nó forte, em torno do qual determinados pontos nodais ou fixações parciais podem se estabilizar momentaneamente, definindo uma das possíveis descrições de uma articulação contingente e em movimento. Questionando, em sua teorização do social, o mito de um mundo social dado de uma vez por todas, pronto (“ready-made”) - “em que o social se divide em entidades e instituições de uma única forma definitiva”, e não em uma pluralidade de formas -, Laclau segue a recusa de Derrida de uma “metafísica da presença”, rejeitando “a ideia de um domínio [“realm”] social (ou político) que é ‘presente’ no sentido de determinar sua única descrição” (DAPÍA, 2000: 12).

3.3) “Essa luta é velha”: um agenciamento coletivo na luta pela água

Se Nenga é, por um lado, muito querida em Córrego Narciso, por outro, no episódio das caixas de terreirão, em que muitos/as moradores/as se voltaram contra ela e não a apoiaram na proposta de mudança nos critérios de alocação das caixas, foram expostas tensões e intrigas latentes entre moradores/as que denunciam formas divergentes de conduzir assuntos da comunidade.

Práticas de adulação, favorecimento e discriminação, como vimos na seção 3.1, acima, são finamente percebidas por moradores/as de Córrego Narciso. Ainda em 2016, ouvi como uma moradora reparou quando uma agência da Previdência Social exigiu de um morador e não exige de outro, para a liberação de um direito, a ata da reunião da Associação comprovando que a pessoa mora na comunidade e é membro da e contribui com a Associação. O certo seria que se exigisse de todos.

Se um sentido de coletividade já poderia se apresentar de maneira espontânea, com o reconhecimento quilombola, além de que uma comunidade quilombola tem direitos diferenciados, reforçou-se um princípio de que qualquer benefício que venha para a comunidade, ou todos devem ser atendidos ou, caso contrário, ninguém será beneficiado. Ainda que esse princípio não estivesse, antes do episódio das caixas, escrito no estatuto da Associação da comunidade - posteriormente a esse episódio é que se elaborou um regimento interno com essas normas mais claras -, buscava-se priorizar para moradores associados e em dia com as contribuições na Associação o recebimento de benefícios, como, por exemplo, cestas básicas. A Associação era assim fortalecida como via de canalização de projetos e recursos. Com exceção de água e luz, a Associação poderia vetar o recebimento de recursos por pessoas não associadas e/ou

que não participam das reuniões ou não contribuem com as mensalidades. Um projeto, por exemplo, de cestas básicas foi vetado porque, além de não passar pela Associação, beneficiaria todos os moradores e não apenas os associados em dia com as contribuições.

Quando Nenga ainda era presidente da Associação, como uma decisão da comunidade ela não assinou alguns projetos de canalização de água, pois, além de serem de poços artesianos, a canalização de distribuição de água seria picada, atendendo a apenas algumas casas e não a todas.

Em uma reunião em que o projeto de caixas de terreirão foi alocado para Córrego Narciso, Lucas, que fora destacado pela Associação da comunidade para representá-la no MAB, apresentou-se como membro do MAB e não da Associação Quilombola, caso em que os direitos diferenciados para quilombolas e o critério de benefício para todos os moradores de uma comunidade quilombola deveriam ser considerados. O critério adotado pelo operador do projeto para alocação das caixas entre moradores de Córrego Narciso baseava-se na renda familiar. Enquanto uma família com renda semelhante à de Nenga foi contemplada com uma caixa e a família de Nenga não, outras famílias para as quais uma caixa de água seria ainda mais importante - por não ter cisterna ou animal de carga - também não foram contempladas, pelo fato, por exemplo, de que um trecho de cem metros da estrada que chega à casa não permitir a chegada do material das caixas ou de a família estar muito atarefada com o trabalho com fumo e não poder dele abrir mão para se dedicar à construção das caixas. O operador do projeto teria, assim, adulado, favorecido injustamente, alguns moradores.

Questionando, Nenga, o operador do projeto sobre o critério de alocação das caixas e sobre como ficaria o restante das famílias não contempladas - pois na comunidade projetos devem passar via Associação e contemplar todos -, e dizendo-lhe que discutiria esses critérios em uma reunião da Associação para definir se a comunidade os acatava, o operador, além de reiterar que ele “não poderia lhe dar uma caixa”, parece ter desvirtuado a cobrança de Nenga dizendo a outros moradores que ela havia barrado o projeto de caixas. A fofoca de que Nenga barrou o projeto se espalhou pela comunidade, desdobrando-se em intrigas, em pessoas querendo bater nela e em grande parte da comunidade se voltando contra ela. Em meio a isso, Nenga soube que alguém na comunidade teria dito que ela não precisava estar esperando caixa de graça, que ela estava fazendo questão por um pingão d’água, pois tem um carro na garagem, tem uma casa boa e forrada, Arlim tem uma moto, Marta tem dois salários e Nenga ainda

trabalha na escola. Chateada e sentindo-se não apoiada pela comunidade, Nenga saiu da Associação, prometendo que não mais contassem com ela para nada:

Que não é dessa maneira que a gente tem que pensar, não. Se eu tenho uma vida mió, eu tenho que lutar pra que as outras pessoa que tem a vidinha mais ruim, que Deus abençoa... e seja também... uma vidinha mió! Mas qual é vida mió que eu tenho?! Cê tá aqui, cê vê.

Se há algum tempo, conforme apresentado nas seções anteriores, se praticava um revezamento na coleta de água nas cacimbas, para que não faltasse a ninguém, se “era mió de viver”, pois “as pessoa fraco, todo mundo entendia o outro”, trocando feijão por arroz para “nós todos dois ficar servido”, já em meio a esse episódio ouvi expressões como “Quando um tá com a barriga cheia, não fica com dó de quem tá com fome”, sugerindo que se pudesse ter feito um mutirão para construir a caixa para a família que estava atarefada com o fumo ou para reparar o trecho de cem metros de estrada para viabilizar a passagem do material. Arlim pontuou que o governo Lula teve um lado ruim, pois “antes as pessoas eram mais humildes, e hoje todos têm um prato de feijão e recusam ajuda dos outros”.

Demonstrando-se mais chateada, não tanto por ela própria não ter sido contemplada com uma caixa, mas por, por exemplo, Grasilva não ter sido, pois “tem criança pequena, não tem animal de carga e busca água para beber na cabeça”, Nenga expõe a sua posição:

E disconcordo também eles não pensar o coletivo, pra todos. Pensar pra uns, e pra outros não. Não é justo, e as pessoas não olharam isso. Não é justo nós tudo correr, correr, correr... pra depois atender uns e os outros não! Eu não faço as coisas pra mim, não. Eu faço é pra todos. Então, gente, nós deveria parar e pensar no coletivo. Não é nós pensar assim: ‘Eu tô com minha barriga cheia, os outro que se dane’, não. Porque nós tem que pensar assim: veio uma camisa, pra dente[ro] de uma comunidade quilombola... cada um de nós tem que ganhar uma linha. Se não deu pra cada um de nós não ganhar uma linha, o que que nós tem que fazer? Lutar pra ganhar a outra camisa pra dá uma linha pra cada um... que todo mundo, ninguém ficou insatisfeito... Não pensam unidos, o que fez pra um ser pra todos, lutar juntos, querer o bem pra todos. Se aqui todo mundo aqui pensava dessa maneira, esse Córrego não era assim. Aqui todo mundo é sangue um do outro... e conhece as história um do outro. Mas, não, as pessoa fuxica: ‘Cê é pra frente, cê é nojenta, cê é metida... neguinha, pra frente’. Eu falei: ‘Eu já tô sobrecarregada... já tô cheia de carga... vou cuidar da minha saúde...’. Parei com tudo! Parei catecismo, nem celebrar o culto eu vou... não [al]judo a organizar missa... não [al]judo a organizar festa... saí da preparação de batismo... da crisma... Saí de tudo. Associação... fui lá e entreguei minha carta de demissão. Eu pensei que o MAB ia representar a comunidade pensando o bem pra todo mundo. Mas eu enganei.

Além dos sete anos de dedicação de Nenga à frente da Associação, a atuação do MAB em Córrego Narciso foi mediada via Associação, sendo que esse projeto de caixas de terreirão é resultado do desenrolar de muitos anos de lutas, reuniões e reivindicações, tendo uma lista de pessoas a serem contempladas com um possível projeto de caixas já sido elaborada pela Associação e encaminhada para algumas propostas. “Essa luta é véia”⁷⁸, defende uma moradora, ao rejeitar a intenção do MAB de reivindicar para si o mérito de ter trazido o projeto das caixas para a comunidade. Não se conquista nada sozinho; as lutas são antigas e coletivas.

A partir de uma contribuição monetária mensal de moradores ao MAB, há a entrega, a cada dois ou três meses, de cestas básicas na comunidade, o que levou mais a um efeito de adesão interessada de moradores às ações do MAB do que a uma politização, além de reforçar a desarticulação por que estava passando a Associação, com os tensionamentos e a saída de Nenga.

Com o MAB, o povo afastou da Associação, porque MAB traz cesta básica, todo mês, e a Associação não traz todo mês a cesta. Foi o MAB que atrapalhou a Associação. Eles [moradores] falam assim: ‘Ah, eu não vou em reunião da Associação, não, que eu ganho benefício do mesmo jeito. Ela não me dá nada. Quem me dá é o MAB’. Aí que tá o erro, tá indo numa reunião pra ganhar uma feira e não pra correr atrás dos seus direitos. A Associação trabaia com projeto, e não tem como dar cesta todo mês. Projeto chega na comunidade pela Associação. O MAB é bom... é uma força que ele dá a gente... ajuda a gente... Bate de frente, mesmo com as pessoas... Mas o MAB tá sendo uma política nas comunidade. Tá comprando o povo a troco de qualquer coisa, e não é assim.

Se de início se acertou que a atuação do MAB na comunidade se daria junto à Associação, de forma unida, a partir desse projeto de caixas a atuação do MAB se despreendeu da Associação, passando a não prestar contas de suas ações a esta: “Eles tá focando que eles tá conseguindo. [Dizem]: ‘Eu consegue, o MAB sabe, o MAB faz, eu faço, o MAB luta, vai em frente... que o MAB é organizado, não tem bagunça que nem a Associação...’. Sobre a forma como entende a atuação do MAB, Roxa defende:

As entidade tá tendo mais força que a Associação. Se a Associação fala uma coisa, e a entidade não segue essa regra, ela tá passando na frente da Associação. O MAB deu uma força... pras cadeiras e bebedor na escola, mas essa lista das caixas tinha ido há muito tempo. Não é que o MAB levou isso pra lá. Quem levou foi a Associação. Eles quis colocar o MAB muito alto. No pensar da gente: pra eles, o MAB tá na comunidade em primeiro lugar. Mas pra nós, não. MAB não consegue nada sozinho. É com a força da comunidade. Se tivesse falado [na reunião das caixas] como quilombola, tinha saído pra todos. A Associação deu o MAB um galho de estrada, pro MAB se apoiar, mas MAB não quis apoiar Associação, quis passar na frente.

⁷⁸ - “Nossos passos vêm de longe!”, escreve Jurema Werneck (2010).

O MAB vai só ajudar... junto... tá dando pressão, pro projeto vim mais rápido pra comunidade. Os projeto tudo foi a Associação quem fez, as passagem molhada, os mata-burro... quantas reunião da Associação não teve pra fazer esses projeto!? Era melhor sem caixa, que criou briga até hoje, um querendo matar o outro.

Uma autonomia frente à atuação do MAB é firmemente defendida por Nenga:

Antes de existir o MAB, eu bebia e comia, não era do bão, não... mas comia. E até hoje também eu como. Eu sou nojenta, enjoada, preta, pra frent[e]... Pensando que vai me adomar [amansar, domar] com uma cuia de fubá?! Hoje eu não preciso. O povo caiu na sua lábia. A Associação não funciona com adulação [puxar saco]. Eles quer o “Venha a nós”, mas no “o vosso Reino”. Na hora de eu dar a mão a eles, eu dei... Mas quando eu precisei deles, eles não esticou a mão. Tem que ser um pelo outro. Se ocê fez uma coisa por mim, eu fico devendo obrigação. Eu vou lá bater na mesma tecla pra comunidade? Quando eu pedi a mão, a comunidade me negou!

A referência a um sujeito ativo, que se desprende de uma coletividade, aparece mesclada também à língua ou ao jeito de falar como um forte elemento de identificação coletiva em Córrego Narciso. Observando como Lucas, após ter iniciado sua militância no MAB, modificou o seu jeito de falar, buscando “falar bem falado”, um/a morador/a diz que “antes conversava e brincava com todo mundo. Em vez de ficar bonito fica é feio [tentar falar bem falado]. É bestajada... Passa e não sauda”.

Nenga e Roxa podem subscrever uma institucionalidade ou um *dever-ser* quilombola, embora de uma maneira que não nega, mas mantém elementos de um *ser* que lhe é anterior, conforme denuncia “o jeito de falar e de fazer”, espontaneamente se negando a “dobrar a língua” “falando bem falado” e a formalizar o discurso em uma linguagem jurídica, enquanto um capital linguístico exigido pelo campo institucional⁷⁹.

Um dia na hora do almoço, Nenga repreende Arlim por estar comendo mais rápido do que ela, tendo ele servido bem depois e estar terminando primeiro, ao que ele retruca dizendo que está comendo igual em restaurante, devagar, que se fosse almoço de roça comeria mais rápido ainda, simula, Arlim, engolindo sem mastigar. Essa situação

⁷⁹ - Algumas outras lideranças de comunidades quilombolas têm adotado uma linguagem de direitos e um certo formalismo em discursos e notas publicadas na internet, o que Carneiro (2005), com base em Bourdieu, identifica por um domínio operativo da linguagem, dos conceitos, das “normas técnicas e legais” pertinentes, dos rituais, das ‘jurisprudências’, do ‘senso prático’ ou sentido do jogo (2005: 43). Com relação a um formalismo jurídico e ao domínio de uma linguagem jurídica, ou a institucionalização / formalização das lutas, como condições para o acesso a direitos, Carneiro identifica, no funcionamento de órgãos ambientais de MG, barreiras linguísticas a uma participação efetiva de grupos sociais em processos decisórios, entre elas a especialidade técnica - como capital específico do campo ambiental - e uma juridificação formalista, que qualifiquem os sujeitos como participantes legítimos, uma valorização e reconhecimento exclusivos da legitimidade de formas documentais em detrimento de manifestações concretas, não formatadas de maneira oficial ou jurídica, como, por exemplo, demandas orais.

desencadeia uma conversa relacionada a normas de etiqueta e modos ou jeitos de falar.

Nenga conversa:

Eu tenho um jeito de falar; pode rir, mas eu falo. Eu vou falar “você”? Eu não! Eu vou falar é “ocê”! Eu não vou falar bem falado... igual Cléber, Bernardo... Eu vou falar é a nossa língua. Aqueles engravatado na mesa... Eu falo é lá no microfone. Eu vou falar bem falado?! Eu não sei [falar bem falado]. Eu tenho que falar do meu jeito. Se alguém me perguntar o significado de uma palavra que eu não sei, eu vou passar é vergonha. Então eu tenho que falar do meu jeito. A gente tem que fazer com o que a gente tem, e não com o que não tem... Tem que ser com o que a gente é. Não adianta achar poderosa, se é pequenininha. Eu tenho que falar o que eu sou... do sofrimento que eu passo, da minha rotina... E eu não tenho vergonha de falar isso, não... que eu fui criada na crueldade.

Roxa, em outro momento, a reafirma:

Eles [alguns militantes do MAB] é ativo... Faz que sabe, que vai resolver, que vai nas entidade... muda o jeito de falar, fala “você”, “a gente” e não “nós”, queira falar bem falado, e não significa nada disso... Não sabe nem falar nem resolver. Não tem o poder que acha que tem. “Ativo” é quando a pessoa quer ser o que não sabe. Sabe falar, mas não sabe explicar. A pessoa que é simples fala pra gente entender. As entidade às vez tem que repetir, pra gente entender o que eles tá falando. Nós já nasceu na linguagem que nós é. Nós não fala “Você aceita café?”. Nós fala “Cê quer café?”. Nós não sabe outras palavra pra te cumprimentar. “Oce vai?”. Não tem que mudar a língua pra falar bem falado. Mantém desde os mais véi... e tem que manter o mandato... nós não sabe até quando... até o fim. Nós tem que ensinar os menino do jeito que nós sabe... sabe falar, né... do mesmo jeito nosso. De que adianta Preto [filho de oito anos de Roxa] falar “você” se ele não sabe cumprimentar mais? Tem que ser do jeito que ele sabe. No falar, no comer, no caminhar... tudo que nós herdou dos nosso antepassado, nós continua... Que isso, que nós aprendeu, veio dos antigo... então é assim que nós tem que ser. E nós tem que ter muita honra e valorizar o que nós som[os]. Neg[ros], cabelos ruim, cabelos duro... o jeito de falar, os nosso trabai... que não é um trabai simples... é pesado... é capinar, plantio, fazer cerca, carregar madeira, lenha... É o fogão à lenha que nós aprendeu. O fogão à gás fica mais esquecido. O mesmo jeito que nós era... continua... E aprendeu mais coisa sobre o quilombola, que nós não sabia também... Que antes não tinha direito... e hoje melhorou mais pra nós, que nós sabe que nós tem o direito... ondé [onde é] que nós pode procurar as entidade... Antes nós era avulso. Hoje as entidade que procura nós. Quem dera nós falar com secretário do governo, com deputado... que já veio na nossa comunidade! Melhorou, não melhorou? Nenga não fica caçando jeito de falar bem falado. Ela tá lutando do jeito que ela pode pra atender a comunidade. Pequenininho desse jeito, nós consegue chegar lá onde nós quer. E nós não tem medo de chegar perto deles e perguntar o que nós não sabe. As pessoa não consegue falar de outra maneira.

É-se ativo também porque “quer água tratada, e tratar água é mais caro que encanar, então a comunidade não exige tratar”. Roxa explica, em seguida, o que é estuciar:

Às vez[es] eu não sei fazer ou falar alguma coisa, aí eu vou estuciar como que eu vou fazer aquilo. Será que eu vou falar ou não? Estuciar é o jeito de falar e de fazer... Nós que é véi não vai aprender o que os mais novo vai fazer mais. Então nós que é véi estucia.

Em Córrego Narciso, é costume de se criticar ou ironizar quando um/a morador/a retorna da migração “falando ponta de língua”, “querendo falar bem falado e fazendo que sabe, mas não sabe” (dando uma de sabido), enquanto que outros elementos do “jeito” adquirido fora não são ironizados, como o uso de roupas, bonés, penteados de cabelo, celular, televisão, móveis da casa. Embora flexíveis e constantemente sendo recriados (*estuciados*), é como se a língua e o jeito de falar fossem mantidos, não se deixando *dobrar*. *Drobar* é dito, por exemplo por Mário, quando um passarinho é pego na arapuca, posto na gaiola e após alguns dias começa a cantar, imitando outro já preso em outra gaiola, *drobando a língua*. Indicando uma coesão do grupo pela língua, um morador de Córrego Narciso “pegou” o jeito de falar e os trejeitos do patrão, embora consiga falar também de um jeito próprio.

Drobar também se diz para designar “levar na conversa, enganar”, “levar no embrui”, “levar na treta: enrolar e não pagar”. Exemplificando para mim o que é “falar ponta de língua” (“querer falar bem falado, gíria, difícil, e às vezes nem sabe...”), Dida conta uma anedota, em que “a gíria é demais...”:

Avó: Cê vai na festa?
Neto: Eu vou, vó.
Avó: Mas tá muito com jeito de chuva.
Neto: Não, mas nós vam[os] de jipe-lu.
Avó: Mas aquela chuva, cês não moiou, não?
Neto: Nem um pingue-lu.

Conta-se o caso de uma moradora que, retornando à comunidade após morar alguns anos fora, chegou querendo falar ponta de língua e perguntando o que era maxixe, como se não o conhecesse, “que era coisa da roça, dando uma de quem não sabe”, sendo que “ela nasceu comendo maxixe”.

O coletivo, portanto, não se impôs como um imperativo nesse episódio das caixas de terreirão, cujas tensões, por outro lado, expuseram práticas, agenciamentos e concepções divergentes no tratamento de assuntos da comunidade. Véia sintetiza a sua posição:

Comadre Nenga é uma muié de ouro... ajuda todo mundo. Comadre Nenga, eu considero ela, não é como prima nem como comadre, não... eu considero ela como mãe. Muito boa pra mim. Se ela não puder ajudar a pessoa, atrapalhar também ela não atrapalha, não. Mas muita gente ainda critica ela: ‘Ela que é a ruim’. Mas não é que ela é ruim, não... ela quer as coisa é certa. Não tem um presidente que fez a terça metade que comadre Nenga na Associação... E olha o pago que a comunidade faz com ela! Em vez de retribuir fazendo o bem, eles faz é o mal.

Nena, de forma semelhante: “Ninguém nunca mais vai achar uma pessoa igual Comadre Nenga”.

Da parte de Nenga, enfrentando moradores e as discriminações por que passava, ela se conforta: “Deus foi tão bom pra mim, que eu nasci mulher. Se eu fosse homem, eu já não tava mais nesse mundo há muito tempo”.

4) Uma ambivalência de des-racialização... e um descentramento do trabalho forçado-pesado

Rita (Fiota), 75 anos, conta-me que em um local no córrego conhecido como “poção”, entre os tabuleiros - terras que margeiam o córrego - de Cona, Neca e Diomar, havia “um curral curto... uma pedra enrodada, umas lapona”, colocadas pelos escravos, onde “botava o povo pra amassar barro”. “Os tal neg[ros], que eles chamava... os cativoiro”, diz Rita, situando aqueles negros em terceira pessoa. Insisti em saber mais, mas o assunto não foi em diante.

Pedindo a Cona que fosse comigo no poção - embora apenas Rita soubesse daquele curral de pedras - fazeres e significados presentes, além de enchentes recorrentes que trazem areia e modificam o leito do córrego, parecem ter dado conta de espontaneamente se sobrepor aos vestígios materiais e simbólicos de um tempo de cativoiro. O poção, onde se costuma acumular água, “é da comunidade”, diz Cona, um lugar de sociabilidade onde se lavavam roupas e vasilhas, se buscava água, se facheava traíra com facão e pescava lambari com cobertor.

Vitalina, Inês, Dindinha Maria Rodrigues e Custódio, moradoras/es antigos de Córrego Narciso, também contavam que no lugar onde foi a casa de Tia Jova, onde hoje é de Marcelo e Meira, era “lugar dos neg[ro]... sanzala de marrar os neg[ros]”, também referidos a um passado distante, em terceira pessoa, e pouco familiar. Hoje já sem sinal material dessa senzala - o local hoje é onde Meira e Marcelo cultivam uma roça, cujos produtos Meira leva para vender no mercado em Araçuaí todo sábado -, Dida, acompanhando-me ao lugar, diz que até há algum tempo havia uns paus de cerne furados com trado (instrumento que torce): “Diz que era de meter corrente pra passar neles [nos cativos]... Cada argolona! Já jogado, né... acabado... uma cernaiada. Tinha um engenho de madeira... as moenda dessa grossura... de cerne [perto de João Lotério]”. Aqui também, sentidos atribuídos à materialidade vão com o tempo espontaneamente sendo ressignificados - se vestígios da escravidão são aqui de certa forma superados, fica evidente o contraste com as pedras de penitências cuidadosamente mantidas por Mário em meio a sua roça, já bastante capinada e remexida, a que me referi na seção 3.1. Quando pergunto para saber mais sobre aquele engenho na casa antiga de Tia Jova, referem-se, Dida e outras pessoas envolta, a engenhos presentes, utilizados por moradores da comunidade até há pouco tempo, como na casa de Salvino, de Elvira, de Camilo, de Zé Maria e Flaurita...

Em Córrego Narciso, o engenho é envolto em significados positivos na dança de batuque de mulheres, em que a garapa caindo na bica é cachoeira e os braços se voltam e se abraçam:

Engenho Novo é moenda
Quero ver cachoeira

O boi é meu
Engenho é seu
A garapa é minha
O bagaço é seu

Cê chupa a cana
Esfarela o bagaço
Na volta do braço
Eu quero um abraço⁸⁰

Em encontro com Camilo, ele sentiu-se à vontade para cantar batuque de engenho semelhante, “que sapateava e dava os braços”:

Engenho novo estremeceu
Ô, menino, põe a cana, deixa moer
Moeu, virou bagaço
Na vorta do braço e me dá um abraço

Os versos seguintes, “O boi é meu, o engenho é seu. A garapa é minha, o bagaço é seu”, Camilo os explica como “Tudo que é bom é meu”, em um tom de orgulho que também se manifesta na sua compreensão de sempre ter sido dono de si: “Eu vi tempo duro foi em [19]39. A fome em 1939. Eu era domínio de meu pai. Eu nunca gostei de ninguém mandar ne mim. Quem manda ne mim é Deus. Nunca trabalhei pra ninguém. Só quando era novo. Só serviço meu mesmo”. O serviço de Camilo era capinar e administrar camaradas; ele mesmo roçava ou empreitava outros para roçar. Recorda-se também da “dança de quatro”, com “um violeiro e mais três batendo os pés... e a viola falando...”:

Matou José Maria lá embaixo na picada, oê
Matou bem matadinho, deixou a besta amarrada
A viúva quando soube ficou triste e apaixonada

Bate palma e diga viva
Sustei a rapaziada, oê

⁸⁰ - Batuque chamado “Engenho Novo”, também cantado pelo Coral Araras Grandes, de Araçuaí, no CD Engenho Novo. Uma certa liberdade exaltada nesses versos contrasta com a canção “Nêgo”, gravada nesse mesmo CD: “No tempo que eu tinha Sinhá, como a Sinhá me batia. Eu gritava por Nossa Senhora, como as pancadas doía. Oi dá no nêgo, dá no nêgo”.

“Mas isso tudo acabou. Os que sabia fazer isso morreu tudo... Compadre Rodrigues, João Lotério... Deles só tem um vivo... Antonio Bastião”.

“A lei era taca”, diz Camilo, que trabalhou na roça desde quando criança. É o que diz Dida:

Menino do tamanho de Dilino [filho de oito anos] antigamente podia falar que já era homem... de tanto trabalhar. Já ia na cidade comprar coisa. Ninguém perdoava o serviço dele na roça, não... arrastava enxada do jeito dos outro... Puxar mandioca da roça...

É nessa materialidade de um trabalho pesado, na lei da taca, que Dida se ampara para, para além do que moradores/as antigos contavam, assegurar que houve um tempo de escravidão. E o descentramento ou deslocamento desse tempo de cativo é acompanhado de um descentramento do próprio trabalho pesado ou forçado:

Vitalina contava... mas a gente sabe que tinha isso mesmo, por conta que... até o serviço que ficou pra nós era um serviço mais duro... mais cru⁸¹ do que é agora, sabe. Então a gente sabe que tinha esses trem, mesmo... que tinha os neg[ros] pra trabalhar e tudo... A gente sabe que tinha é por isso, que... eu na idade que Dilino tá ali eu já trabalhava na roça de enxada, plantando... e tinha que saber plantar. Se não soubesse plantar, colocasse mais caroço na cova... Que o mi[lho] é sempre quatro, cinco... Se a gente pôsse, por exemplo, sete caroço na cova, ele não ia ficar escondido, que ele ia nascer... Aí quando nascesse, a taca era dobrada [dobrada]. A gente apanhava. Então tinha que prestar muita atenção na plantação, pra pôr um tanto... Agora, não. Falar bem a verdade, Raquel [filha de dezoito anos], mesmo, eu falo com cê que ela nunca plantou manaíba... ela nem sabe! Na idade dela, Lúcia, Duca já tava calejada de serviço. A família toda acordava cinco horas. Pai não deixava dormir, não. Chamava. Se tivesse tarefa... farinha, moage de cana... era de noitão que levantava. Escurecendo também já tava dormindo. Tinha venda, mas não ia direto, não. É... E o povo tudo tinha que trabaiair no outro dia... arrancar mandioca... Não tinha negócio de... igual hoje os pai tá trabaiair e os menino à toa... rapaz e moça tá à toa oiando trabaiair... Tinha todo mundo que trabaiair. Hoje com um servicinho de nada eles fala que tá cansado. A gente é vinha da cidade a pé... chegar aqui e ainda ia fazer janta... E era bão danado! Hoje povo não quer saber de trabalho manual em roça... tem trator... estudo...

Nair, esposa de Dida, diz que “O pessoal mais velho sofreu muito... Hoje em dia tem muita ajuda do governo. Era tudo nos braço...”. Dida continua:

Mesmo que a gente não era escravo, acabou a escravidão, o serviço era... [duro] diferente d'agora. De primeiro não tinha hora. Não tinha horário pra sair, não... de serviço. Era de sol a sol. O dia clareou, era hora de pegar. Começou escurecer, era hora de largar. Se a roça fosse longe, também... pra não vim de noite... a gente largava com sol assim, com uma braça de fora, que a gente fala. De primeiro não era hora, não. A gente falava: ‘Pegou no serviço, o sol tava com uma braça já, que tinha saído’ [nascendo ou se pondo no horizonte]. Uma braça é dois met[ros] e vinte. Fazia uma base... ‘Nós

⁸¹ - Além de pessoa durona, “cru” pode designar um animal como cavalo, égua, jegue ou burro selvagem, bravo, não amansado. Ver glossário ao final deste texto.

larga com uma braça de fora'. Se a roça fosse perto, trabalhava até tá escuro. Só que o pessoal trabaia assim, mas era mais saudio [sadio] que agora! De primeiro, não sentia esse tanto de doença, não... dor no braço... Não sentia nada, não.

Roxa, para quem “Os povo de antigamente era mais cruel. Não tinha dó”, conta o caso de um morador que era tão ruim para as filhas, forçando-as ao trabalho, que elas fugiram para São Paulo e não voltaram para dele cuidar quando mais velho, vindo a falecer sozinho.

Cona e suas filhas mais velhas, entre trinta e cinco e quarenta e cinco anos, também trabalharam desde crianças: “Eu sei arribar garapa pra fazer rapadura. Sei... Eu era pequena, na hora de rodar o tacho, eles punha aquele pedaço de capa de cangaia [no meu peito]... mod'a... a hora que respingar, não bater ne mim. Trinta rapadura que eu rodava. [Eu era] pequeninha”. Iara, sua filha mais nova, com vinte e cinco anos, “já achou as coisa muito mais fácil”:

Cona: Eu também pus minhas filha pra trabaia é cedo. Aquela Gilmara... com dez ano ela trabaia na cidade oiando duas véia, uma véia e dois menino, e ainda levava de cumê pra outra lá no hospital. Com dez ano. Gilmara. Gilmara trabaia muito na cidade... pros outro. Quando ela saiu da cidade pra trabaia pros outro, ela saiu pra casar. Pus minhas fia tudo pra trabaia. A que sofreu mais pouco é Iara. Quando ela nasceu, as coisa já tava mais fácil. Os fi[lhos] mais véi da gente...

Mário: É o que mais sofre. O que trabaia mais pouco é Iara. Uma amarela.

Cona: Já achou as coisa muito mais fácil. Mas minhas fia tudo sofreu que nem eu. Nova. E trabaia pesado. Aquela Gilvana... corta cana que nem homem. Já sofreu também.

Mário: Corta. Que nem homem. Iiihh! Trabaia demais aquela menina... Desde pequena ajudando Cona.

Cona: E carrega a cana com cinco animal. Pode perguntar Leca de Camilim pro cê ver.

Mário: Pro lambique. Cortava e punha carga nos animal e carregava.

Cona: Cinco animal.

Mário: Era. Desse jeito. Mulher rolada, viu. E essa Nenga também! Essa Nenga é rolada, viu! Essa Nenga é rolada, também. Trabaia.

Cona: Eu já torrei massa encarreado assim... três meses. Só tinha pra mim os domingo, pra lavar minhas roupinha. E vestido de saco... uns tubim de saco.

Mário: Uhm, uhm... Eu alembro. Saco branco.

Cona: Desses aqui, ó. Fazia é dois desses pra mim trabaia, torrar massa. Semana inteira... Três mes[es] eu torrei massa.

Quando pergunto sobre a senzala no lugar onde era a casa de Tia Jova, Roxa refere-se a uma condição de trabalho não-valorizado atualmente ou até há pouco tempo, e não a uma escravidão passada:

Eu nunca vi [senzala], não. Os escravo que aqui aconteceu, é igual eu falei: aqui o que eles fala que era mais pro lado dos escravo era assim... é porque as pessoa trabaia, e os outro não sabe dar valor naquele dia de serviço do

camarada; cê entendeu? Quanto mais cê trabaia, pra eles é pouco. Eu com essa idade, nunca ouvi nem mãe falando isso [de senzala] comigo. Igual Fulano ali, tem que ser do jeito que ele quer. O horário de serviço é de sete às quatro [16hs], não é? Pra Fulano não, é de sete às cinco [17hs]. Pra mexer com fumo é até mais cedo. Fulano não aceita camarada dele sair quatro hora da roça nem a pau... Ele é xinga a gente. Mas ninguém quer trabalhar pra eles, não. Não existe essa lei, não. É oito horas de serviço. Todo mundo solta quatro hora, menos Fulano, Ciclano e Beltrano. Quem quiser trabaia lá, é desse jeito. E recebe é mais curto! Ele quer pagar uma faxineira igual um dia pra plantar... O dia que eu ia uma vez na semana, eu trabaia igual burro. Aqui eles não sabe o que é pôr a pessoa pra trabaia registrado, não. Quando é registrado, eles acha que tem que trabaia sábado de sete às cinco. E não tem feriado também, não. Feriado lá só Sexta-feira da Paixão e 12 de outubro, Nossa Senhora de Aparecida. Não existe isso, não. É até meio dia. Ciclano escraviza, mesmo. Eu chegava aqui escurecendo. Mas eu ia, né, que precisava...

“No tempo do escravo, o povo trabaia muito. Chegava cedo e saía tarde. Hoje dá quatro horas, tchau”, diz Das Dores, para quem “tempo do escravo” refere-se há até alguns poucos anos.

Preta, Nego de Dudu, Ruça, Nego Branco, Morena, Roxa, Preto, Zé Branco, Neguim, Roxo, Dominga Branca, Dominga Preta, Clemente Branco, Manoel do Mato Zé do Mato, Miguel do Mato... são formas pelas quais muitas pessoas são chamadas. Roxa chama Preto, seu filho de oito anos, de “Meu tiçãozinho”; Catô chama Kika, filha de Véia, de Tição; uma moça chama a sobrinha criança de “macaquinha preta”; uma mãe chama a filha de “macaca preta”; outra mãe chama a filha de “xiba” (de boca carnuda, muxiba). São formas carinhosas de tratamento.

Roxa me explica que ela tem uma prima de pele clara, de cabelo amarelo avermelhado, mas bem trocido (torcido), duro, e que “esses é o negro original. É negro três vez”, chamando-se aragaz. Em Córrego Narciso e região, Roxa diz que é considerada, não negra, mas “mais pro lado de indígena e de morena... mod’os cabelo”, pois, mesmo tendo a pele escura, seus cabelos são pretos, anelados e finos, não duros.

Sentidos positivos são atribuídos aos cabelos pretos em versos de namoro cantados por Das Dores: “O cabelo do meu bem, de tão preto ele alumeia. Quem tirar um cacho dele tem cem ano de cadeia”. Uma cantiga cantada pelo Coral Trovadores do Vale prescreve: “A moça pra ser bonita, tem que ter uma perna torta, uma ferida nos olhos e uma coceira nas costas...”.

Se, conforme apontado na seção 2.2, um espaço privado de Córrego Narciso ofereceria um ambiente de rarefação de opressões em um espaço público, são, por outro lado, expostas expressões de racismo identificadas como provindas do interior ou do entorno próximo à comunidade. Essas expressões e a forma como eram e hoje são

compreendidas por moradoras da comunidade costumam ser expostas no contraste com uma certa desnaturalização desse racismo propiciada ao longo do processo de reconhecimento quilombola, a partir de 2009.

De acordo com Nenga, “Joaquim foi o primeiro presidente da Associação. Quando vinha alguém [de alguma instituição], a gente tinha medo; eles pegava o nosso nome, e a gente achava que eles iam voltar e matar a gente... Tem gente que não dava o nome”. Em outro momento, Nenga dá a esse medo o nome de *morredor*. No episódio das caixas de terreirão, justificando com Bastiana os gastos próprios que teve ao longo dos sete anos em que esteve à frente da Associação, Nenga diz que “Na sua casa tem morredor... na casa de Roxa tem morredor... a comunidade toda tem morredor... Mas Nenga mais Arlim não tem”, referindo-se a que visitas à comunidade sempre são hospedadas em sua casa, como se ela e Arlim não tivessem, diferente do restante da comunidade, medo de receber pessoas de fora. Morredor é esse medo de uma pessoa estranha “vir e matar a gente dentro de casa”⁸².

Acompanhava esse medo a vergonha diante de pessoas de fora e de falar em público. Conversando sobre a apresentação do tema quilombola à comunidade em 2009 por Irmã Sandra, Teka (Cléia Silva) e outras pessoas próximas à Pastoral do Migrante, Nenga diz que “A primeira pessoa de entidade que foi na comunidade foi da Sedese [Secretaria de Desenvolvimento Social], mas só Joaquim falou, todo mundo ficou caladinho...”. Nenga prossegue, em outro momento:

Nessa época nós não tinha coragem de perguntar as coisas. Nós ficava com aquilo ali, querendo perguntar, mas não tinha coragem. Que ficava com vergonha. Que nessas reunião que vai, é mais as pessoas do cabelo bom... pessoas claro [claras]... Nós já sentia que se nós chegasse no meio dessa turma nós já era... uma pessoa es[tranha]... mais retirada. A gente não entrava no meio, não. Ficava só aquela turma lá. Que a gente achava que nós tava muito por fora. Porque as pessoa era clara, que as pessoa tinha o cabelo bom, e nós não tinha. Nós mesmo já tinha esse preconceito com nós mesmo.

Irmã Sandra e a apresentação do tema quilombola foram um divisor de águas na comunidade, conforme se recorda Roxa:

Irmã Sandra falava que a gente ia conhecer muita coisa... que quilombola era muito reconhecido... Nós conhecia deputado era só no papel, retrato [de campanha eleitoral]... Quem diria Córrego Narciso sentar frente a frente com

⁸² - Ana de Titia, avó de Nenga e mãe de Isalino, “tinha medo de gente e vivia no mato”, assim como sua bisavó Mamãe Tinhana, mãe de sua avó Mãe Preta, “foi pegada de cachorro”. Mãe Preta, mãe de Marta, “era clara do cabelo bom e grande”. Eni, irmã de Marta, “tinha cabelo liso igual de índio”, e as outras irmãs de Marta puxaram o pai, Zé Rodrigues, com “cabelo duro”. Lita e Santa têm “cor bem clara”.

secretário!... Conversar com governo... Nós tinha até medo deles! Medo, medo, medo. De conversar... Nós não sabia conversar... Hoje deputado chega e nós não tá nem aí! Nós não tinha esse poder. Quando Irmã Sandra vinha, nós tinha vergonha dela. [Ela falava]: “Eu vou na sua casa almoçar”... E nós tinha que faz um almoço especial. Hoje a gente põe deputado pra pôr água no forno pra coar café... E agora nós vai sem medo conversar com juiz. E nós ficou assim depois de Irmã Sandra. Nós não tinha essa coragem que nós tem agora, não. Carlinhos não esqueceu o almoço que nós fez... galinha...

Nenga, de forma semelhante:

Depois que Irmã Sandra, a Pastoral do Migrante entrou aqui na comunidade, muitas coisa mudou. Mudou muito mesmo. Até assim pra desenvolver muitas coisa na comunidade, mesmo que nós não consegue, pelo menos levantar um projeto, nós já sabe. E antes nós não sabia, não. Ficava todo mundo perdido. A Associação pegou rumo de onde procurar o que estavam precisando, ensinando os caminhos, os papel que precisa... em reunião, mas tinham vergonha de ir em reunião. Aí nós começou mais desenvolver. Pelo menos assim falar bem falado nós não fala. Mas o jeito que nós sabe falar nós chega numa reunião e hoje já tem coragem de falar. Mas antigamente?! Se mandasse nós ir assim na frente falar alguma coisa, nós não tinha coragem, não. Era perigoso nós passar até mal. Porque ficava com vergonha, nós achava que nós não sabia falar... Na verdade, até hoje nós não sabe falar bem mesmo. Mas do jeito que nós sabe, hoje tem coragem de chegar numa reunião e falar. Mas nós no início aqui não sabia de nada, não. Reunião de Associação não desenvolvia nada. Nós não sabia resolver projeto...

Quando do falecimento de Irmã Sandra, em 2018, Nenga se lembra dela:

Ela foi uma mãe pra nós. Ela levantou a comunidade. Aqui era esquecido... as instituições nenhuma ligava pra cá, não... Aí que virou quilombola. Irmã Sandra tá lá intercedendo por nós. Eu não acredito que ela morreu... Lia, Laurita, Luzia de Dica... Comad[re] Neve[s]...

Roxa diz que, antes do processo de reconhecimento quilombola, elas percebiam situações de racismo e de preterimento, “mas não punha na cabeça. Depois que foram explicando é que nós viu que era assim mesmo. Aí que foi caindo a ficha [que é racismo], cor, cabelo, visual... Antes não tinha a experiência [consciência]”. Roxa conta o episódio de ela e seu filho, Preto, serem preteridas por um atendente no hospital na cidade, que “chamou primeiro a moça branca de cabelão liso que chegou depois”, sendo que Roxa foi “a primeira a fazer a ficha”. Moradores de comunidades vizinhas a Córrego Narciso diziam: “Os neg[o] do Córrego Narciso não toma banho, os neg[o] do Córrego Narciso de roupa suja, pé sujo, casa suja, pé rachado, porco...”.

Daí Irmã Sandra falar “dessa dificuldade e importância de falar quilombola”, assim como Salete, da Secretaria de Desenvolvimento Social, “falou pra todo lugar ou reunião que nós for falar que é quilombola, pois tem dificuldade no olhar dos outros, no nosso visual, nossa cor, nosso falar...”.

Cona conta como sua família era chamada de “raça de fedor” por moradores de uma comunidade vizinha; uma forma de racismo de negro contra negro. Mas Cona “não

pega na chave”, significando que não entra no jogo, não fica com raiva, não aceita as provocações, não rebate essas acusações. Outra moradora se mostra confiante, com o reconhecimento quilombola: “Se eles tinha vergonha de nós, hoje é nós que tem vergonha deles”.

Com relação a pessoas de outras comunidades que hoje procuram a Associação de Córrego Narciso para obter declarações que lhes possibilite ter acesso a algum benefício do governo, Roxa retruca: “Na época eles não queriam [reconhecimento quilombola], e hoje tão querendo e a gente não deixa, depois que a gente passou por tudo!?”:

E hoje nós não tem medo de falar e de ir nas reunião. Nós é tão quilombola [forte] que aparou outros quilombola. Tem muita coisa que as pessoas não consegue é porque não tem boca... pra perguntar [ex., programa Minha Casa, Minha Vida Rural e desconto na conta de luz com declaração do Bolsa Família]. Mas pergunta eles uma fofoca... um caso d’um fuxico?! Sabe tudo! Não sabe que tem os direito. Eu não vou perder ponto de moleza... Ondé que tem direito, eu vou atrás... honrar os quilombola... rs... E não ter medo... Enfrento. Não ter medo de falar. Eu só dou uma de besta... não mostro minha inteligência pra qualquer um, não. Eu não fico pra trás mais, não... ninguém me passa na agulha mais. Eu era assim também [não corria atrás]. De primeiro nós chegava encolhendo... com medo, vergonha. Hoje nós tá reconhecido pra todo canto... chamando a folia pra cantar em São Paulo, Araçuaí... Tem que honrar a palavra quilombola. Depois que nós virou quilombola, nós foi criando força... Irmã Sandra falava que “Tem hora que vocês não tão nem esperando, cês vão receber tanta visita...”. Quem diria que a gente ia falar direto com Inca...?!

Mesmo após a certificação quilombola, Nenga continuou sendo preterida em órgãos do governo, com relação às suas idas constantes à Prefeitura nas demandas por água:

Sempre eu ia na Prefeitura [de Araçuaí], tinha uma pessoa que falou comigo que tinha que fazer uma casa pra mim... porque eu tava lá todo dia. Quer dizer que eu não tenho serviço, que todo dia eu tô lá. Eu senti que aquilo foi um abuso... que fez de mim. E cê pode ver... se ocê chegar ali na Prefeitura, pro cê entrar no gabinete, se tiver pessoas claro, do cabelo bom... eles atende primeiro. Quando é a gente, as pessoa mais fraco, atende a hora que dá certo.

Marta lhes recomendava: “Mãe sempre falava com nós assim: ‘Ó, minhas fia, quando uma pessoa abusar d’ocês ou cobrar d’ocês, cês deixa cobrar ou abusar uma vez só. Duas cês não deixa, não. Que uma é por esquecimento, e duas é por farta de vergonha”.

Se Nenga afirma nunca ter sentido alguma manifestação de preconceito com relação à sua cor em São Paulo, assim como suas irmãs e primas que lá moram nunca terem disso reclamado,

Em Araçuaí, tinha hora que a gente percebia que as pessoas clara não queria se misturar com a gente. Lá fora, as pessoas já não tem isso. A gente vê que as pessoas que é mais próxima de Córrego Narciso, da cidade, tem esses preconceito. Até hoje ainda tem. Você chega na casa de uma pessoa, não tem nojo de comer ou de beber. E nós mesmo aqui da comunidade já tem esse negócio... de tá chutando o outro... uma complicação que é mais difícil de controlar. Aí fala assim: “Ah, eu não vou procurar Fulano, que Fulano é pra frente, Fulano é isso...”. Então nós mesmo é que não podia ter isso. Porque ocês que vêm de fora e vêm pra cá não têm isso com a gente. E os daqui mesmo é que têm. Igual eu tô falando da cor, mesmo. Os de fora lá não têm esse preconceito com nós. Eu vejo aqui, tem certas pessoas que cê tá pagando um motorista, e ele tem vergonha de andar com cê na rua. As pessoa de fora já não têm isso. Mas daqui mesmo já tem esse preconceito: “Ah, Fulano é preto, Fulano é fraco, eu não vou andar mais Fulano”. Cê entendeu? Então a gente vê essas diferença assim, que as pessoa que é vivido lá fora, que não sabe a realidade daqui mesmo não têm esse preconceito. Enquanto os daqui mesmo, que já sabe a realidade e o sofrimento da vida da gente daqui, de todos nós, têm... E todos nós... já sofreu! Já sofreu! Já passou por vida... eu não tenho vergonha de falar... a gente já passou por vida de cachorro. É vida de cachorro mesmo. E hoje eu agradeço muito a Deus. O que eu tenho hoje... agradeço a Deus 24 horas...

Em encontro com Córrego Narciso, ouvi Antonio dos Baú dizer certa vez sobre a falta de união entre as pessoas negras, que preferem eleger um fazendeiro a alguém próximo e do próprio povo: “Quem nos representa lá é só fazendeiro. Nós neg[ros] não confia no outro neg[ro]. Nós prefere ajudar um rico que ajudar um pobre. Vê o outro com um carrinho... olha atravessado...”. O próprio Antonio foi preso por porte ilegal de arma, no início de 2018, por uma denúncia que teria provindo de alguém de sua própria comunidade, de que, diante de ameaças de fazendeiros, ele estaria armado.

Uma dinâmica semelhante aparece no relato de Roxa de que moradores/as de Córrego Narciso não se submetiam a situações de exploração no trabalho com relação a moradores próximos ou pobres da forma como se submetem a informalidades e exploração com relação a pessoas que têm fama:

As necessidade que eu preciso... do dinheiro seu e ocê precisa do meu serviço. Eles óia é a fama. Se tiver dinheiro, se for fazendeiro... Nossa Senhora! Pode tá rasgando o couro, mas que pra eles tá é bão! Fulano na fazenda acordava duas horas da manhã. Só porque que a fama [do patrão]: “Ciclano [nome do patrão], Ciclano, Ciclano...”. Ele tem fama, tem dinheiro... Se fosse dum pob[re], não ficava nada. Não é só Fulana... é geral na comunid[e]... ninguém faz isso [se submete informalmente]. É mod’a fama de Beltrano [patrão]. Se fosse outra pessoa, Fulana não fazia isso [não se submeteria]. Eles óia conforme a pessoa. Se fosse pra mim, ela ia querer seguir tudo na lei. Agora, como ele tem fama, que ele tem isso, que ele é aquilo, que ele é muito bom... Bom, mas... matando! Não exist[e] hora extra desse jeito, não: “Eu dou ocê vint[e] real, isso aqui é sua hora extra”. Qual é hora extra!?! Camarada certo entra sete e sai quatro [16 hs].

Há consciência - ou, nas palavras de Roxa, “experiência” - de situações de racismo e opressões de gênero e de classe, embora, diante de condições objetivas, se

possa se lhes submeter. “Eu prefiro achar um serviço pra mim ganhar mais pouco, mas eu num vou dar meu corpo pros outro desse jeito. Que isso aí não é trabaiaar, não. Isso aí é explorar. Eu tenho costume de trabaiaar, mas rancar meu couro, não!”, diz Roxa, recusando-se a assumir uma tarefa informal para um patrão. Nair também não deixa de reparar como algumas marcas de macarrão vendidas em supermercados têm as variedades “Padre Nosso”, com rodela grandes”, e “Ave Maria”, com rodela miúdas.

4.1) Tornar-se quilombola: a formação, objetivação (e/ou emergência?) de um novo sujeito político

Essas instâncias de uma politização e desnaturalização de situações de racismo, que foram sendo conferidas também ao longo do processo de reconhecimento quilombola em Córrego Narciso, indicam uma compreensão desse reconhecimento por moradoras/es da comunidade também como um poder-ser ou querer-ser, e não apenas como um dever-ser; mais como um “sim” do que um “não”. Vejamos como Duca, Bastiana e Catilene compreendem esse tornar-se quilombola:

Duca: Como diz, aqui era um lugar... tipo assim, tinha muita atividade, mas era um lugar... quieto, assim, de pouco movimento, assim, muito mal esclarecido, sabe? A gente tinha muita cultura, mas num era uma coisa disposto [exposto], não. Ficava com a gente só, mesmo. Aí também não usava esse povo de fora sair pra vim conhecer a gente... a gente ficava aí, como diz, num buraco.

Bastiana: Esquecido.

Duca: Então, as cultura da gente veio sair duns tempo pra cá... que os povo de fora começou a visitar a gente. É de pouco tempo pra cá que foi esclarecendo essas coisa, né. Era umas coisa histórico, mas era... escondido.

Bastiana: Sem conhecimento.

Duca: Só tinha, como diz, fazer conhecimento pra nós mesmo, de uso, mas pros outro de fora não tinha. Aí foi aparecendo alguém na comunidade... alguém de fora, pegando as pesquisa, como é que é isso, como é que é aquilo... Igual cê vê que nós colocou o negócio da farinha igual era antigo, né, aí já vai sabendo como é que era. Mas antes, não; antes ficava só com a gente, mesmo. Antes, é igual eu tô te falando, nós vivia no fundo do poço... só vivendo. Mas não era reconhecido em lugar nenhum... e depois que pegou essas apresentação das pessoa de fora igual Bá falou aí, que vem muitas pessoa de fora que vem pra... pelo reconhecimento do nosso lugar, né, deu nós, a Irmã Sandra... pôs nós reconhecido como quilombola. Tudo que tem nós participa.

Catilene: Depois que nós foi quilombola foi muito bom por causa disso, que hoje nós se mistura mais eles tranquilamente. Eles paga ônibus pra nós, busca nós aqui, traz no horário que fala que terminou: “Acabou, a comunidade Córrego Narciso pode ir embora, tal ônibus tá disponível pra nós”. É bem recebido lá. Tem reunião lá, manda chamar nós aqui, manda convite pra nós. E antes quem é que chama a gente pra uma coisa dessas? Nós não era reconhecido, não. Ish! Nós era, vamo dizer o caso, nós era neutro, né. Antes nós vivia no escuro. Nós sabia batucar de vera, nossos pais,

nossos avô ... eles acabava de rezar um terço, não tinha esse negócio de som, “Vamo divertir um pouquinho”, era batuque... e nós era pequeno e nós foi aprendendo essa cultura deles. Aí veio essa cultura, e nós começou. Depois que nós foi apresentado como quilombola, que nós foi reconhecido, aí levantou nossa cultura. É a cultura que nós tinha e tava, como se diz, enterrada. Aí nós levantamo ela, levantamo nossa cultura, levantamo a folia de reis, nós levantamo o batuc, a roda, a festa de Perpétuo Socorro... tudo nós levantou. E aí nós começou. Aí hoje nós é reconhecido, chama nós pra nós ir, nós apresenta lá pra eles, tira foto nossa, nós trava conversa lá... foi uma coisa muito boa, eu gostei. Eu adorei essa questão quilombola; adorei mesmo, de cheio mesmo. Porque aí nós sabe dos nossos direito... nós sabe de nossa cultura... nós sabe de tudo agora, graças a Deus. Depois que veio essa conversa de nós ser apresentado como quilombola, aí ficou melhor pra nós. Eles orienta nós, “Ah, cês têm que fazer isso e isso pra conseguir isso aqui...”. E antes nós não sabia de nada, não. Às vezes cê tinha esse direito, tava proximadamente, mas cê não sabia. E hoje nós sabe. Nós vai lá no CRAS, nós pergunta, nós pergunta na AMEJE, “Essa questão cês têm que resolver, no CRAS, é na Prefeitura, resolver no CRESS...”. Nós tinha as tradições, os direitos, mas era escondido. Hoje a gente tem os direito às vista. Antes nós não tinha direitos... Nós era assim... escondido... ficava com medo de falar nossos direito. E hoje nós não temos medo. Nós sabemos nossos direitos. Nós corre atrás, o que nós não sabe, nós pergunta e pede as pessoas... pra ajudar a gente. Com fé em Deus, nós vamos chegar lá. O sonho da nossa comunidade é a água encanada. Então aí nós foi avançando, como se diz, nós já sabe os passo onde tem de ir. É mais olhado pra nós essa comunidade aqui, que antes nós não era olhado desse jeito, não. Agora nós é.

Tendo em conta esses relatos, embora sem deixar de defender uma certa cautela com relação à criação de uma expectativa e de uma certa celebração da “emergência” de comunidades quilombolas a partir da Constituição de 1988 (FURTADO, 2012), tenho superado um preconceito inicial de que objetivação (de identidades, lutas e resistências) - atendo-se à superfície da relação / disputa - se identificaria com dominação. Esses relatos conduzem a uma certa relativização do entendimento de Foucault (1995) dos processos de objetivação, pelos quais os seres humanos tornam-se sujeitos, como efeitos e técnicas de poder que procuram coercitivamente determinar “quem somos nós” e impor uma nova forma às nossas formas de subjetividade e individualidade, como formas de subjetivação e sujeição que buscam ligar ou prender “o indivíduo a si mesmo” e à própria identidade “por uma consciência ou autoconhecimento”, marcando-o “com sua própria individualidade”, categorizando-o e impondo-lhe uma lei de verdade, fazendo, enfim, “dos indivíduos sujeitos e subjugando e tornando “sujeito a” (1995: 235).

Conversando informalmente com uma moradora de outra comunidade rural em Araçuaí, ela relatou que tem 60 anos de idade e que começou a contribuir com o sindicato para fins de aposentadoria quando já tinha 48 anos, em 2004, não tendo ainda conseguido se aposentar, apesar de a idade de aposentadoria rural de mulheres ser 55 anos. Dona Edna apresenta um sério problema de coluna, com grande dificuldade

inclusive para andar, devido, de acordo com ela, ao tanto de peso que já carregou desde quando era nova, trabalhando na roça. Mostrando-me a sua carteira do sindicato, em que consta a profissão “lavradora”, chamou-me a atenção a ambivalência em seu relato sobre o fato de ter passado a contribuir para o sindicato independentemente do marido, com quem vive ainda hoje. Dona Edna não viu essa independência do marido apenas como uma conquista, mas demonstrou um certo pesar pelo fato de seu acesso a serviços públicos, como médicos e dentistas, não mais “dependerem” da contribuição do marido no sindicato e pelo fato de o sindicato não mais deixar mulheres ficarem dependentes dessa contribuição do marido ao sindicato. Dona Edna transmitiu a sensação de que essa independência trouxe um misto de ganho e de perda, considerando ter tido que assumir sua contribuição individual ao sindicato já aos 48 anos de idade e o seu estado de saúde física, estando há mais de um ano sem pagar a contribuição: “Fiquei dependente de mim. Antes era tudo dependente do marido: dentista, médico... tudo. Mas ele teve [vive] dos braços; como que ele ia pagar sindicato pra nós dois?”.

Principalmente a partir dos anos 1990, governos, sindicatos, federações de agricultura e outras entidades têm tido iniciativas no sentido de buscar um fortalecimento da autonomia de mulheres produtoras rurais. Entre essas iniciativas, incluem-se a implementação de programas como o “PRONAF Mulher” (Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar) e o “ATER Mulheres” (Assistência Técnica e Extensão Rural Setorial) e de “Fundos Rotativos Solidários” (sistema de crédito mútuo ou poupança comunitária gerida coletivamente) com prioridade para mulheres.

Referindo-se ao reforço da titularidade de mulheres no programa habitacional “Minha Casa Minha Vida” e no programa sócio-assistencial de transferência de renda “Bolsa Família”, uma moradora de Araçuaí envolvida com questões de gênero relata que “Antes do Bolsa Família, tinha que pedir dinheiro pro marido pra comprar produtos íntimos como batom, sabonete, shampoo... que pareciam supérfluos”, e que há casos em que “o homem toma o cartão do Bolsa Família e o dinheiro do auxílio maternidade da mulher”.⁸³

⁸³ - Uma crítica que se tem feito ao Programa Bolsa Família refere-se a que, ao mesmo tempo em que propiciaria uma maior autonomia da mulher titular do direito, ocorre uma responsabilização das mulheres pelo cumprimento das condicionalidades do programa (como acompanhar o cartão de vacinação e a frequência escolar dos filhos), reforçando “a divisão de papéis socialmente atribuídos às mulheres” (Moura, 2015: 1) e ficando estas sobrecarregadas com o cuidado do lar e dos filhos.

Além dessas atividades de incentivo à produção rural familiar, à geração de renda e autonomia econômica de mulheres agricultoras, realizam-se atividades de “formação social” mais voltadas para o debate da identidade da mulher camponesa, por exemplo em comissões de agricultoras rurais em sindicatos, em que mulheres passam “a se enxergarem ou se identificarem como agricultoras ou trabalhadoras rurais e como portadoras de direitos, como direito a salário maternidade, aposentadoria...”, conforme relato de uma membra de uma dessas comissões.

A mudança identitária pela qual se passa a constar nos documentos de mulheres a profissão “lavradora” ou “trabalhadora rural”, ao invés de categorizações como “dolar” ou “dona de casa”, denota um processo semelhante àquele pelo qual mulheres passam a ter um CPF (Cadastro de Pessoa Física) próprio. Um membro do CAV-Turmalina (Centro de Agricultura Alternativa Vicente Nica) relata que, até os anos 1990, era comum se desestimularem mulheres do Vale do Jequitinhonha a terem CPF, com o entendimento de que elas deveriam usar o CPF do marido, como se dissessem: “Não precisa de seu CPF, seu marido já tem”; títulos de terra, escolhas eleitorais e trabalho formal e reconhecido ficando a cargo do marido, sendo “difícil aposentar, pois o que faziam não era trabalho”.

Esse processo de formação de um novo sujeito representando ou não uma “emergência” de um “fundo do poço”, as referidas mudanças ou processos - registro de um CPF próprio, assunção da contribuição individual ao sindicato, a formação de uma consciência de si, de uma auto-definição, auto-objetivação ou auto-identificação como trabalhadora rural e/ou como quilombola, a passagem de uma condição “em si” para “para si”, a atuação e mobilização em lutas por direitos - sinalizam não apenas dinâmicas objetivas de inserção sócio-política e de visibilização ou objetivação de grupos sociais como também processos de formação subjetiva e novas formas de identificação, novas posições subjetivas.

De qualquer forma, tenho pensado os limites de uma ênfase na objetivação e de uma “política de identidade”, que se atenha como que à superfície da relação, como em laudos antropológicos que buscam definir se determinado grupo social é ou não é determinada categoria social, como “quilombola” e/ou “vazanteiro”; ênfase, por exemplo, de Almeida (2006), que ressalta o critério político-organizativo de “agentes sociais objetivados em movimento” que lançam mão de uma política de identidades “para fazer frente aos seus antagonistas e aos aparatos de estado” (p30), erigindo-se em “sujeitos da ação”.

Ainda no início de 2016, em uma fase exploratória da pesquisa, busquei perceber o que os moradores estavam achando do processo de reconhecimento da comunidade como quilombola. A maior parte dos moradores com mais de sessenta anos com os quais conversei não demonstrou qualquer identificação com ou mesmo compreensão do que “quilombola” pode significar, estranhando ou desconfiando da linguagem jurídica e desse novo “nome” (às vezes pronunciado como “carambolas”) pelo qual são chamadas(os), evidenciando muitas vezes tensões entre o “novo” universo do Direito e a sua vivência enquanto sujeitos da experiência. Alguns diziam “Eu acho deferente; eu acho difícil”; outros, que “Eu andei indo nessas reunião, elas davam as palestra aí, mas eu não gravei nada do que elas falavam. Mas confiando que ela é irmã da igreja, né. Se é da igreja, coisa ruim não é, né? Com uma irmã no meio...”, referindo-se, em tom de interrogação, a Irmã Sandra; outros, ainda, que

Eles explica esse trem aí, nunca que entra muito na cabeça da gente, não, mas sempre a gente, é... frequenta mais eles, aí. Uns explica dum jeito... outros... Assim, um explicamento assim total mesmo, a gente quase nunca teve, não. Só que eu não gravei quase nada daquilo, não. Os direito das terra... não sei como é. Mas ninguém põe muito... na mente, não. Tem hora que explica uma coisa e outra, né.

Cona, em 2017, antes de sua mudança para a cidade, opina:

Cona: Pra mim tanto faz, como tanto fez, né. Eu nasci na roça... no Narciso. Eu nasci Narciso. Narciso, Lagoa do Boi Morto. Eu já tenho sessenta e... dia domingo eu faço 63 ano. Agora, pra mudar!? Eu não achei isso muito... Mudar a identidade do povo... outro sistema... Falei: “Eu não vou mudar, não. Eu nasci no Narciso, e no Narciso véi eu vou entregar”. Pra mudar pra carambola, eu não vou viver muitos ano mais... Eu vou ficar no que eu estava. Não achei toada, não. Pra mim mudar meus esquema... Meu final de vida já tá curto. Não vou mudar minha identidade, não. Só pros novos... que agora vai continuar pra fent[e]... Eu vou indo é pra trás... cada dia que passa eu vou morrer é logo... Eu já vivi um pedacinho [pedacinho] bão, né. Com 18 anos, 40 anos pode fazer isso. Ajudei... aí nessa tenda... rematei leilão... Mudar minha identidade eu não vou mudar, não. Pra pôr carambola. Diz que um salário pra carambola... Assim eles fala, né... Diz que vai comprar uma coisa, falar que é carambola, tem desconto... Achei toada, não. Já estou véia. Papagai[o] véi [velho] num [não] pega língua mar [mais], não. Diz que pra ensinar um papagai véi é difícil, né. Tem que viver na língua que ele tá.

Bernardo: É uma coisa recente, nova, né...

Cona: É por isso que eu já não fui... que eu estou nas coisa véia, né. Cê não viu eu conzinando feijão naquele cardeirão [caldeirão] preto ali? Quantos cardeirão eu tenho pra conzinhar feijão? Eu quero ir é no meu tempo véi, né. No tempo que minha mãe me criou. Já estou no final da vida também. Mudar minha identidad[e] mar, não. Pra carambola, não.

Em Vaz (2016), e ao longo do início de minha inserção na comunidade em 2016, em um esforço de descentrar a categoria “quilombola” enquanto categoria de mediação

política, busquei pensar o reconhecimento, em sua versão hegeliana, como um ambiente normativo que reconhece os sujeitos não pelo que são, mas pelo que devem ser. Abordei o “dever-ser” quilombola como uma condicionalidade, significando que sujeitos devam necessariamente se assumir como quilombolas, ainda que estrategicamente e não essencialmente, se quiserem garantir acesso a “direitos diferenciados”. Se não forem quilombolas, tais direitos não são garantidos. De maneira sucinta, essa lógica, enquanto um ambiente normativo, buscaria produzir ou condicionar as condutas dos sujeitos, semelhante a um processo de aquilombamento (FURTADO, 2012) que buscaria produzir ou constituir os sujeitos a partir de fora, uma “classe para si”, a partir de processos de significação transcendentais. A auto-identificação como quilombola como uma condicionalidade para o acesso a direitos (ou como uma certa burocracia a mais nesse acesso) é espontaneamente formulada por Juarez, filho de Camilo, que pensa que propostas de “ajuda” sejam feitas independentemente de condicioná-la a uma mudança do nome ou identidade:

Se nós viveu até hoje, nós pode acabar de vencer... Nós não é contra... Nós só não quer... Eu não entro. Se ocês gosta, ocês entra... Eu mesmo falei com eles, “Gente, eu sou da comunidade tudo, mas eu, o seguinte”, eu me acho assim, pra gente te ajudar e se a pessoa quer te ajudar e se a pessoa quer dar uma força, ele tem que dar uma força duma maneira que... Se a pessoa vê que a região precisa duma miora, eu acho que a pessoa tem que ajudar daquela maneira... Juda com... com o que... com o que era mesmo. Quer dizer que os outro governo já conheceu aquela região com aquele nome, daquele Córrego, daquela maneira. Aí, no caso, qual é o interesse que eu tenho, às vezes, ali ne Tesoura, chama Tesoura, e eu vou querer entrar pra poder ajudar e querer mudar o... nome, né. Se a coisa é já encaminhada, da maneira que le vinha, já é com dificuldade, pra mudar de novo, mudar, a dificuldade ainda fica o tamanho maior, porque até que fazer aquela liderança, direitinho... aí a distância ainda vai pra mais longe. É, que no caso, eles fala de mudar o estatuto, né, botar quilombola. Mas nós nunca conheceu isso aqui. Na região, ó, eu falo com cê, Tesoura não tem isso, Calhauzinho não tem, Graça, Schnor, essas região aqui tudo, Baixa Quente, não tem isso. Aí eles inventou esse negócio. Agora, ieu... não conheço. Então eu não vou dizer, assim, que é ruim, porque eu não conheço; mas não vou dizer que é tão bom, porque eu não conheço também, né. Quer dizer que... não precisava dar tanta dificuldade, né, pra conseguir as coisa, porque até que eles chega no ponto pra fazer aquela liderança daquilo ali, eu acho que demora mais. Se fosse um pedido do governo, pedisse “que nós precisa disso, Córrego Narciso”, eu acho que liberava muito mais rápido. Que é uma coisa que nós não conhece.

Costa Filho (2014), Mitidieri (2016) e Oliveira (2016) discutem a “mora na questão quilombola” ou um “mais do mesmo” e desafios à implementação dos direitos quilombolas. Furtado (2012) também demonstra inquietação com as tensões entre “igualdade formal” e “diferença humana”, em que se tem, por um lado, um Brasil plural e socialmente justo no plano formal da instituição social jurídico-política do Estado

Nação e, por outro, uma dificuldade de operacionalização de direitos previstos para comunidades quilombolas, em que seus os “beneficiários” não sabem que os possuem ou não se sabem enquanto sujeitos de direitos.

O momento pelo qual passa Córrego Narciso com relação à institucionalização quilombola ou aquilombamento ou a uma objetivação “para fora” ainda é incipiente, de modo que não houve muitas instâncias ao longo de 2016, 2017 e 2018, como participação em reuniões ou manifestações, em que pude acompanhar essa dimensão institucional; o que também justifica de certa forma um maior foco deste texto nos fazeres cotidianos e corriqueiros, no dia a dia, de moradores/as de Córrego Narciso, fazeres este que me parecem ainda ultrapassar extensamente os momentos de objetivação para fora.

Em Córrego Narciso, desde a certificação formal, as mudanças ou ganhos percebidos referem-se mais a novas possibilidades de interação com outras comunidades quilombolas e de visibilização da cultura⁸⁴ e a uma estudante com “Bolsa Permanência Quilombola” no Instituto Federal campus Araçuaí, e não tanto a ganhos materiais, como acesso a água, conforme relatos de duas moradoras:

Pra mim, eu gostei [do reconhecimento quilombola], porque, assim, antes eu não fazia parte de várias coisa igual hoje eu faço... igual eu tô nessa formação de agroecologia lá no campus de Diamantina, né, eu não participava... hoje eu tô no curso do CRB [Curso de Realidade Brasileira]... foi através de eu ser quilombola que me colocou lá... ali só participa jovem de alguma comunidade tradicional.

Eu estranho, que nunca precisou disso, e logo agora quilombola, eu não tô vendo a menor diferença. Água tá pra sair, não facilitou nada até agora... De não trazer benefícios e essas coisas, isso aí eu já não espero mesmo não. O que é seguro mesmo é o que vem da gente. Né? Ninguém vai querer nada mole. Tudo tem seu preço, então cê trabalha cê consegue. Mas pelo alvoroço que eles fizeram, “assina, assina”, já era pra ter vindo benefícios, e não veio.

⁸⁴ - Conceição Evaristo fala de uma cidadania lúdica. Em um encontro paralelo à programação oficial da Festa Literária Internacional de Paraty (Flip), em junho de 2016, como uma forma de criticá-la pela ausência de autores negros em sua programação oficial e provocar a discussão sobre racismo e a falta de representação da população negra na apropriação do espaço de autoria e de publicação literária no país, Conceição Evaristo protestou: “O que se percebe é que sempre nos é dada uma cidadania lúdica. Dar visibilidade a cantores e atletas negros é estar no lugar comum. Queremos ver pessoas negras colocadas como intelectuais, professores, escritores. Essa cidadania lúdica não nos interessa”. Em entrevista na TV Brasil, de forma semelhante: “Há uma tendência na sociedade brasileira de reconhecer a influência das culturas africanas e afrodescendentes, mas em determinados campos, como a culinária, a música... Mas há uma dificuldade em se reconhecer essa influência na literatura, nos pensadores. É como se o negro, aí repito uma frase de Jurema Batista, tivesse só uma cidadania lúdica. Quando ele vai para a área do pensamento, da produção do saber, da intelectualidade, há uma tendência ou de embranquecê-lo, como foi feito com Machado de Assis, ou passa por dificuldades, como Cruz e Sousa” (Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Gt8HIKrBTFQ>) (acesso: jan. 2019).

Além de um apagamento ou não-aparecimento histórico do termo quilombola em Córrego Narciso até 2009, a Prefeitura de Araçuaí teria escondido de Córrego Narciso, assim como de outras comunidades quilombolas no município, desde 1988, quando da promulgação da Constituição Federal, que seus moradores poderiam buscar o reconhecimento quilombola. “A prefeitura sabia que era quilombola, mas escondeu os direitos”, “carimbando” no INCRA a presença de quilombolas no município, utilizando-se, por exemplo, da cota de Bolsa-Família para quilombolas para arrecadar recursos, mas desviando-os para outros fins e não para que quilombolas acessassem direitos diferenciados como posto de saúde nas comunidades, escola nucleada, merenda escolar “diferenciada”, pagamento diferenciado e água...: “A prefeitura ganha verba, mas desvia. Mamou nos recursos da gente... e continua mamando e não garantindo os direitos”.

Alguns outros poucos moradores são mais enfáticos em recusarem a nova designação “quilombola”, afirmando que “Meu pai morreu com mais de noventa anos e nunca precisou disso, nunca foi quilombola”, “Que Zumbi dos Palmares, o quê! Sai pra lá com Zumbi dos Palmares!”:

Eu pensei comigo, quando vier gente de lá pra fazer reunião, e acho que sabe melhor do que eu, eu vou contar a minha insegurança e vou perguntar o quê que significa “quilombola”, “zumbi dos palmares”, que eles fala aí. O quê que significa “quilombolas”? Eu não sei. O quê que é isso? Até agora eu não sei o quê que significa quilombola. Nós nunca foi descendente de quilombolas, graças a Deus. Nada contra se tivesse sido, mas nós nunca foi, nunca existiu escravidão pra nós aqui, não. Se for considerar escravidão, é escravo até hoje, trabalha um dia inteiro cortando de machado, de foice, capinando por 40 reais.

Embora a comunidade já tenha optado por não buscar a titulação coletiva da terra, pois ficaria “terra sem dono, tudo misturado, tudo vago”, sem divisões, um morador relata sua insegurança com relação à posse coletiva e em perder a terra que comprou na comunidade:

É desconfiança, um pé atrás que eu tenho. Você acha que tem essa possibilidade de por trás desse negócio de quilombolas vim gente grande, tipo fazendeiro pra querer tomar posse, alguma coisa desse jeito, e aos poucos ir expulsando a gente? A minha preocupação mesmo, humilhação, é você trabalhar, conseguir e vim outro e tomar, a questão da terra. Foi a primeira reunião que a muié fez, que ela falou sobre esse negócio do INCRA comprar terra dos nossos antepassados, dos nossos tataravô, pra voltar pra nós... que o título da comunidade toda fica como uma propriedade só, união, um trabalhar na terra do outro. Que não precisava de ter essa cerca aqui, nem essa aqui, nem aquela; a cerca em volta era o bastante, aí era aquela terra pra todo mundo, não teria cerca de divisa, não. Aqui eu comprei, é compra e pago, não é nem herança, não; registrei em cartório. Só Deus sabe o quê que me custou pra comprar isso aqui, ó. Pra depois chegar assim, e eu não poder ter minha cerca, às vez tem uma pessoa que eu não me dou bem com ela, e

tem que ver ela pisando aqui e trabalhando aqui mais eu; não, num vai dar certo. Num vai dar certo. Aqui num tem união pra isso, não. Aqui é tudo desse jeito, é cada qual no seu quadrado. Não tem aquela união de se misturar, não.

Esse estranhamento ou hiato entre duas inteligibilidades distintas - entre uma lógica institucional e outra, “tradicional” - e as manifestações de recusa enfática à denominação quilombola, compreendi-os como representando, tendo em vista o questionamento de Butler (2003) da existência de “mulher” enquanto categoria unitária e coerente, um estilhaçamento de “quilombola” enquanto categoria de mediação política.

O consentimento da maior parte dos(as) moradores(as) em incluir o nome “Quilombola” no estatuto da Associação, vejo-o em parte como sendo pela expectativa de algum ganho político que poderia ser conferido pela nova denominação / certificação, como um essencialismo estratégico. Brah (2006) aborda o “essencialismo estratégico” e a identidade como a assunção, em seu fluxo de constante mudança, de “padrões específicos, como num caleidoscópio, diante de conjuntos particulares de circunstâncias pessoais, sociais e históricas”, o sujeito passando a desempenhar “novamente posições em que está situado e investido” (p374), ou como

o próprio processo pelo qual a multiplicidade, contradição e instabilidade da subjetividade é significada como tendo coerência, continuidade, estabilidade; como tendo um núcleo – um núcleo em constante mudança, mas de qualquer maneira um núcleo – que a qualquer momento é enunciado como o “eu” (p371);

É de uma maneira semelhante que busco compreender a frase de efeito “Ser mulher quilombola é a minha essência” afixada em uma parede no 1º Encontro de Mulheres Quilombolas do Vale do Jequitinhonha, realizado em novembro 2016 pela COQUIVALE (Comissão das Comunidades Quilombolas do Vale do Jequitinhonha), composta por quilombolas da região que buscam assumir também dimensões institucionais das lutas. A frase afirmativa parece denotar mais um momento de reafirmação de uma experiência coletiva e comum⁸⁵, ou uma ambivalência coletivo / individual, do que a afirmação de um sujeito coletivo essencializado que se sobreporia ou apagaria as experiências ou momentos individuais, o múltiplo; uma ambivalência bem apreendida pela frase escrita em um cartaz de apresentação do encontro: “Ser

⁸⁵ - Hobsbawm (2015a) distingue, em outro contexto, entre uma afirmação positiva, enquanto “identificação grupal subjetiva” e “associação prática” e espontânea, e a algo menos coesa afirmação negativa, que se daria por uma autodefinição “em termos de seus inimigos”, por aquilo a que se opõe, pelo contraste e segregação, pela exclusão da diferença (p350, 352, 375).

mulher e negra é a minha essência, não a minha sentença”, reproduzida de um vídeo preparado pelas criadoras da Plataforma Femafro, na abertura do 1º Encontro de Feministas Negras em Portugal (cf. GELEDÉS, 2016).

Ao longo do processo de reconhecimento quilombola, parece ter havido um fortalecimento de um senso de territorialidade, principalmente entre moradoras que aceitam a designação e que participam mais proximamente da Associação, levando-as a valorizar mais seus esforços em tarefas da Associação⁸⁶. O acesso a recursos ou benefícios canalizados ou mediados pela Associação é condicionado à participação nas reuniões e contribuições financeiras em dia: “Irmã Sandra falava pra gente valorizar quem participa [da Associação]. São cem associados, e só trinta sofrendo [pagando]. Na hora que vem os benefícios, todo mundo vem querendo na mesma hora...”. Em um episódio em que uma pessoa pretendia se instalar na comunidade com o objetivo implícito de obter a assinatura dos integrantes da Associação certificando que ela mora na comunidade e é lavradora, visando a aposentar aos 55 anos e não ter de esperar atingir 60 anos, no caso de morar na cidade e não ser trabalhadora rural, membros da Associação negaram a declaração:

A gente que tá aqui, o sol é forte na cabeça de todo o mundo. Ela vem da cidade e agora quer ser lavradora... É nós que tá aqui todo dia sofrendo... Nós não é besta mais, não. Nós fica aqui sofrendo, debaixo de sol, passando fome, passando sede... e eles lá perfumado, cabelo penteado... Não vem pr'aqui pegar idade, não!

“Quanto mais débil a solidariedade, isto é, quanto mais frouxa a trama social, mais deve ser fácil também a incorporação dos elementos estrangeiros nas sociedades” (DURKHEIM, 2010: 131).

No final de 2014, foi instalada no meio da comunidade, em um entroncamento da estrada, uma placa amarela bem visível com os dizeres “Comunidade quilombola Córrego Narciso do Meio” e uma seta com a indicação ou direção de apenas uma parte das casas da comunidade - aquela dos moradores que participam da Associação, como se os moradores das casas na direção oposta à seta não fizessem parte da comunidade. Uma moradora de uma casa na esquina oposta à seta, embora não participe das atividades da Associação, manifestou incômodo com a placa que a exclui, como que virada de costas para ela.

⁸⁶ - Vimos no capítulo 3, por outro lado, indicando uma clivagem geracional, como um senso de territorialidade de Camilo, da importância da posse da terra, expresso em sua desconfiança e recusa com relação ao tema quilombola, independeu do processo recente de aquilombamento.

4.2) Relações regidas por um ambiente moral imanente

Quando ouvir o chamado atenda
Saia da tenda e vá trabalhar
Pois a luz não se esconde no ninho
Abre caminho, é flecha no ar
(Chamado, de Sérgio Pererê, gravada no CD Aparecida - Reinos Negros)

Em Córrego Narciso, houve um momento em que pude sentir de forma particularmente forte o “peso” (em sentido próximo ao de Durkheim) de normas morais imanentes e estruturantes. Tendo em mente uma concepção de “ambiente” ou “estrutura” como ao mesmo tempo coercitiva e habilitadora da ação / conduta, aquele peso se deveu muito em função de ter representado uma interdição de minha conduta, um “não” em meio a tantos momentos de “sim”.

Na Sexta-feira Santa de 2017, em meio a moradores/as, abri o meu caderno de anotações e comecei a escrever essas observações, quando um morador me alertou que aquele dia não era dia de trabalhar e, portanto, de escrever. Parei de escrever e guardei o caderno, e fiquei um pouco paralisado durante grande parte do restante do dia. Chegou um homem de moto de uma comunidade vizinha distribuindo leite nas casas - o leite tirado naquele dia deve ser distribuído aos outros gratuitamente, e não ser utilizado para consumo próprio -; passou-me pela cabeça tirar uma foto do homem no colchete, mas não ousei. Foi um momento de encantamento, assim como muitos outros.

As expressões de racismo identificadas como provindas mais do interior ou do entorno próximo à comunidade do que à distante São Paulo, a falta de união entre as pessoas negras para eleger um representante próprio, uma submissão preferencial a situações de exploração no trabalho com relação a pessoas que têm fama e um fortalecimento de um senso de territorialidade, apontadas acima, denotam como normas de conduta locais ou internas à comunidade - o que Durkheim denomina por “ambiente moral” - podem se apresentar como mais imediatamente tangíveis e presentes que normatizações “externas”.

Outro exemplo significativo de dinâmica semelhante consiste em que a polícia florestal em Araçuaí não fica rondando ostensivamente o meio rural buscando / fiscalizando por queimadas, mas se dirige a moradores que roçarem matas ou queimarem roças principalmente quando há denúncias, muitas vezes, em Córrego Narciso, por parte de moradores da própria comunidade, “que não gostam de ver os outros trabalhar”, conforme contra-denúncia um morador, em forma de fofoca, expondo

publicamente o suposto denunciante. Não implementada espontaneamente, uma norma externa demandaria ser provocada a partir de dentro.

Em uma rixa entre duas moradoras com relação ao não respeito às extremas da terra de uma delas por parte da outra (“outsider”), que retornou à comunidade após ter morado muitos anos fora, a que se sentiu desrespeitada (“estabelecida”), não tolerando “abuso” e quem lhe venha “abrindo as asas”, mobilizando um regime de autoridade baseado na anterioridade e tempo de permanência na comunidade, relatou sua demarcação de posição nessa rixa: “Quem entende de extrema é quem nasceu e criou aqui. Você ficou muito tempo fora e não entende de extrema, não”.

Uma norma de respeito à exterioridade ou individualidade do outro é aparente quando se trata como um “elogio exagerado” o quebranto ou o mau-olhado; respeito também evidente na posse de animais do terreiro por determinado membro de uma casa, como, por exemplo, em “a bóda de Preto”, “a galinha de Cona”, ainda que as pessoas sejam marido, esposa e filhos habitando a mesma casa; ou quando uma visita aguarda no “colchete” (porteira) de uma casa o(a) dono(a) chamar “Vamo[s] chegar...” antes de adentrar.

Um relato de Roxa expõe como normas costumeiras vêm se modificando, com a alteração dos limites dentro dos quais é aceitável agir, como se o ambiente fosse estruturado de maneira que há uma determinada liberdade de ação, dadas certas regras e delimitações. Roxa conta o caso de uma moradora já falecida, que há aproximadamente 35 anos se envolveu com um morador casado com outra mulher, mas que, mais por vergonha própria de permanecer como amante dele morando na comunidade do que por manifestações de exclusão por parte de outros moradores, fugiu com ele para morar em outra cidade. Roxa observa que hoje as relações extraconjugais estão escancaradas e “que ninguém está ligando, não”.

A política quilombola em Córrego Narciso evidencia como processos de significação transcendentais, compreendidos por “quilombola” enquanto categoria político-estatal ou por um ambiente normativo enquanto um dever-ser que produz ou constitui os sujeitos a partir de fora, se imbricam com ou são mesmo contrapostos por significações imanentes - um ambiente moral - nas quais aquela política e categoria são recebidas e apropriadas nos próprios termos e ressignificadas como um poder-ser e querer-ser, uma abertura, devir. O aquilombamento em Córrego Narciso aparece como uma reidentificação por parte de moradoras/es no sentido de se utilizarem estrategicamente de - e não apenas atender a - possibilidades abertas por uma política

público-estatal. Um movimento de abertura ou mesmo libertação “para fora” se combina com outro, de delimitação, a partir “de dentro”, dos momentos extraordinários... ou de condutas excessivamente “ativas” (“pra frente”, “spetac”), conforme apresentamos na seção 3.3, com relação ao falar “bem falado”.

Pensar essas imbricações entre ambiente normativo e ambiente moral - como entidades estruturantes móveis, em que se alternam momentos de maior rigidez e frouxidão, e não excessivamente reificadas ou engessadas - nos permite apreender essas recepções, apropriações e ressignificações, para além de uma dicotomia imanente / transcendente ou dentro / fora, como uma ambivalência de objetivação e subjetivação.

Por um lado, em um movimento em que se enfatizaria uma vetorização “para dentro”, têm-se, de maneira semelhante à “unidade centrípeta” em Simmel (2005), as sociedades descritas por Durkheim (2010) como sendo marcadas predominantemente por uma solidariedade mecânica. Tendo “de sua unidade e de sua personalidade um sentimento” forte (p131), um grau elevado de “determinação dos estados coletivos” ou sentimentos comuns, uma vida própria (p50), essa solidariedade *sui generis* nascida das semelhanças “vincula diretamente o indivíduo à sociedade” (p79), em uma “tendência geral à sociabilidade” (p34), contrária à multiplicação de “tendências centrífugas” (p134) que constituiriam uma ameaça à unidade e coesão do corpo social (p80, 133). A “aldeia é um sistema muito mais hermeticamente fechado para o exterior e voltado para si mesmo do que seria uma simples circunscrição territorial, porque ninguém pode se estabelecer aí sem o consentimento unanime, expresso ou tácito, de todos os habitantes” (p167).

Não haveria, no entanto, ainda nesse movimento “para dentro”, uma “preponderância progressiva da solidariedade orgânica” sobre a mecânica, como sustenta Durkheim. Os momentos de exteriorização ou emergência “para fora” da comunidade se apresentariam como pequenos em comparação com as relações multi-orientadas “para dentro”. As relações e desejos não se linearizariam coerente e facilmente “para fora”. A migração, por exemplo, apareceria, nesse movimento, para a maior parte dos moradores, não como “permanentemente temporária”, mas realmente como um momento particular, um meio pontual para um fim que o ultrapassa extensamente. O “ficar” se sobressairia sobre o “ir”. O reconhecimento intersubjetivo “para dentro” seria mais presente e constante do que as relações intersubjetivas e objetivas “para fora”.

Uma certa distância com relação à política eleitoral-institucional - ou um alheamento consciente, que não se confunde com alienação - é expressa na fala de um morador de Córrego Narciso, quando lhe perguntei se havia votado nas eleições de 2016: “A gente não conversa com prefeito. É igual Deus: Santo já conversou primeiro do que eu. A gente não vê o homem; a gente vê os milagres: saúde, um pé de laranja, chuva, bage [vagem] de feijão...”. Semelhante indiferença é manifestada com relação a noticiários nacionais na televisão, comumente se mudando de canal e se preferindo assistir a novelas. Com relação à visita de um conhecido à sua casa, ainda em 2017, mas já antecipando as eleições de 2018, na qual esse conhecido conversou apenas de política e sobre a possível reeleição de um deputado, Nenga acha graça, logo após a sua partida: “Vai ficar doido falando de política. Não pergunta como tá a roça nem nada...”.

No que constituiria um desafio implícito a teóricos como Fanon (2005) em sua prescrição por uma ruptura revolucionária, Bourdieu (1979: contracapa) “mostra que a base econômica da diferença entre aspirações circulares sub-proletárias [camponesas] e projetos revolucionários proletários se encontra na capacidade de planejar o futuro, que é demandada e introjetada por uma economia capitalista” (ver também LIMA, 2015).

De acordo com Peters (2017: 277, 278), Bourdieu via as “fórmulas de engajamento político” e “o projeto de uma revolução socialista-camponesa nutrido por Fanon e outros” (como Sartre) como “especulativas, utópicas e pobremente informadas”, como “esperanças políticas irrealistas em relação ao” futuro dos camponeses argelinos. Não haveria, conforme Peters, uma “discussão sistemática dos trabalhos de Fanon nos textos de Bourdieu dedicados à Argélia”, mas apenas “um punhado de ataques peremptórios à sua obra como empiricamente deficitária e politicamente irresponsável”. Já Burawoy, pontua Peters, “enxerga mais similaridades do que dessemelhanças nos diagnósticos sócio-históricos de ambos sobre as causas e as consequências da dominação colonial francesa sobre a sociedade argelina” (p278).

Por outro lado, argumentos apresentados, por exemplo, por Avritzer e Gomes (2013) permitem que se dê maior vazão à agência dos sujeitos “para fora”, ou para o que abordam como esfera pública e estatal. Analisando “os desafios colocados, no âmbito social e privado, para o estabelecimento do reconhecimento de *status* igual entre os grupos sociais”, Avritzer e Gomes procuram mostrar como o modelo de integração racial vigente no Brasil, inaugurada por Gilberto Freyre e seguida por Donald Pierson e parcialmente por Roger Bastide, tendeu a enfatizar a “dimensão privada do processo de integração racial”, ao sustentarem “que os elementos democratizantes da integração racial são aqueles identificáveis nos comportamentos privados dos

indivíduos” (2013: 41, 42). Florestan Fernandes teria sido o primeiro intelectual crítico dessa perspectiva privada, ao ressaltar o caráter estatal e coletivo dos “processos sociais e culturais que retiravam a questão da *integração racial* da esfera privada e a conduziam ao mundo público”, uma dimensão que continuaria presente nos debates atuais sobre reconhecimento no Brasil (p41, 42). O movimento negro, transitando “das ações na esfera privada para ações na esfera pública” e reivindicando “o reconhecimento de um *status* legal pelo Estado”, também operaria uma concepção de identidade negra “para além da esfera privada”, colocando “em xeque um longo processo de integração racial pela via privada” (p53, 54). Avritzer e Gomes reafirmam, assim, “a conexão entre a crítica à trajetória brasileira de inclusão racial pela esfera privada e a teoria do reconhecimento”, concluindo que, se “a trajetória da inclusão pela esfera privada não conduziu à igualdade racial”, justifica-se “trazer o problema da inclusão racial para a esfera pública” (p58).

Em perspectiva também diferente das de Bourdieu apontadas acima, Rollins (2007) identifica aproximações e distanciamentos nas ideias de Hegel, Nietzsche relativas a relações de dominação e subordinação. Embora possam diferir com relação aos métodos que o subordinado utiliza para se liberar de uma relação de dominação, como aqueles relativos a ressentimento, culpa, agressividade, violência e trabalho, Nietzsche se aproximaria de Fanon e Hegel em que, tendo o escravo a vontade de transcender a sua dominação, deve ele “direcionar a sua visão para fora ao invés de voltar-se para si” (NIETZSCHE, 1969: 36-7, apud ROLLINS, 2007: 169); e o processo de liberação ou descolonização, em Fanon, pela qual a pessoa colonizada, vista como coisa nos olhos do colonizador, se torna homem, seria análogo à luta de vida e morte entre senhor e escravo em Hegel.

4.3) Ambiente moral “e/ou” ambiente normativo

Menino vadio, vamo vadiar.

(Versos enunciados em rodas do Tambor do Rosário de Araçuaí)

Canoeiro não tem casa, mora na beira do rio

Homem que trabalha tanto leva nome de vadio

Ai, ai, canoeiro,

Leva nome de vadio, ai, ai

(Mágoa de canoeiro, cantada pelo Coral Nossa Senhora do Rosário, no CD Queremos navegar)

Deixa o povo plantar, deixa o povo colher, deixa o povo ser feliz

O Brasil não pode ter miséria, nessa terra de tanta fartura

Olorum, xô, miséria!

(Brasil 500, canção de Maurício Tizumba, cantada pela Companhia de Teatro Ícaros do Vale, de Araçuaí)

Na segunda-feira seguinte ao segundo turno das eleições presidenciais de 2018, um morador de uma comunidade vizinha que costuma passar por Córrego Narciso, durante uma dessas passagens ameaçou moradores com a retirada da placa amarela, referida em uma seção acima, instalada em um entroncamento da comunidade com os dizeres “Comunidade quilombola Córrego Narciso do Meio”, dizendo que dali em diante os quilombolas não teriam mais espaço.

Relato esse episódio para justificar uma cautela na exposição neste texto de normatizações tanto internas quanto externas a Córrego Narciso que incidam sobre práticas cotidianas de moradores/as da comunidade. Não que eu tenha presenciado práticas que possam ser criminalizadas ou que sejam secretas, mas, conforme apontado anteriormente, diante de um certo regime de visibilidade referente àquilo que se permitiu que me fosse exposto, este texto já constitui uma grande exposição - ou objetivação, como chamei anteriormente - da vida cotidiana de moradores/es de Córrego Narciso. Não haveria motivo para tomar a exposição como um imperativo⁸⁷.

A diferença de implementação de algumas normas que na cidade são aplicadas de maneira mais rígida do que na zona rural indica Córrego Narciso, em alguns aspectos, como um espaço de liberdade.

Motos com documentos desatualizados e sem pagar ou sem documento, com motoristas sem carteira de habilitação, sem equipamentos completos (retrovisores etc) podem circular nas estradas de terra com menor risco de fiscalização. Um jovem costumava circular livremente de moto pelas estradas de terra. No mês de março 2017, sua moto foi apreendida pela polícia justamente no trevo onde a estrada de terra desemboca no asfalto próximo a Araçuaí, indicando uma demarcação rural / urbano na implementação dessas normas. Moradores veem com receio e apreensão a expectativa de que a polícia instale uma guarita de fiscalização nesse trevo. Para poder retirar a moto, ele precisaria pagar o débito de três anos do documento, totalizando mais de mil reais. Tendo permanecido na comunidade em 2016, e não tendo como retirar a moto, em abril deste ano resolveu viajar para o corte de cana em Ouro Verde (SP). É como se, para ingressar no modo de vida urbano e desfrutar de seus benefícios (como circular de moto na cidade), lhe fosse imposta a condição de ingressar no circuito do dinheiro /

⁸⁷ - O Código Penal da República, de 1890, tornou crimes tanto a vadiagem e a capoeiragem quanto o candomblé ou sociedades secretas, enquanto “a reunião, em dias certos e determinado lugar, de mais de sete pessoas que, sob juramento ou sem elle, se impuserem a obrigação de occultar à autoridade publica o objecto da reunião, sua organização interna e o pessoal de sua administração”.

mercadoria pelos meios formais, vendendo-se como força de trabalho, enquanto que, se estivesse restrito à zona rural e estradas de terra, teria uma liberdade de circulação sem os documentos regularizados.

Em março de 2017, o abatedouro de Araçuaí foi interditado pela fiscalização por não cumprimento de normas. Na zona rural, o abate de gado e porcos e, por exemplo, o não uso de anestesia na castração de porcos não costumam ser objeto de fiscalização, contanto que permaneçam restritos a essa zona. A carne de gado e porco abatidos na comunidade é vendida entre os próprios moradores e moradores de comunidades vizinhas - “Matou em família... pra dividir com a vizinhança. Eles faz um ajeito... um pedaço pra um, um tantim pra outro...” -, não podendo ser vendida na cidade, pois apenas carne proveniente de abatedouros regularizados pode lá ser vendida. Antigamente, Custódio podia levar carne de vaca para vender na cidade.

Entre 2011 e 2014, pude acompanhar lutas urbanas na cidade de Belo Horizonte, relacionadas a ocupações de moradia, juventude de periferia e sistema prisional. A Ocupação Dandara foi ocupada em 2009 na zona norte da cidade, em um terreno de especulação imobiliária, e desde então tem conseguido manter a estabilidade da posse, com por volta de mil famílias, embora ainda sem acesso a serviços públicos como saneamento, energia e asfalto. As casas já são de alvenaria, mas, com chão de terra, os jovens que lá moram são estigmatizados por moradores de bairros vizinhos como “pés vermelhos”.

Em comparação com o meio rural de Araçuaí, quando volto a Belo Horizonte me marca bastante o excesso de objetivação da dinâmica na cidade grande. Na Ocupação Dandara, que se tornou um marco de resistência urbana, tendo conhecido muitos dos moradores, suas lutas, suas expressões culturais, sobressaiu, para mim, como muito evidente um componente voyeurístico e de vigilância quando li o “Histórico da Ocorrência” em um Boletim de Ocorrência da Polícia Civil / MG referente a uma “Operação de incursão em zona quente de criminalidade” (na Ocupação Dandara), com a descrição “tráfico ilícito de drogas”, envolvendo cinco jovens “Envolvidos”, um dos quais originário de Rubim, Vale do Jequitinhonha:

EM OPERAÇÃO POLICIAL NO INTERIOR DA VILA DANDARA NO BAIRRO CÊU AZUL, OBSERVAMOS UM GRUPO DE INDIVÍDUOS NA RUA DOS QUILOMBOS. O PRIMEIRO ANOTADO MARCOS LUINAN, ESTAVA POSICIONADO DE FRENTE A RUA PAULO FREIRE, ONDE FICAVA ASSENTADO EM UM TIJO ONDE RECEBIA DOS CLIENTES DINHEIRO E ENTREGAVA O OBJETO QUE RETIRAVA DE UM ENVOLTO PLÁSTICO QUE ESTAVA A SEU LADO ENTRE AS TELHAS DE UMA CERCA, ESTAVA ATITUDE FOI VISTA POR MAIS DE TRÊS VEZES, NO MOMENTO DA ABORDAGEM MARCOS TENTOU EVADIR-SE DO LOCAL CONTUDO FOI CAPTURADO EM SEGUIDA, COM ELE FOI ARRECADADO CINCO REAIS EM DINHEIRO, UM CELULAR E NO LOCAL ONDE ESTAVA ASSENTADO FOI ARRECADADO NOVE PEDRAS DE CRACK. O SEGUNDO SUSPEITO OBSERVADO CONHECIDO POR WELLINGTON É VIZINHO DE MARCOS E MORA A DIREITA DA CASA DE MARCOS LUINAN, WELLINGTON NO MOMENTO DA ABORDAGEM EMPREENDEU FUGA E SAIU PULANDO O MURO DAS CASAS NÃO SENDO POSSÍVEL CAPTURA-LO, WELLINGTON COMPARTILHAVA O COMÉRCIO ILEGAL DE DROGAS COM MARCOS SENDO QUE OBSERVAMOS VARIAS VEZES WELLINGTON SE DESLOCAR ATÉ UM MONTE DE LIXO ONDE RETIRAVA AS DROGAS E REPASSAVA UMA PARTE PARA MARCOS LUINAN, E SE DESLOCAVA PARA A RUA GERALDO HOROZIMBO ONDE PASSAVA A COMERCIALIZAR AS DROGAS, JUNTAMENTE COM OS DOIS CITADOS A CIMA, OBSERVAMOS AINDA OS CONDUZIDOS SAVIO E ANDERSSON, RONAN QUE PARTICIPAVAM COMO OLHEIROS NA MOVIMENTAÇÃO ILEGAL, SAVIO ESTAVA PROXIMO DE WELLINGTON NA RUA GERALDO HOROZIMBO MONITORANDO O PONTO DE VENDA DE DROGAS, JÁ ANDERSON ESTAVA POSSICIONADO PROXIMO AO LIXO CITADO ONDE SEU COMPARSSA BUSCAVA AS DROGAS, JÁ RONAN ESTAVA POSICIONADO JUNTO A MARCOS LUINAN, MONITORANDO O PONTO DE VENDAS E INCLUSIVE INDICANDO A USUARIOS A QUEM PROCURAR PARA ADQUIRIR AS DROGAS. ADIANTO A VOSSA SENHORIA QUE OS CONDUZIDOS SÃO CONHECIDO NO MEIO POLICIAL POR ESTAR SEMPRE PRATICANDO O TRÁFICO DE DROGAS, SENDO QUE O MENOR MARCOS JÁ FOI CONDUZIDO A ESTA UNIDADE POLICIAL VARIAS VEZES. O ANOTADO MATHEUS PRESENCIOU A AÇÃO POLICIAL E DECLAROU QUE ESTAVA NO LOCAL PARA ADQUIRIR PEDRAS DE CRACK E DECLARA SER USUÁRIO DE DROGAS A CERCA DE DOIS ANOS. DIANTE DO EXPOSTO CONDUZIMOS OS AUTORES A ESTA UNIDADE POLICIAL PARA REGISTRO.

Em Córrego Narciso, uma maior imposição de normas “urbanas” na comunidade nos últimos dez a quinze anos se mostrou evidente no aumento de multas e de fiscalização por parte da polícia florestal com relação a roçar e queimar vegetação no mês anterior ao início das chuvas e plantio, a cortar árvores para madeira, a capturar e criar passarinhos em gaiolas e caçar animais selvagens (embora a quantidade de animais tenha diminuído muito). Moradores se recordam de como há algumas décadas a vegetação em Córrego Narciso e seu entorno era muito densa e havia uma certa liberdade em roçar (limpar) e queimar, pois a terra recém roçada e queimada é mais forte para o cultivo. Dia de São Bartolomeu (Berto Lameu), 24 de agosto, é apelidado por moradores de dia de São “Berto Lambeu”, pois queimando roça nesse dia corre-se o risco de o fogo se descontrolar além dos aceiros, devido à vegetação muito seca; daí, o fogo “lambeu”.

A partir do início dos anos 1990 começou a haver uma maior fiscalização por parte da polícia florestal - talvez coincidindo com o fortalecimento da pauta ambiental em nível nacional e mundial -, de modo que hoje os moradores se alertam para o risco de fiscalização. Vilmar, que foi multado há uns três anos em seiscentos reais por roçar e queimar vegetação em sua própria propriedade, diz que na ocasião, tendo inicialmente resistido a pagar a multa pois sua roça é a subsistência de sua família, o policial lhe mostrou uma foto de satélite em que se focava explicitamente a sua roça queimada, o que o deixou em alerta.

Além de normatizações referentes à política quilombola, enquanto institucionalização do território e dos sujeitos, abordadas acima, normatizações concernentes ao trabalho migrante no Vale do Jequitinhonha são abordadas por Moraes Silva (1999), com base também em Foucault (2007), com relação a processos de proletarianização, formatação e internalização de uma ética corretiva para a atividade laboral capitalista, envolvendo a extirpação de hábitos e valores prevaletentes nos sistemas de trabalho camponês.

Há outras normatizações de conduta que aparecem mais difusamente, por exemplo, com relação a formas de se vestir, sexualidade, violência de gênero, estética das casas, penteado dos cabelos, que podem ser abarcadas em um debate sobre moderno-tradicional e que são influenciados por acesso a televisão, internet e migração. Na **FOTO 2**, Rafaela, 10 anos, desenha com os dedos na terra uma menina com tranças no cabelo. A partir da adolescência, muitas mulheres em Córrego Narciso deixam as tranças e passam a alisar os cabelos.



FOTO 2: Rafaela desenha uma menina com tranças nos cabelos.

Normatizações relativas a alimento, ao mercado, ao parto em casa e ao plantio de roças serão abordadas nas três seções seguintes, e aquelas referentes à língua, no capítulo 6, adiante.

4.4) A cozinha como espaço de poder e de sociabilidade

Lá na rua de baixo, mandaram me prender
A polícia me prende, olelê, a rainha me solta
Ao senhor capitão, a quem peço licença
Eu vou lá na cozinha, olelê, e também na dispensa
(Senhora do Rosário, cantada pelo Coral do Rosário, de Araçuaí)

Sá Mariquita preparou, é arroz, batata doce, feijão com pela [pele]
Galinha gorda cozinhada na panela de barro que sinhá mandou
Pois hoje à noite tem camarada, na casa de seu senhor
Pois hoje tem camarada na casa do seu senhor

Trabaia, minha nega, trabaia, sem choro e sem reclamar
Num dê ligança pras neguinhas que só quer te atrapaiá
Faz a tua comida ligeiro, num deixa nada faltar
Cozinha, minha nega, cozinha, na cozinha de sinhá
(Sá Mariquita, cantada pelo Coral do Rosário, de Araçuaí)

Olhe: Deus come escondido, e o diabo sai por toda parte lambendo o prato...
(Trecho de Grande sertão: veredas, de Guimarães Rosa, 1994)

Nino de Zé de Henriqueta encenou certo dia o gesto que a apresentadora Ana Maria Braga costuma encenar ao saborear o prato de comida pronta, em seu programa de culinária na televisão chamado “Mais Você”, que posteriormente pude acessar. O gesto é um “Huummm...” prolongado de deliciamento. Enquanto a apresentadora, no centro da cena, prepara o prato do dia - de acordo com ela, “para uma família grande” -, interagindo com o espectador juntamente com um boneco de papagaio falante, duas mulheres negras a assistem, lateralmente, na medida em que são demandadas, mudas, sem interagir ou olhar para as câmeras - em um dos programas, com movimentos e expressão corporal e facial duros, petrificados -, pois concentradas na assistência, retirando-se rapidamente do escopo do foco da câmera quando não instruídas. O prato estando pronto, as assistentes retiram-se da cena e a apresentadora circula pelo cenário, seguida pelas câmeras, servindo provas do prato ao papagaio e aos diversos operadores de câmeras no ambiente: “Eu vou engordar os menino aqui, rapaz!”, diz ela ao papagaio. Em seguida, ao som de um tom de suspense que desemboca em outro, de alegria, ela se regozija saboreando uma fatia, aparecendo o letreiro “Huummm...” na

tela, e “chama os cachorros”, ajoelhando-se no chão para compartilhar com eles o alimento⁸⁸. As duas assistentes não são servidas. “Mais Eu, Menos Você”, talvez pudesse se chamar o programa⁸⁹. Em outro dia, no mesmo programa, ao longo de quatro minutos, a apresentadora chora a morte de Belinha, sua cachorrinha poodle, compartilhando suas fotos e vídeos com o espectador.

Mariete, 44 anos, nascida em Araçuaí, mas criada na roça, nas Neves, comunidade a quarenta quilômetros de Araçuaí, mora já há alguns anos em Córrego Narciso. Tendo, em março de 2017, eu ido à casa, na Lagoa do Boi Morto, pensando em conversar com Zé Tutano, 70 anos, para que me mostrasse um forno onde moradores antigos queimavam telhas, acompanhando-os no terreiro, às minhas perguntas a Zé Tutano era Mariete que ia respondendo, ansiosa em se fazer ser ouvida. Contando, Zé Tutano, sobre como as telhas artesanais antigas eram maiores e mais fortes que as industriais de hoje - “As teia dessa num quebra nem pisando... que é fiche demais... Óia pro cê ver... As de hoje é fraco. Aqui é os caco dela. Num acaba, não, né. Ha, ha, ha...” - , Mariete interrompia Zé Tutano: “Só o amor de Deus que não se acaba... mas essas coisas... Ha, ha...”. Deixei de lado o foco nas questões para Zé Tutano e deixei o encontro prosseguir à vontade.

Enquanto fazia almoço, entremeado por momentos em que cantarolava, Mariete vai falando da vida sofrida por que passou, um relato todo referenciado na fome e em alimentos:

Eu também já sofri com... Buscar água... relar mandioca na roda... Era uma vida sofrida antes. A gente ia pro pé de chapada pegar palmito... que era pra matar a fome... A folha do quiabo também, cortava fininha, passava na gordura e fazia aquela farofa pra comer. Eu vejo hoje em dia as pessoa escolhendo o que que pode comer! E antigament[e] comia até pedra cozida, se achasse. Aqueles osso de boi... era um excelent[e] prato pra gent[e]. Palmito, berduega, cariru, que hoje dá ele porco, Ha.. Seb[o] de boi... hoje em dia ninguém quer saber disso mais... a gente pegava ele, no mercado às vez alguém tinha, salgava, pendurava lá e fritava ele, tirava a gordura... pra fazer o arroz pra comer... aproveitava aqueles torresmo dele... chegava a ficar assim, sabe, pregando na boca da gent[e]... Tudo servia pra pode matar a fome. Ah, moço, antes era sofrido... Eu peguei esse tempo do sofrimento, da vida sofrida... A gente já passou muita fome.

O café era de bage (vagem) de fedegoso com garapa de cana:

Antigament[e], pra nós, esse fedegoso, era uma coisa que valia dinheiro. A gente ia, dibuiava ele, torrava, ia no pilão, socava, colocava um pouquim de

⁸⁸ - Luiza Bairros (1995) analisa cena semelhante.

⁸⁹ - Programa disponível em: (<https://gshow.globo.com/receitas-gshow/receitas/pao-girassol-54b656ec4d38850fa100004d.ghtml>) (acesso: fev. 2019).

açúcar nele... é torrando... e socava pra poder fazer o café pra tomar. A cana antes, batia ela, quebrava bem quebradinha, ia torcendo, ia torcendo... ali o melado dela, a garapa ia caindo lá, numa vasilha... já ficava com a chaleira no fogo esperando a garapa já sair pra gent[e] coar o café pra tomar. Era o fedegoso e a garapa de cana. Ô, moço, era sofrido! Antigament[e]... ô, meu Deus... era bom o café desse negócio!

A fome durante e infância:

Hoje eu tô no céu. Carne pra comer, uma verdura, né... a gente acha um leit[e] pra poder tomar, uma outra coisa... Antigament[e]!? Ô, gent[e]... Eu queria é ver! Nós chorava de fome. Mãe colocava um pouquim de comida, numa gamelinha... nós era cinco... nós sentava ao redor dessa gamela, aí o que que mãe fazia? Mãe fazia aqueles... “capitão” que fala, é?... É, põe na mão e agora faz aquele bolo da comida. Aí ela ia coisando assim embolava, punha na minha mão, punha na mão da minha irmã, na outra irmã, nós comia... Dava vontade de comer mais, mas cadê?! Num tinha! Num tinha, aí a gente chorava, nós começava a chorar. Aí mãe pegava, punha um pouquim de gordura na panela, e... ali tinha farinha pra fazer um engrossado assim... eu esqueci o nome... aí ela fazia aquele engrossado de farinha com gordura. Punha pra nós, punha um pouquim de corant[e]... Que às vez aquela comida num dava pra encher, aí a gente completava e tomava água, pra contentar, né... contentar. Já passou fome! As tripa parece que tava torcendo uma na outra assim, ó... que a gent[e] ia morrer naquele mesmo minuto de fome! E mãe chorava, mãe chorava... Nós mamava, nós chorando e ela não tinha o leit[e] no peito pra sustentar nós... Antigament[e]... Ô, gent[e]! A gent[e] só num roubava que Deus num deixava! Eu falo até hoje, gent[e], trabaia é mió, sofrer é mió...

Com folhas de plantas que crescem naturalmente nas margens do tanque próximo à casa - chapéu-de-couro, língua-de-vaca, quebra-tigela -, fazia-se farofa e “bife”:

Zé Tutano: Língua-de-vaca passado na gordura... cê tira as foia e põe elas pra freventar... ela freventa. Agora cê vai e passa ela na gordura... Ô, moço, é mesmo que bife! Cê põe por riba do prato. Vixe! Aquilo é bom demais, mo[ço].

Mariete: Hoje se a pessoa acha um bife pra comer, “Ah, não, eu num quero, não... tá ruim. Num tem um frango... eu quero é carne de sol”; “O que que tem? Arroz, feijão e verdura... Não, quero verdura, não!”. Falei “Gent[e], olha o mundo...”, que antes comia até terra aí, se misturasse ela com gordura... Fome passava antigament[e]...

Mais à tarde, após essas lembranças, Mariete conta sobre o tempo de escravidão infantil por que passou, aos doze anos, durante pouco mais de um ano, em uma fazenda a que foi entregue pela mãe, onde era chicoteada com taca e com cipó esquentado na brasa, de que ainda hoje tem as marcas abaixo dos seios:

Taca de bater ne animal. Eu trabaia num fazenda que a muié batia ne mim com aquilo. Taca de couro trançado de vaca, usado pra amansar animal. Cicatriz por baixo do peito... bateu com tanta força que cortou. Cipó de minjolo, leva no burrai do fogão à lenha, chega a queimar. Eu já apanhei com aquilo. Eu não gosto de alface agora mais. Nós passava fome, comia resto de comida de geladeira, requentava, quatro pessoas que trabaia na fazenda, tacava alface encima, sem tempero. Levantava três horas de manhã, varrer

terreiro, cadas terreirão, quintal grandão, moiar planta, moiar horta, fazer tudo, carregar água na cabeça pra encher caixa, subindo morro... a taca comia; [a fazendeira] disse que o banheiro tava mal lavado, entrou com a taca e foi me bater, joguei a lata d'água nela, e fugi. Trabaiava igual escravo. Mulher devolveu pra mãe.

... o dia em que pegou biscoito escondido na cozinha da fazenda:

Ela rapava nossa cabeça... era uma prisioneira, sabe... ela rapava nossas cabeça tudo, não deixava nosso cabelo crescer de jeito nenhum. Nós dormia num quarto isolado pra lá, como se fosse no tempo da escravidão. Se não fizesse os queijo direito, ela mandava desmanchar... e taca comendo... Até curral de vaca nós varria. Não recebia nada de dinheiro. Era trabalho escravo mesmo. E ainda deixava nós passar fome. Aí teve um dia... Que ela fazia biscoito, né. Mas fazia pra eles comer. Nós comia pão véi. Até com gostinho de mofo, mas nós pegava e comia esses pão. Um dia nós pegou biscoito escondido com fome e ela descobriu. Ô, moço, foi uma taca! Cê tá doído! No outro dia, meu corpo, pernas, todo hematoma preto de tanto apanhar... e deixou um tempo sem dar comida. E taca comendo de novo. Até hoje eu vejo essa marca ne mim, eu lembro dela [da fazendeira]. Que isso aqui nunca acaba... Se nós fosse moiar horta e demorasse muito, ela já ia atrás de nós com uma taca na mão. Acordava três horas da manhã e só parava dez horas [22hs]. Trabaiava demais. Pegava vaca, desnatava leite, punha leite pra coalhar...

A lembrança de a mãe tê-la dado para os outros:

Mãe era muito ruim pra mim, não queria ieu dent[ro] de casa. Mãe fez uma injustiça comigo, que eu num esqueço nunca, colocar os outro de fora pra bater ne mim, homem da fazenda, no Rabelo [Neves], eu quase morro nesse dia. Ela [mãe] vivia dando nós pros outro. Ela era uma mãe que não escolhia quem que ela dava nós pra eles. Até homem, mãe cedeu eu nova, não tinha nem experiência da vida, mãe já me cedeu pra homem, pra ficar livre de mim. Mandava a gente pra esses lugar pra trabaiar. Deu nós pra [fazendeira]. Hoje eu não gosto de trabaiar pros outros. Escravidão.

Tendo passado dois anos e seis meses em Belo Horizonte e outros seis meses em São Paulo, onde trabalhou em uma fábrica de colchão, foi refazendo sua vida:

Aí eu me revoltei e saí pelo mundo... saí pelo mundo... eu cresci, criei... refiz a minha vida, mas não com a minha família. Né... Foi uma vida muito sofrida antes... já passei muita fome, já dormi na rua... já aconteceu d'eu comer coisa de lixo... no final da feira, que sobrava aquelas coisa...

Em março de 2018, passando por sua casa, talvez sabendo que eu havia pedido a algumas pessoas e também na escola que desenhassem alguma lembrança, Mariete me mostrou rapidamente um desenho que ela espontaneamente havia rascunhado com caneta no canto de uma folha de papel timbrado. “Eu tô aqui estuciando...”, disse ela, experimentando o que desenharia. O desenho era uma cena de um escravo no tronco, em pé encima de uma pedra, sendo chicoteado pelo senhor: “Ai, eu nem gosto de ver essas coisa... de escravidão... é sofrido, viu!”. Não pedi a ela que eu pudesse levar o

desenho, mas deixei folhas em branco e canetinhas caso ela quisesse fazer outros desenhos.

Alguns meses depois, em julho de 2018, Mariete descreveu outro desenho (**DESENHO 3**). Sua descrição se inicia com uma raiz de mandioca, desenhada no centro da folha, seguida da roda manual de relar mandioca no canto esquerdo. O senso de autonomia conotado por essas imagens é contrastado, em seguida, e ao lado da roda, pela cena de um escravo, preenchido à lápis, e d’aqueles ruim, né... que chega batendo... os homem... batendo”, em laranja. O escravo está amarrado a um tronco, em azul, uma “casinha do tronco”, com uma “basinha debaixo do pé, redondo”, onde os pés ficam apoiados - embora aqui o escravo esteja sem chão, sem base -, e as mãos amarradas para trás, e “ele batendo”.



DESENHO 3, de Mariete.

Mariete passa a mencionar o fuso de fiar algodão, no centro acima na folha, o bodoque ou arco de bater o algodão, em verde, a bandeira de Santo Reis, no centro abaixo, e um lampião, à esquerda abaixo e à direita acima.

À esquerda e acima, no que seria uma cena paralela à do escravo no tronco, em que se confrontam o bom e o “ruim”, a figura de uma pessoa desenhada com canetinha

preta é ora descrita por Mariete como um negro, que “ia desenhar os neg[ros] no tempo... [dos escravos?]”, ora como

ia desenhar esse home aqui e a imagem de Jesus Cristo, mas não pode, né... aqueles home[ns] batendo no Jesus Cristo, Jesus apanhando... Os perseguidor que eles fala, né, que persegue muito Jesus, mata ele, e depois bate, bate, e depois pensa que ele tá morto e ele ressuscitou.

A ressurreição de Jesus aqui simbolizaria a forma como a própria Mariete, após passar pelo que passou, refez a sua vida, se não com a sua família original, em uma nova comunidade, representada pela bandeira de Santo Reis. “Depois eu vou desenhar as coisa mais bonita”, disse ela, ao final da descrição.

“Em terra de quilombo, ninguém come sozinho”, declamou uma quilombola em um encontro de contação de histórias. Se em sua casa quando ainda morava na roça não faltavam visitas, com sua mudança e de Mário para a cidade Cona recompõe um espaço de sociabilidade que permite que ela e Mário se reenraizem. Além de que “Todo sábado eu vou lá no mercado... comprar uma bestaginha da roça”, morando bem próximo à casa de duas de suas filhas e de outros parentes e conhecidos, “Eu tenho muito amigo. Graças a Deus... Vizinho [Marleide] não come nada sem não me dar... Graças a Deus. Dora [de Júlia], o que come lá ela me dá. Linguíça, rapadura... Não tem miséria, não”, “... Mutirão de gente... O que um come, me dá... O que eu como, eu dou...”:

Ô, [ar]repentimento... não ter ido mais cedo... Se eu tivesse ido mais nova, eu tinha até arrumado um serviço pra mim. Gostando, moço... Trabalho... eu limpo os quintal dos outro tudo, eu vou pro mato buscar lenha, nós faz biscoito... conzinho feijão lá ne Gi... E lá é cheio [de gente], viu! Se no céu for bão pra mim como lá tá sendo... eu tô é tranquila... Eu barro [varro] o terreiro de Gi, Gi faz de cumê e leva pra mim... eu faço, levo pra Gi... Quando dá de noite lá, aquela área ali fica cheia... Graças a Deus! Bão danado! Vou lá na hortinha comprar cebolinha verde, mostarda... Ô, moço, eu sou cheia d’amigo lá [na cidade] mais que aqui [na roça]! Se um come um maxixe, ele traz refogado pra mim... Se eu como, eu levo pros outro... Oh! É gente! Mas tem serrote também, moço! Só chega pedindo pinga... e fumo. Se eu soubesse... eu fui besta. Se eu fosse mais nova... As irmã de Batista mais eu vai todo dia pro mato buscar lenha... Tá tranquilo lá. Pra aproveitar a lenha, eu conzinho feijão pra Iara, eu conzinho pra mulher de Guilherme, pra Mariana de Paulim... Enquanto eu tô lá, eu tô barrendo os terreiro de Gi... Eu não fico parada lá, não! Graças a Deus...

“Sai da roça, mas a roça não sai deles”, diz Marleide, que chega todos os dias na casa de Cona e Mário às sete horas da manhã para tomar café, trazendo biscoito, banana...: “Eu perdi minha mãe, mas ganhei uma mãe e um pai”.

Há, por outro lado, a figura do “serrote”, que passa nas casas para “serrar” ou filar, um pouco inconvenientemente, comida ou cachaça. Já limpa-vizinho refere-se

mais a antigamente quando não costumava sobrar comida e alguém chegava nas casas para filar.

Cona se orgulha de quando pessoas que ela amamentou quando neném a saúdam ou visitam, chamando-a de Mãe Cona.

“Meu café é dele”, diz Dida, em uma expressão ambivalente que conota como uma partilha o “conchavo” ou trato (confiança) que Dida tem com Ninha, com relação a comprar café e carne sempre de Ninha. “Pega um conchavo, uma amizade com a pessoa... negeceia mais a pessoa”: ainda que Dida tenha abatido e destrinchado uma vaca de Alcidino no mesmo dia, Ninha chega trazendo carne para Dida, que compra, “pra não desmanchar negócio”.

A segurança que Griga prometeu à avó de Rosilene para que ela aceitasse que ambos pudessem ficar juntos sem se casarem formalmente foi nos seguintes termos: “Se eu comer, ela come”.

Conta-se que antigamente em Córrego Narciso havia um morador conhecido como Chico Lambão ou “Chico em jejum”, pois passava de casa em casa e, perguntado se já havia almoçado ou jantado, sempre respondia: “Tô em jejum”, de modo que comia em todas as casas.

Passando rapidamente pela casa de Elza, e inicialmente recusando tomar um café, ela me repreendeu: “Mas cê vai sair com a boca que entrou!?”.

4.5) O mercado como ambiente normativo... ou um ambiente moral desmercantilizante

Deus abençoa quem me comprou, o diabo leva quem me vendeu.

(**Versos enunciados em rodas do Tambor do Rosário de Araçuaí**, explicados por um tamborzeiro como: “Quem me comprou, eu dou valor, quem me vendeu, eu não dou valor nenhum, né, nos primórdios, o dinheiro fala mais alto”)

A imagem descrita por Cândido, marido de Gi, filha de Cona, de como “Gi punha a peneira e Mário ia jogando os saco de dinheiro...”, quando Mário voltava a Córrego Narciso após um período no corte de cana, ilustra ou metaforiza o abarcamento do dinheiro recebido no trabalho migrante em um contexto imanente de atribuição de sentidos. O dinheiro é como que filtrado, depurado e abençoado ao passar pela peneira... ou, conforme a cantiga que lamenta “o dinheiro excomungado de São Paulo, que roubou meu namorado”, mesmo purgado de quaisquer componentes pecaminosos. A peneira é onde vagens de feijão são colocadas e vão sendo debulhadas por Cona e Mário.

De modo semelhante, moedas ou notas de dois reais são colocadas em presépios nas casas de Córrego Narciso, em meio às imagens e enfeites. Roxa, que trabalha como cantineira na escola, diz que o salário que recebe “É abençoado. No dia do pagamento tá todo mundo é dando risada. A gente fica mesmo é alegre. Ter as coisa da gente... não ficar pedindo pros outro...”.

Ainda que Fabiana, com por volta de trinta anos, retrucando uma acusação de que estaria roubando dinheiro do irmão, afirme em tom sequenciado “Meu fogão, corte de cana; meu armário, corte de cana; meu telhado, corte de cana...”, e outros moradores terem casas construídas com dinheiro da migração, a migração, o dinheiro e mercadorias dela advindos não constituem o tecido social, nem parecem intensificar, como defende Sahlins (1997), a vida social local em Córrego Narciso.

Se a casa nova de Lúcia foi construída de bloco (tijolo) e não de adobe com terra do terreiro, canteirinhos de hortaliças, vasos de flores, coar o primeiro café e mesmo uma cozinha levantada posteriormente de adobe ao lado vão aos poucos significando, conferindo vida e quebrando a aridez daqueles blocos industrializados, abarcados em uma formação significativa pré-existente⁹⁰.

Se Mário e Dida, festeiros de uma festa da padroeira, enviavam remessas de dinheiro recebido no corte de cana para que Cona organizasse a festa, esta tem uma vida própria que independeria daquelas remessas.

“Mandar chuva é o mesmo que mandar dinheiro. Com fé em Deus, a gente trabalha e lá na frente tem...”, diz Marcelo.

Em muitas casas da comunidade, há imagens de uma Nossa Senhora de cor negra. Quando pergunto a Catilene se ela a havia comprado na cidade, ela me corrige: “Não fala comprar... a gente fala trocar: eles me dão a imagem, e eu dou o dinheiro”.

Com relação a algum serviço corriqueiro que um pode prestar a outro, às vezes se diz “passar” ou “dar” o dinheiro, e não pagar. Retirando a ferradura de duas patas de um cavalo de Preto (Milton), Zé Grilo recebe cinco reais por cada pata, mas não sem antes advertir Preto: “É ocê que quer me dar...”.

Um fazer cotidiano, como o trabalho na roça, que ultrapassa processos de monetarização aparece na afirmação de Braga de que “Bolsa Família não é dinheiro

⁹⁰ - Aqui, a constituição de uma ontologia e inteligibilidade locais se referenciam mais no que Bachelard (1989) retrata bem como constituindo espaços de intimidade, enfatizados em comparação a uma projeção eloquente “para fora” (p32). Não apenas as casas, mas o próprio território físico e imaginário da comunidade podem ser lidos como os refúgios, abrigos, conchas e cantos de Bachelard.

para escorar, não”, diante de cortes do governo no programa justificados com base em que quem recebe esse “benefício” não se esforçaria em trabalhar.

Tendo Dida abatido três vacas de Alcidino, com intervalo de por volta de três ou quatro semanas entre cada abate, apenas três semanas após o terceiro abate é que Alcidino passa na casa de Dida para “tirar conta”, “fechar care” (cálculo), de quanto Dida deve receber - em média cinquenta reais por abate - descontando a carne que tenha comprado. Dida e Alcidino vão conversando sentados em um banco de tábua, enrolando fumo e tomando café. Enquanto Alcidino vai expondo os cálculos, Dida fica com a cabeça baixa e os olhos fechados voltados para o chão, como que quase sem prestar atenção em Alcidino. Embora diga, no momento em que recebe o dinheiro, que “A gente trabaia é pra isso mesmo...”, a sociabilidade envolvida que confere sentido àquele abate parece consistir em um fim que precede e ultrapassa extensamente aquela mediação do dinheiro, mais meio do que fim.

Um morador sentiu-se afrontado ao ser cobrado por outro por um dinheiro que lhe devia. Se quando alguém faz um bem a outro, este fica lhe devendo obrigação, há instâncias em que trocas envolvendo dinheiro parecem seguir a mesma lógica, como no caso de um/a morador/a considerado/a mal-pagador/a, que deve dinheiro a algumas pessoas, mas, ainda que contra a vontade do credor, ao invés de retornar em dinheiro, fica lhe devendo obrigação, dando um retorno de outra forma, mesmo porque às vezes não tem o dinheiro para retornar. Assim como o compartilhamento de alimento ou pequenos serviços, o dinheiro é por vezes também como que abarcado e significado como um item coletivo, a ser partilhado, pego emprestado e não pago nos mesmos termos; embora haja limites a essa operação, como no caso da exigência de devolução de um cavalo pelo antigo dono ao não ter recebido as parcelas combinadas.

Cona: Dever obrigação, nunca que paga...

Mário: Só Deus...

Cona: Dinheiro, cê paga e acabou...

Terezinha recebe dois salários mínimos, um de aposentadoria e outro de pensão do marido falecido, o que em Córrego Narciso é considerado um grande benefício. Ela, porém, assim como outras/os moradoras/os que também se aposentaram, parece não modificar fundamentalmente suas atividades cotidianas (como panhar lenha, e não pagar para que lhe panhem), nem sua expressão corporal diante do recebimento deste

dinheiro; no que poderia ser visto como uma prática espontânea contrária às dinâmicas de mercadorização da vida e dos corpos⁹¹.

Em meio à greve de caminhoneiros em 2018, que levou a uma crise de abastecimento, Nenga diz, com relação a uma crescente monetarização das relações, que “Os mais véi falava... que vai chegar um tempo que nós vai ter o dinheiro, mas não vai ter o que comer. Nós [da roça] ainda tá bom... que tem um frango, uma abóbora... Uma dúzia de ovo na cidade tá dez real [sendo que era cinco]”.

Véi Joaquim, pai de Ana e avô de Chico, “era trabalhador, mas não conhecia dinheiro”. Camilo se recorda de quando fumo era utilizado como moeda:

O Córrego secava, mas ficava poço. Teve um ano que plantei quatorze medida de arroz, colhi, medí quarenta alqueires. Mais pra despesa. O batido era trabalhar com companheiro, com oito, nove, dez camarada direto na lavoura. Pagava com dinheiro. Não tinha negócio de receber com mantimento, não. O dinheiro de pagar eles era do fumo. E fumo era o banco, era ele que dava dinheiro pra pagar os camarada.

... assim como Pedro: “Fumo era comércio bom. Era melhor que dinheiro no banco”.

Ao Lia dizer que paga cem reais a Dé para que dormisse na casa dela à noite durante o mês, Mário diz que “Cem real dá pra comprar quase uma arroba de porco”, ao que Cona reage: “Cê come só porco na sua vida?” e Lia conclui: “A medida dele é essa”.

Uma fatura de certa forma permitida antigamente por uma não-monetarização das relações e pela não exigência de pagamento de pensão aos filhos é representada por Cristóvão, pai de vários/as moradores/as de Córrego Narciso, ter tido com duas mulheres diferentes vinte e seis filhos, e Custódio ter tido dezenove filhos, também com duas mulheres. “As era [tempo] vai apertando devagar”, avalia um morador, com relação a não se ter hoje a fatura de antigamente.

Com relação à vida na cidade, Neném de Chico critica: “Ali é come dinheiro!”. Para Nino de Zé de Henriqueta, “Na cidade, pra urinar tem que pagar, porque tá pagando a água”.

Outras instâncias em Córrego Narciso em que forças mercantilizantes não atuariam completamente, como na suspensão do elemento econômico e o pagamento no prazo no abate de carne de vaca ou porco, serão retomadas no capítulo 8, adiante.

⁹¹ - Bredemeier (1980: 573) aborda o mercado como um ambiente normativo ou uma força mercantilizante das relações.

4.6) A produção-invenção real-ficcional da vida como encantamento... ou uma ambivalência de des-materialização ou des-estruturação

E no meu peito bate um coração aflito
Feito um tambor de folia descompassado e bonito
Perdido pelas estradas destino desse país
Olha o menino sem nada sonhando em ser feliz
E a multidão destoada sem rumo e sem ter raiz
(Trem da história, de Rubinho do Vale)

Em Araçuaí, na cidade e na zona rural, festas, bailes e danças costumam ocorrer ao som de forró cantado e tocado em teclados eletrônicos. Samir dos Teclados, “o cowboy do forró”, tornou-se bastante conhecido na região, tendo anteriormente sido migrante no corte de cana. Além de outros cantores, como Teté dos Teclados, “o muleke do forró”, e Celson dos Teclados, ouve-se bastante a dupla Lidinho e Michelly dos Teclados, duas crianças com por volta de onze anos, divulgados principalmente na estação de rádio local 102,7, na programação “Auto Alegria, a programação mais alegre do Vale do Jequitinhonha”, muito ouvida nas comunidades rurais. A forma de tocar e cantar dessa dupla é curiosa, pois, diferentemente dos outros cantores, afinados e ritmados, Lidinho canta espontaneamente sem afinação e fora do ritmo, sem métrica e descompassado, atropelando as marcações do tempo. Nas palavras de uma moça de Córrego Narciso, ele canta “adoidado... sem ponto, sem vírgula...”. Tendo se apresentado como curioso para mim a dupla ter ganho um certo destaque e ser tocada regularmente naquela programação de rádio, a boa recepção daquele ritmo pelos ouvintes, pude compreendê-la (essa recepção) por ele (o ritmo) de certa forma espelhar ou mesmo ditar a própria forma de fazer e de se viver, algo fora das normas e desalinhada. Recordo, aqui, como Lúcia, no capítulo 2, definiu uma pessoa desenchavida como aquela que age “sem ponto, sem limite, não é normal”.

As notas não afinadas e semitonadas de Lidinho representam múltiplos pontos fora da linha melódica esperada, em dissonância / desarmonia com e irreverente ao que o campo harmônico exigiria, enquanto procedimento retilíneo e expectativa normativa contrariada. Esse desalinhamento ou dispersão que trafega mais nas entrelinhas, no entretom ou semitom é acompanhado de uma desritmização ou desmetrificação do movimento, um pouco aos trancos e barrancos, aos tropeços, meio atrapalhado, sem respeitar nem ponto, nem vírgula, uma des-cumplicidade com a estrutura musical prescrita.

Tendo Mário quatro anos de noivado com Cona e estando no trecho (no corte de cana), Dola, mãe de Cona, lhe escreveu uma carta para que ele viesse assumir a responsabilidade (casar-se) de Cona, grávida de Gi, sua primeira filha. De acordo com Cona, Mário “veio em riba da linha”; obedeceu.

Antes de a Folia de Reis ser desenterrada ao final de 2017, Cona se recordava de como era a folia antigamente, “Nessa ocasião, era bonita a folia... Cê tá doido, mo[ço]! Aqueles antigo cantava uma folia da hora! Os folião vinha c’uma gravata, uma toaia branca... jogado no pescoço... bandeira mar bonita... era trem bonito...”; a gravata representando, junto à afinação das vozes em requinta⁹² (voz fina que acompanha a grossa), compromisso e a afirmação das normas daquela tradição. Se então a folia estava enterrada, levantá-la em 2017 envolveu realizar ensaios e providenciar camisas e chapéus a serem vestidos pelas foliãs e foliões; um realinhamento e reafirmação daqueles ideais.

Gabi, filha de cinco anos de Rosilene e Griga, começando a aprender a ler e escrever, tendo eu escrito “Rosilene” em uma folha de papel, quando a pedi que soletrasse o nome da mãe, primeiramente ela passou o dedo ao longo de toda a palavra escrita, para ao final pronunciar Rosilene; uma enunciação oral que ultrapassa e ainda não retificada pela forma escrita e gramatical da língua.

Experimentando montar uma égua de outro morador, com vistas a poder comprá-la, Dida justifica sua recusa: “Égua bestonteira [besta + tonta]... xuc[o], ignorante, brava, não amansa”, pois não obedece aos comandos e à rédea. “Xuco” (variação de xucro) é a qualidade de um animal ou pessoa grossa, ignorante, sem educação, ou bronca, que briga sem razão. A um morador que retorna a Córrego Narciso após um longo período em migração, uma moradora chama de “valente”, por não respeitar certas prescrições de uma conduta apropriada e estabelecida entre moradores/as na comunidade.

Por outro lado, à comitiva criada por moradores/as de Córrego Narciso para acompanharem juntamente cavalgadas na região, para que se fizeram camisas estampadas, deu-se o nome de “Comitiva Rédea Solta”, denotando um fazer sem amarras, freios ou direcionamento, sem estruturação, entregue ao livre curso dos acontecimentos.

⁹² - De acordo com Botelho (1999: 257), a voz fina na requinta imita o apito do navio.

Carneiro da Cunha (1983) interpreta a escatologia (representações sobre a sociedade dos mortos) no grupo indígena Krahó, não como um reflexo, mas como uma especulação sobre a sociedade dos vivos, “uma reflexão sobre suas condições de existência: uma espécie de prova pela redução ao absurdo da verdade última das premissas em que a sociedade dos vivos se funda” (p337); a sociedade dos mortos - embora representada como inviável - contradizendo tais premissas.

Se “existem em cada sociedade terrenos baldios, terras de ninguém, em que a imprecisão é essencial”, como “lugares privilegiados para utopias, para a fantasia”, a escatologia, para Carneiro da Cunha, “pode servir como uma dessas terras vagas [...], como um domínio onde se fabula com a parca sujeição de umas poucas regras” (p324).

Por não pedir uma aceitação pública ou aprovação social, e sem preocupação de controle ou pretensão de “ser codificada em uma ortodoxia, ou mesmo perpetuada” (p325), a produção escatológica krahó se oporia “a domínios mais estritamente regulamentados” e produzidos e sancionados em condições de maior rigor” (p338). Ligada “à sociedade por um número limitado de regras básicas” (p338), a escatologia krahó consistiria em um domínio “onde se dá livre curso à fantasia”, “um lugar privilegiado para a criatividade socialmente encorajada e não constrangida por especificações precisas” (p337); uma “zona franca”, em que livre curso ou “rédea livre” é dada à imaginação; uma utopia, “que descreve uma sociedade que não existe em lugar nenhum, um “mundo sem lugar” (p338).

Karõ, como “o princípio pessoal que perdura depois da morte” (324), ao desprender-se do homem, torna-se uma imagem “livre”, não circunscrita, “que não remete a uma forma precisa”, mas que “pode assumir qualquer forma” (325), sendo “passível de qualquer metamorfose” (p326). Os mortos seriam, assim, *pahamnõ*, privados de *paham*⁹³, que, assim como crianças, estrangeiros, animais, “namoradeiros” e os inconstantes, “que não conhecem regras sociais”, “não têm juízo”, “vivem desembestados”, vivem desregradamente, “vagam ao acaso”, “sem vergonha”, “não sabem se comportar, ignoram etiqueta e em particular desconhecem o princípio fundamental das relações apropriadas para com os afins” (p331).

Se, por outro lado, Carneiro da Cunha vê um maior controle social nos campos simbólicos “mais diretamente relacionados com a reprodução da sociedade” (p338), em

⁹³ - Termo abordado no capítulo 2, que, denotando, entre outros, vergonha, reserva e autocontrole, opõe-se ao termo *hobrê*, que significa “bravo, aguerrido, zangado” (CARNEIRO DA CUNHA, 1983: 331).

contraposição a uma certa desregulação ou desestruturação no domínio da escatologia, em Córrego Narciso parece por vezes ser justamente em práticas diretamente relacionadas à reprodução - como o parto em casa, o plantio de mandioca, o tratamento de doenças e mesmo a linguagem - que se combinam, por um lado, exigências de que saberes detalhados sigam certas prescrições para que se executem e, por outro, componentes fantásticos, etéreos, ficcionais e de encantamento, enquanto suspensão de constrangimentos material-normativos; uma combinação que pode ser compreendida como uma ambivalência de des-materialização ou de des-normatização.

“A aranha veve é do que tece”, resume Pedro, após um dia inteiro de trabalho com fumo na roça, referindo-se à teia da aranha: “O mosquito que cai é comida dos filho dela... Então ela fica tecendo ali não é à toa, não... ha, ha. Ela tá fazendo aquilo ali brincando, não... ela tá ganhando o pão dela”.

O “serventuário” de “um servicinho que às vez ninguém não dá nada” é exaltado por Vilmar, em uma fala pausada e lenta, com minúcia e método:

Aqui a gente tem que ser cabeça e prevenir, cê entendeu? Que senão as coisa fica pior. Pro cê ajeitar. Se a pessoa for meio mole e não ligar... não importar... aí coisa. Quando eu cheguei aqui [para se restabelecer na comunidade, após um período fora], eu não tinha água... não tinha nada aqui também... não tinha caixa [de água]. Mas eu mais Fia lutou demais... pelejou, viu... até que nós arrumou uma cisterna de plástico, aquela que tá ali. Aqui na roça a gente tem que viver com gambiarra. Gambiarra que eu falo... é... um servicinho que às vez ninguém não dá nada... mas vai ter um serventuário tão bom depois... Às vez tem dia que a gente fala ‘Ê, diá, hoje eu não fiz nada’. Cê fez um galinheiro. É facim. Pois ele vai ter um serventuário tão bão depois... cê vai ter muito lucro dele... numa hora de serviço. Cê faz um chiqueiro. Fala assim: ‘Vixe, eu não fiz nada’. Tá bom demais! Quanto tempo a gente não vai prender um porco nele!? Tira um, põe outro... e o chiqueiro tá aí... É igual eu tô falando com cê: antigamente as pessoa tinha que ser é... gambiarrista... saber fazer gambiarra pra viver. Quem não tem outro ganhame tem que viver de gambiarra. Panha uma semente de capim bufa... vende... tudo é dinheiro... Aproveita ou vende a casca da mandioca...

“A precisão faz saco pular”: assim Sandra descreve como Maria, uma parteira antiga, “aprendeu a pegar menino”.

Alguns dias após Lídia, nora de Duca, ter chegado com a filha recém-nascida de Araçuaí, anotei a conversa animada entre Lúcia e Duca, desencadeada pela pergunta de Lúcia de como estava o resguardo de Lídia:

Duca: Quando Lídia chegou, eu fiz aquele banho [de plantas do quintal]. Hoje não está tendo resguardo, não. Elas estão tudo quebrando [o resguardo]. Eram quarenta dias sem lavar a cabeça. Hoje Deínha [outra mãe com filho recém nascido] com oito dias está lavando, passando escova... Hoje, [pra Lídia no hospital] eles estão dando mandioca, cebola, pepino,

pimentão, tomate... tudo aquilo que a gente dizia que não podia comer [após o parto]!

Lúcia: E a mandioca estava amargano...

Duca: Quando Laurita estava ali tendo aquele menino, quase subindo as paredes de dor... e aquelas nuvem assim juntando, aquela chuva... Eu não tenho medo, não!

Fábio (filho de Duca e pai da recém-nascida): Eles falam que antigamente o povo era mais forte, que o azeite [de mamona] pode ter doenças...

Lúcia: E o quê que era mais limpo que aquele azeite na panela!? [fazendo movimento de mexer a panela com as mãos]. [...] Eu via aquele menino espertinho, com aquele umbigo secando... e o medo de cortar e eles porem a gente até na cadeia?! Era assim, media três dedos [no umbigo] e passava a faca [sem hesitação].

Duca: Ah! [sobre amedrontar]. Pois a gente era saudio [sadio]! [Sobre quando suas primeiras filhas, hoje com mais de vinte anos, nasceram]: Era vó [Vitalina], era Tia Maria... e eu não querendo tomar aquele azeite [após o parto]. E ela: “Fecha o nariz e toma”. Tinha que tomar três goles... com enxota e matraz [folhas]. Quando Marisa [filha mais nova] nasceu, que foi de surpresa no hospital [em Araçuaí], elas [funcionárias] falando pra eu comer aquela comida... e eu falando que não comia, que nosso costume era outro... Tia Maria levou aquela sopa... e eu tomei. E as outras [mães de recém nascidos] também querendo tomar, que estava gostosa! Tia Maria teve que levar na janta também... aquele panelão!

Lúcia: Ô, moça, eu vou fazer uma cachaça com losma pra gente... Mas sem amargano...

Se, amedrontadas e desencorajadas, como têm sido nos últimos dez ou quinze anos, a auxiliarem partos em casa e a cortarem e curarem umbigo de recém-nascidos/as, as práticas de parto de Lúcia e Duca contrariam normatizações médicas do parto em hospital, seus relatos revelam um ofício muito cuidadoso e dedicado, com prescrições de seguimento estrito “à lei” aprendida com parteiras mais velhas, no parto, na curação de umbigo, no resguardo...

Se, conforme exposto no capítulo 3, Duca vai contrapondo uma lei de Deus - uma “lei maior que manda”, a nossa fé, em que “nasci e criei”, a “minha ensinação” - à lei dos homens, uma lei pública, Lúcia segue minuciosamente “a lei que Tia Maria Rodrigues me ensinava”, quando corta e cura o umbigo do/a neném, para evitar o mal de umbigo ou mal de sete dia, semelhante a uma epilepsia, em que “o sombrante (semblante) do neném muda”, podendo “ficar atrapalhado” ou morrer: “Segue a lei, que dá certo. As coisa tem que ser tudo organizadinha... guardar a vasilha de colocar o azeite... ele não é mexido de bagunça, não pode... A faca de cortar o umbiguinho, a tesoura... é desinfetada... Tem que ter tudo certinho”. Na hora de cortar o umbigo,

Mede três dedos e [a]marra a linha aqui bem apertadinha...aí cê vai e corta. Pega com um ferrinho... quente[e]... desinfeta todo com arc [álcool]... leva no fogo e queima bastantinho assim... a pontinha do umbigo... com um garfo. Depois que tá queimadinha direitinha, agora já faz os preparo na barriga dele... Faz o azeite da mamona e enrola o pavio de algodão no umbiguinho

assim... Primeiro cê corta um paninho quadrado assim, ó... que abraça o umbigo assim, ó... aí fura um buraco nele pra meter o umbigo... que cê cortou... Com três dias cai.

Para que fique “bem forte” e o umbigo caia mais rápido, o pavio enrolado “no pezim do umbigo” é molhado no azeite de mamona misturado com rapé de fumo - em que se “torra o fumo na fôrnalha e esfarela” -, picumã (um pozinho preto que gruda nas telhas acima da fumaça da fôrnalha) e rapé de arruda. Quando o umbigo cai, “Depois que vai sarando, cê queima pena de galinha e vai botando o pozinho fininho assim, encima do buraco... e vai fechando o umbigo...”.

Esse procedimento é realizado, à luz de uma candeia acesa, durante os sete dias seguintes ao nascimento:

O dia do sétimo dia é uma fineza do resguardo do menino. Com três dias, neném pode sair do quarto, mas no dia que completa sete dias não tira de dentro do quarto, no oitavo dia pode sair. Que o mal de sete dias pode repetir quando tiver sete anos, dezessete, vinte e sete, trinta e sete... O prato de azeite, a faca, a tesoura, o garfo ficavam sete dias debaixo da cama. E o quarto não barria por sete dias... o cisco barria pra debaixo da cama.

Antes de a mãe ganhar o/a neném, toma “banho de água de sal”; e, “se tá sentido dor, mas sem força pra nascer, toma “queimada de pimenta do reino” (misturada na cachaça). Quando “não ganha o parto” - quando a placenta não sai junto ao neném - é feita a seguinte simpatia: “Três galhos de hortelãzinho, coloca junto com o azeite, faz a cruz na barriga da muié, manda ela soprar três vezes na boca do litro branco, se o parto demorar a nascer, se não incha na barriga e morre”.

“Diz que resguardo quebrado nunca que emenda. Resguardo quebrado... se não fosse a troco de raizeiro...”, recorda-se Cona: “Eu capinava de resguardo... torrava farinha de resguardo... Não tinha nada de repouso, não. Diz que menino homem é quarenta dias [de resguardo], e menina trinta... que tem que tomar banho na bacia... E eu lavava roupa no rio... ficava aquela zoeira na minha cabeça”.

Passados os três primeiros dias seguintes ao parto, em que a mulher deve ficar deitada, alimentando-se apenas de sopa de galinha, sem arroz e feijão, e tomando cachaça com as raízes de losma, arruda e quitoco, durante o restante do resguardo, a mãe não come carne fresca e não deve lavar a cabeça, tomando “banho de remédio” em água com as plantas mentraz, bassourinha (de beira de rio) e enxota. “No trigésimo dia de resguardo da mãe, tem que ficar quieta, sem extravagância”.

Para que a mãe se atenha às leis do resguardo e evite a “Mãe do Corpo”, uma dor após o parto, mas maior que a dor do parto, amarra-se uma *malassada* em sua barriga, “pra ela ficar quieta”:

Malassada é uma fita amarrada na barriga da mãe no rumo do umbigo, com sebo de vaca amassado com alho, durante três dias, deitada depois do parto, pra ela não sentir dor. Essa dor chama Mãe do Corpo. Quando ganha a criança ela fica solta. Antes de nascer, a Mãe do Corpo tá quieta junto com a criança. Quando criança tá na barriga, ela tá junto. Quando nasce, a Mãe do Corpo fica navegando, andando caçando a criança que tava junto com ela. É uma bola que fica no umbigo da mulher andando. A dor é maior do que dor do parto, e não tem alívio. Por isso que resguardo tem que cumprir e ficar quieta no lugar. Se a Mãe do Corpo desatinar e sair, é difícil pôr ela no lugar. Não vê nada, só vê dor, no corpo todo, só a dor da morte. Tem que cumprir com as ordens, pra não sentir. Ela fica andando assim. Tem que seguir as leis. Depois que acaba o resguardo, não pode agitar muito, tem que ficar quieta no lugar, senão a Mãe do Corpo da gente sai do corpo da gente. Quando ganha criança, o corpo fica aberto. Toma o banho de remédio no último dia... e dormir bem, aí o corpo amanhece fechado.

Aqui, se para Ângela Davis, “Quando a mulher negra se movimenta, toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela”, práticas de parto em casa denotam também algo semelhante à ênfase que Giddens (2003) coloca nos processos de reprodução social e de prosseguimento das ações cotidianas dos sujeitos, envolvendo repetição, duração, continuidade, rotina, recriação, “ciclo vital”, em que a recursividade no agenciamento da prática aparece como uma forma de perpetuação cíclica e de reprodução de propriedades estruturais⁹⁴.

“Da minha lei, eu lembro”. É assim que Lúcia novamente invoca a lei em que foi nascida e criada, relacionada à simpatia de “capar o mandiocal”, em que se “Tirava a raiz mais grossa, com seis meses de plantada, e fazia farinha, e deixava o restante lá, que continua engrossando”.

⁹⁴ - Acrescida a essa recursividade na reprodução de propriedades estruturais, a reprodução social em sociedades humanas por longos períodos seria explicada por Giddens (2003), não por relações funcionais a partir do paralelo orgânico e de um modelo relativamente “mecanizado” de reprodução de sistema, mas por mecanismos de integração e movimentos cíclicos em que as consequências imprevistas ou não intencionais da ação, nos moldes de um *feedback*, sistematicamente se realimentariam reconstituindo no contexto original as circunstâncias originadoras ou as condições ulteriores não-reconhecidas da ação de novos atos, promovendo, assim a reprodução social. Compreendida a estruturação como recursividade na orientação da ação, enquanto conjuntos de regras - “aspectos da *práxis*” (p25) e técnicas ou procedimentos de ação - e recursos - como traços da estrutura ou propriedades estruturais e estruturadas de sistemas sociais -, a agência se apresenta para Giddens, nesse ciclo que se realimenta, como um “poder fazer”, ou um “poder reproduzir”, como que em um ciclo em que as condições se reforçam conspirando a favor da ação.

A prática semelhante, Dida, irmão de Lúcia, chama de “amansar mandiocal” na lua fraca; a terra (e a mandioca, brava ou mansa) aparecendo como um ente vivo e personificado:

Arrancar mandioca mansa na lua forte, fica amargando. E tem que amansar mandiocal com lua fraca... arranca uma raiz e joga lá, só pra dizer que mexeu na terra com lua fraca... amansou o mandiocal todo, tirando uma raiz só. Já pra plantar, se a terra tá seca e não dá pra plantar o mandiocal todo, cê planta umas três covas na lua forte... pro mandiocal engrossar as raízes quando cê plantar tudo... a terra já tá... já fez aquilo, plantou umas cova na lua forte... E o resto pode plantar na lua fraca que continua sendo igual... criar as raiz e engrossar. Aquela coisa... que os véi antigo tem isso, né.

Se ao “plantar manaíba com lua forte, dá mais raiz, o carregó que a gente fala”, e com lua fraca fica mais mansa”,

Na lua forte, arranca um pé no mandiocal com raiz e tudo e deixa lá no meio da terra ou trazer e dar pras galinhas, mesmo que seja pra não fazer nada, nem comer. Aí a mandioca não fica tão brava, o mandiocal fica mais manso, a farinha perde menos, dizia os mais velhos. Plantar na lua fraca, o mandiocal não carrega muito de raiz, menos carregó. Se não tem tempo de plantar o mandiocal todo na lua forte, planta umas três ou quatro covas, aí aquele mandiocal já fica governado pela lua forte, mesmo plantando o restante na lua fraca, já fez a simpatia, já começôu na lua forte, já mexeu na terra.

Para “amansar” a nova tacha de farinha recém-assentada na banca da tenda - como se ainda um animal bravo -, “pra ela ficar no jeito”, Dida acende o fogo e torra apenas um pouco de massa de mandioca, que é descartada, podendo posteriormente torrar o restante da massa.

Na Quarta-feira de Cinzas, usa-se colocar um pano branco ou uma garrafa transparente de cabeça para baixo nas roças, para atrair as cinzas e impedir que caiam e queimem as roças:

Roxa: História dos antig[os]. Dos mais véi. Pano branco ou lit[ro] branco vazio de cabeça pra baixo num pau ou vara. Um lit[ro] desses quebrador... desses de vidro mesmo”. Ou uma cruz com três litros. Tem que ser branco, não pode ter pinta, não. Que é costumado de dar umas nebrinha, sabe. Aí cói [colhe]. Se não o feijão fica todo com a foia engrunhada... o mandiocal... Aí eles engrunha as foia. Aí ele começa a ficar todo com as foinha engrunhadinha.

Vilmar: Entrando na quaresma... aí, desde os antigo, né. Eles costumava, quando era Quarta-feira de Cinzas, colocar um pano branco ou uma garrafa branca na roça pra cinza num pegar na pranta. Se num colocar nada, a cinza cai na foia da planta assim e queima tudo. Se a gente colocar um pano branco assim, ele fica sendo tipo um para-rai[o]. Então a roça é a mesma, que aí a hora que vim a cinza aquilo lá tira a descarga da cinza e joga pro outro lado... aí a cinza num cai na foia [folha] da planta.

Bernardo: A cinza...

Vilmar: É assim, porque dia de Quarta-feira de Cinzas, quando tá entrando na Quaresma, cai a cinza... tipo, ela num é cinza. Ela é um sereno

que cai de noite, na noite de quarta, Quarta-feira de Cinzas, quarta pra quinta... não, de terça pra quarta cai um sereno... e se ele cai nas planta ele queima tudo as folha das planta. Se num colocasse um pano, as foia tava tudo amarelim já... caindo as foia. Aqui, ó, fica verdim ainda. Coloca na terça. É mais que a gent[e] nasceu vendo os mais véi fazendo isso aí, pegou o hábito também de fazer.

Caipora é uma lenda do mato ou floresta:

É um bicho que tem no mato, mas ninguém nunca viu, se ele abraçar a gente não solta. É invisível, foge, só assobia. É uma visage no mato. Catingueiro, tatu fugidio, redemoinho forte perto da gente de repente sem jeito de vento, sacode um pé de pau do nada. Caipora perturba em caçada. Caipora vira catingueiro, mas é visage, confunde a gente na hora de atirar... ele foge. Faz medo, mas não faz mal, não... nem bem. Sai um cheiro forte de alho de repente do mato, então leva uns três dentes de alho no bolso quando vai pro mato, porque o alho é contra essas coisas. Come alho também se tiver ofensa de cobra ou bicho. Um tatu entra no buraco, sai, mas não é tatu. Engana até cachorro que acua tatu.

“Bosta de boi é desinfetante de primeira”: para febre de catapora, usava-se em Córrego Narciso “tomar banho na bosta mole de vaca ou na folha de café”. Quando antigamente tuberculose era mais comum, Cona se recorda de muita casa desribuçada (sem telhado): “Tuberculose era doença mais triste, galopante... fazia vomitar sangue. Quando morria alguém de tuberculose, desribuçava o telhado da casa pro ar sair e passava bosta de boi de reboco nas paredes da casa para desinfetar, e voltava a pôr as telhas”. Como não se fazia massa de cimento, usava-se misturar bosta de vaca fresca para dar liga no barro para assentar o piso no chão das casas e cozinhas, que ficam com uma cor esverdeada. Balaios onde se armazenava farinha de mandioca eram rebocados por fora com bosta de gado: “Aqueles balai é de antigament[e]... Rebocava aquilo com bosta de gado e... enchia de farinha. Por fora, né, que rebocava. Fazia o grude de goma, pra grudar nas taquara... caçava bosta de boi... aí tampava, punha o cobertor por riba”. Usava-se também “queimar bosta de boi para espantar muriçoca”.

Conta-se das simpatias para tratar de bronquite asmática, em que se serve, sem que a pessoa saiba, caldo de minhoca coado durante três sextas-feiras seguidas; de “atac” (epilepsia), em que se serve chá de gongolô (centopeia) torrado ou se queima a roupa da pessoa “às a vestes” (às a vessar); para asma e “chieira no estômago”, em que se serve farofa de bunda de tanajura.

Para bronquite e asma, Cona fuma cigarro de folha de maxixe capeta.

Essas práticas, simpatias e crenças são todas inventividades, criações, experimentações, gambiarras, saberes e fazeres ou adaptabilidades que seguem uma normatização, estruturação e coerência próprias - seja um pouco como as

“improvisações reguladas” a que se refere Miceli (2015: XL-XLI), com relação à flexibilidade do *habitus*, seja algo como a “mutação perversa” que pode “servir a novos e estranhos usos”, na esquizoanálise de Deleuze e Guattari (1995: 10) -, embora diante da “lei forçada” dos médicos e de higienização possam parecer absurdas, anômicas e fantásticas.

É com barro do tanque que se limpa a fornalha após se ter cozinhado uma comida. Feijão já debulhado e seco é “munizado” (preservado) misturado na tabatinga (terra branca e fina) ou terra vermelha buscadas na chapada.

Diz que eu cago na beira do caminho, que eu sou ruim acendedeira de fogo. Eu nunca caguei na beira de caminho... Que eles fala é isso, quem caga na beira do caminho é ruim acendedeira de fogo. Mas eu não cago, não. Pai deu uma surra na mim o dia que eu tava cagando na beira do caminho... Mas foi a derradeira surra que ele me deu.

5) A formação do sujeito: permanências e discontinuidades na experiência do tempo

Inda é bonito esse meu sertão
Seja inverno ou seja verão
O sol se esconde lá por trás da serra
Anunciando que acabou-se o dia
Mas nasce a lua
Beijando o verde mar
O mar quem pede
Pra uma canção eu cantar
Que alegria me dá, lará, lará, lará, lará

Inda é bonito esse meu sertão
Seja inverno ou seja verão
Rompe aurora, um sereno abençoado
Molha o regado panorama sertanejo
É um graceja a passarada se animar
O mar quem pede
Uma canção eu cantar
Que alegria me dá, lará, lará, lará, lará
(“Crepúsculo Sertanejo”, autor: Luiz Gonzaga)

Acauã, acauã vive cantando
Durante o tempo do verão
No silêncio das tardes agourando
Chamando a seca pro sertão

Acauã, Acauã,
Teu canto é penoso e faz medo
Te cala, acauã,
Que é pra chuva voltar cedo

Toda noite no sertão
Canta o João Corta-Pau
A coruja, mãe da lua
A peitiça e o bacurau
Na alegria do inverno
Canta sapo, gia e rã
Mas na tristeza da seca
Só se ouve acauã
(“Acauã”, autor: Zé Dantas, cantada por Luiz Gonzaga)

A saudade me maltrata e me faz olhar no calendário
Pra ver se faltam poucos dias pra ouvir o tambor do Rosário

Vale que vale cantar, vale que vale viver
Vale do Jequitinhonha, Vale, eu amo você
(“Jequitivale”, autor: Mark Gladston ou Verono)

No painel “Pueblos originarios: identidade, tierra y territorios”, de encerramento da X Jornadas Interdisciplinarias de Estudios Agrarios y Agroindustriales Argentinos y Latinoamericanos, realizada em Buenos Aires, entre 7 e 10 de novembro de 2017, Daniel Benítez, um Mapuche da etnia Qom, no sul da Argentina, que integra movimentos organizados - e, portanto, apresenta um discurso elaborado e trabalhado - como o Movimiento de Naciones y Pueblos Originarios en Lucha del Chaco e da Federación Nacional Campesina, defendeu que “Nuestro territorio es de mar a mar [do Oceano Pacífico ao Atlântico]. Para nosotros originarios, no había fronteras como hoy. Era la plenitud”.

Zé Pretinho, tamborzeiro do Rosário de Araçuaí, suspira, ao adentrar a Igreja do Rosário para guardar os tambores após uma apresentação: “Entrar aqui me dá uma paz...”.

Em visita de moradores/as de Córrego Narciso em agosto de 2017 para conhecer a comunidade rural quilombola dos Baú, também no município de Araçuaí e com um percurso de reconhecimento quilombola iniciado em 2003, um pouco mais longo, portanto, que em Córrego Narciso, Nenga, presidente da Associação de Córrego Narciso, ouvindo atentamente a história de retomada do território por quilombolas do Baú de uma família de fazendeiros que os haviam escravizado e tomado suas terras, surpreende-se com a fala de Antônio, presidente da Associação dos Baú, de que no território originalmente ocupado por quilombolas a ser demarcado em relatório antropológico encaminhado no âmbito de processo no INCRA se pode incluir todos os lugares de que sempre ou em algum momento se tenha feito uso. Se a chapada e o percurso até lá eram ou ainda são um lugar de coleta e caça... Se no Rio Calhauzinho ou hoje em sua represa se lavam roupas, se coleta água, se pesca... Se a bacia do Rio Calhauzinho era um trajeto percorrido frequentemente entre Córrego Narciso e Araçuaí... Poderiam todos ser lugares considerados no território originalmente ocupado.

A marcação do tempo de Dida não é por uma cronologia numérica, a qual ele “não guarda no sentido”, mas muitas vezes por sentidos atribuídos a objetos ou envolvidos quando da ocorrência de um fato, como o nascimento dos/as filhos para marcar a antiguidade de um machucador de feijão (uma peça de madeira esculpida de modo a amassar feijão em uma gamela ou panela): “Esse machucador é mais velho que Raquel. Eu fiz ele da ponta de um caib[ro]”. É Nair, sua esposa, quem precisa o tempo: “Em [19]97”. O falecimento de sua mãe é lembrado por uma caneca velha de que um

caminhoneiro se esqueceu com ele na mesma semana. Nair novamente lhe recorda: “[Há] Quatorze anos”.

A memória - coisa estranha! - não registra a duração concreta, a duração no sentido bergsonian. Não se podem reviver as durações abolidas. Só se pode pensá-las na linha de um tempo abstrato privado de toda densidade. É pelo espaço, é no espaço que encontramos os belos fósseis de uma duração concretizados em longos estágios. O inconsciente estagia. As lembranças são imóveis e tanto mais sólidas quanto mais bem espacializadas. Localizar uma lembrança no tempo não é uma preocupação de biógrafo e quase corresponde exclusivamente a uma espécie de história externa, a uma história para uso externo, para comunicar aos outros. Mais profunda que a biografia, a hermenêutica deve determinar os centros de destino, desembaraçando a história de seu tecido temporal conjuntivo sem ação sobre nosso destino. Mais urgente que a determinação das datas é, para o conhecimento da intimidade, a localização nos espaços de nossa intimidade (BACHELARD, 1989: 29).

Essa contraposição entre uma memória íntima e outra, para “uso externo”, aparece na forma como Vilmar se conforma ao não ter conseguido passar na prova para obter Carteira Nacional de Habilitação: “Eu não tenho leitura... pros outro. Agora, pra mim eu tenho ela suficiente... pro que eu preciso... dá pra mim viver legal”.

Algumas semanas após o falecimento de Lia, moradora de Córrego Narciso, em abril de 2017, Dida me chamou a atenção de que as varas de pescar que havíamos trazido da cidade haviam sido compradas no mesmo dia do falecimento; a partir de então, as varas guardariam esse significado: não indiferentes ou inertes, cada objeto “tem um nome, uma personalidade, uma história, mesmo um romance”, animado de um sentimento ou uma alma pessoal (MAUSS, 2001: 88-89). Já o seu retorno e estabelecimento, até o momento definitivo, em Córrego Narciso, após muitos anos, não consecutivos, de viagens para o corte de cana, é marcado por Dida com um não-hesitante “2011”, talvez por influência de um tempo linear que demarcaria a cotidianidade nos locais daquelas viagens (XAVIER, 2010), mas também não fortuitamente associado ao tema da conversa que eu havia provocado e ao ano em que instalou um motor a energia elétrica na tenda de farinha de mandioca, simbolizado claramente enquanto autonomia e como uma alternativa ao trabalho forçado-pesado tanto no corte de cana quanto em Córrego Narciso.

Ao visitar, com Ari, sua filha, Clemência, e o marido, Paulo, em uma fazenda na zona rural de Itinga, impressionei-me bastante com o modo como Paulo estava trabalhando de domingo a domingo em ritmo acelerado, tratando do gado, do pasto, tirando até cem litros leite por dia com as mãos, produzindo 12 queijos por dia a serem exportados para São Paulo e recebendo um salário mínimo, tendo que se apoiar no

trabalho de casa e cozinha de sua esposa, Clemência (“Minha valência é [Cle]Mência”), que não recebia pagamento. Retornando a Córrego Narciso, relatei minhas impressões para Nair e Dida, o qual de certa forma justificou sua renúncia - enquanto escolha consciente - ao tempo linear do dinheiro / mercadoria - mediado pelo valor de troca e pelo trabalho mercantilizado (LEFEBVRE, 2002: 47-51) - e ao trabalho pesado “para os outros” em troca do recebimento de um salário fixo: “Trabalhar pros outros... começar com o sol ali [raiando] até anoitecer, com chuva, sol... ish!... Que isso não é riqueza. Se eu tiver o que comer, vestir, beber, o resto não é riqueza, não. Pai deixou esse pedaço de terra aqui pra nós”. Quando pergunto a Dida por volta de que ano ele trabalhou “a dia” no bananal para exportação da família de Ita e Roquinho, carregando cachos de bananas de até oitenta quilos, ao que Nair responde “[19]99-2000”, após hesitação de Dida, o motor da tenda de farinha, distante uns sete metros do terreiro onde estávamos, é quase imediatamente apontado por ele: “Se marcar eu lembro... Eu não sei a idade de Raquel, eu não sei a idade de Guil... Eu lembro que esse motor é de 2011, porque foi a derradeira vez que eu viajei [pro corte de cana]... Eu viajei a primeira vez eu tinha 17 anos e meio”.

Se Ari e Santa, com mais de setenta anos, acham graça de eu encenar com as mãos que a Terra gira em torno do sol e de si mesma, Dida sabe que “Lua crescente não governa”. É a Lua fraca que dita os dias em que se pode capar porco para não inflamar e “não arruinar a capadura”, cortar adobe para que não rache e cortar pau de foice para que não lasque ou dê caruncho, cortar madeira para porta para que não dê caruncho... E, na Lua forte, põe-se galinha para chocar, planta-se manaíba, cultiva-se horta, para que rendam, para “vingar”: “Plantar mandioca mansa na lua forte, carrega mais, dá mais raiz, só que é mais brava e pode amargar na hora de cozinhar, e fica com medo de comer. Planta abobreira na lua forte, pra ficar grande”. Quando a Lua é forte, Dida percebe que os ovos, depois de chocados por volta de 22 dias, “tiram mais rápido”, os pintos “pocando” (furando) mais rápido a casca. Já Catô percebe que “na lua fraca, o parto da leitoa é mais devagar e bicho sofre mais”, sendo que “cada passagem de lua é fortalecendo e enfraquecendo: nova, crescente, cheia, minguante”. Aos sábados, em qualquer fase que esteja, a lua não governa, diz Mário. Para Dida, “toda lua governa de uma forma”:

Se lua estiver enfraquecendo, um corte na gente também vai diminuindo. Se a lua estiver forte, o corte vai inflamando. Que a lua governa tudo... governa gente, governa os bicho... Então se a lua tiver forte e aumentando, aquele corte [no porco capado] também vai aumentando.

Essa sincronia - que não se confunde com equilíbrio -, ou mesmo um certo apego ou aderência do andar da vida ao transcorrer do tempo da natureza materializa-se na prática de Su de amarrar mechas de cabelos seus nos ramos de plantas cultivadas em vasos no terreiro de sua casa, para o seu próprio cabelo possa crescer acompanhando o desenvolvimento das plantas; uma correspondência que aparece também na escolha por Nena dos ramos de plantas que conduzam a uma melhora ou piora da pessoa a ser benzida:

Ramo de tudo que presta pra remédio [não bravo] é bom pra benzer... de manjerição, tomatinho de casa, matruz, alecrim, bassourinha, oincho de andu, hortelãzinho, erva-cidreira. Não pode benzer com marva veneno, que tendência do menino benzido é morrer, arruinar. Com foinha de angico, dá mais resultado.

O corte de cabelo para Nenga também deve acompanhar o ciclo da Lua: “Para crescer cabelo, lua crescente; para encher, lua cheia; para diminuir, lua minguante”. O feijão catador nascido pequeno e queimado foi explicado por Nenga como tendo sido plantado em Lua forte e com pouca chuva.

Em dia de abate de vaca, Nair deixa o mocotó cozinhar, para tirar o caldo, no fogo da fomalha durante dois dias seguidos, ficando pronto no terceiro. Nair não tem e não usa fogão à gás. Lúcia e Véia também dispensam panela de pressão, que, para Véia, “Tá cozinhando à força” e, para Lúcia, com relação a carne ou feijão, “Panela de pressão, num instantinho tá pronto. Que gosto que aquilo pega?”.

Esse “tempo da natureza” é espontaneamente formulado por Diomar como a “natureza do tempo”: “Aqui de primeiro era só na natureza do tempo mesmo... não tinha adubo nem nada. Dava cacho de banana assim... [grande]”; uma dádiva da natureza conotada também como dádiva divina por seu filho, Fábio: “[Vo]Cê planta um tantinho desse de andu e colhe uns vinte quilos... E tem gente que não acredita em Deus...”.

O gosto, o cheiro e a forma de se cortar a carne de porco engordado com milho natural da roça, em contraposição àquele lizado com ração comprada, são finamente identificados por Roxa e por Dida. “O mi[lho] [comprado] já le vem à força do adubo, cê entendeu? O mi tá crescendo e tá dando espiga, mas à força... É diferente dele dar natural, na hora que ele queresse dar... e [a]madurecer por eles mesmo...”, diz Roxa. Quando destrincha, Dida percebe como a carne de porco engordado naturalmente “corta com uma areinha, uma pelotinha. A gran [granulação] do toucinho, que fala, não dá corte macio e a carne fica com um azedinho. Engordado com ração, corta igual requeijão ou sebo. Tem que biservar [observar], colocar bastante sentido”.

Em contraste com o anúncio hoje frequente na rádio Auto FM, muito ouvida em Córrego Narciso, da quantidade de milímetros de chuva prevista ou que tenha caído e das variações do preço do feijão em Araçuaí - de 5,00 Reais, no final de maio, a 23,00, em outubro, a medida / prato (2kg) -, como que para amenizar a incerteza, como a de Marcelo, de que “A gente não sabe o segredo de Deus. Tem que arriscar” plantar no início do “tempo de s’água”, a forma de previsão do tempo de Antônio Bastião, descrita por Diná, sua enteada, consiste em, na noite do dia 23 para 24 de junho, dia de São João, enrolar sal em papezinhos escritos com os meses do ano e, na manhã do dia 24, identificar os papezinhos em que o sal amanheceu úmido de sereno, indicando meses de chuva, e aqueles com sal seco indicando meses secos⁹⁵. Para Antônio Bastião, tomar sereno antes do sol nascer no dia 24 de junho também é bom para a saúde.

“Sabiá cantando essa época é chuva na terra”, pressagia Marcelo, em um mês de outubro; e “Jurema sarteada [salteada] desse jeito” (aflorada), no mês de março, terminando as chuvas, indica que “é bom pra feijão da seca... os mais velhos falavam. Mas é bom de berne nos gado também... é muita doença”.

“Mantimento” é o nome pelo qual é conhecido um besourinho que, se encontrado pelado, indica ano ruim de colheita e, se estiver “cheio de uma lâzinha e de coisas que vão grudando nele”, indica ano bom de colheita.

Tendo uma rajada de vento batido forte na porta de sua cozinha, Cona prontamente a cortou com um movimento de uma peneira trançada em forma de cruz pendurada na parede: “A peneira tem uma cruz. Dá três peneirada pro lado que o vento le vem... que o vento apraca [aplaca]”.

Ouvindo desde cedo o canto da Caã (Acauã) e enxergando de longe um casal empoleirado em um pau de cerca, Lúcia conta o que “Os mais velhos falavam: Cantar em pau seco é sol; em pau verde é chuva... Tem hora que elas cantam [a]divinhando chuva... Não demora muito, nublina. Às vezes acontece alguma coisa ruim... alguém morre...”. Transpondo e reforçando a previsão do tempo pelo canto do Caã, outro morador nota que “As galinhas tavam cantando hoje. Deve que vai acontecer alguma coisa mesmo...”. Um arco-íris roxo em determinada direção (oeste) também adivinha que alguém ficará viúva/o nos três dias seguintes.

⁹⁵ - Um ritual semelhante de previsão de chuvas por sertanejos católicos é descrito por Diegues (2007: 9), no dia de Santa Luzia (13 de dezembro), “com a colocação de pedras de sal ao sereno, que, quando se dissolvem, prenunciam a vinda de ano bom de chuva”.

A chuva como “contra-dádiva” divina (cf. GALIZONI & RIBEIRO, 2011; RIBEIRO E GALIZONI, 2003) foi abordada no capítulo 2, na oferta de rezas e o sacrifício (ou imolação) de caminhar no sol quente entre as cruzes de penitência.

Se na roça a referência ao sol na marcação do tempo poderia ser mais evidente - como relata Rita: “E outra coisa também, nós não tínhamos hora. Ia pra roça capinar, quando não dava meio dia que o galo cantou, fazia assim em pé, ó... pisou na sombra, dava meio dia, não tinha relógio, não tinha rádio, nem nada. Agora é som, tudo quanto há...” -, essa referência não deixava de contaminar o tempo na escola, conforme recordação de Dida de que, quando criança, indo à escola “pra ao menos saber [escrever] o nome”, “A professora não tinha relógio; fazia base no sol”.

O tempo da escola e o tempo da roça não deixam, no entanto, de entrar em contradição. Se na infância de Dida, hoje com 49 anos, já se compatibilizava a escola com o trabalho na roça - “Os pais era cru; escola de manhã, depois já ia pra roça e ficava até essa hora [19hs]... até quando conseguisse enxergar as planta” - Antônio Bastião, com 86 anos, tendo cursado escola noturna já adulto, expressa para a professora sua clara opção ou “invocação” para o tempo cíclico da roça, ou ritmo orgânico da natureza (LEFEBVRE, 2002: 47-51) e uma reafirmação de uma experiência vivida rebelde à violência ou mutilação da “nitidez da palavra” (QUEIROZ, 1988: 3), de uma transposição ou objetivação escrita da língua:

Bernardo: O senhor foi na escola?

Antônio Bastião: Não. Aqui não. Eu estudei um puquim [pouquinho] lá no Caiuzim [Calhauzinho], mas depois de velho, que eu aprendi assinar ao men[os] o nome. Mas lá no Caiuzim de Domingo Alemão, né. É, eu estudava é de noit[e]. Tinha uma Terezinha, filha d’um Aristid[es]... que morava na cidad[e]... Ela dava escola cá... Todo dia de noite eu ia, mas fechando os ói [olhos] de sono... de tanto levantar d’ madrugada, mexer com moagem cana, farinha... Eu ia lá, eu só falava com ela “Ô, Terezinha, eu não fico até terminar, não. Que eu num [a]guento. Que eu tenho que levantar d’ madrugada outra vez... e fica tard[e]...”... Mas aprendi ao men[os] o nome...

Antônio Bastião continua... ilustrando a crueza dos pais de Dida e o seu emaranhar e enredar num tempo incessante de lida com a roça:

Bernardo: O senhor mexia com roça desde criança...

Antônio Bastião: É. Tudo... Quarquer [Qualquer] de roça eu entendo. É. Farinhada, moagem de cana, roçada... machado, eu corto de qualquer lado... Trabalhava o dia e ia pra escola boca da noit[e]. Eu ia, estudava um tiquim [tiquinho]... e voltava, tinha que deitar um pouquim [pouquinho], que daqui a pouco levantar p’ madrugada... pra tornar mexer... moagem de cana, farinha... É. De 15 ano arriba. Ah... que finado pai era muito... Vixe! Era bravo, moço. Se isse [fosse] pr’um brinquedo e ficasse lá até o dia amanhecer... ô, dó de deitar! Vam[os] bora, é pra roça! Você não gostou do

brinquedo? Gosta de trabalhar... Era duro, moço... Não é que nem hoje que fica aí à toa, não.

Hoje, em Córrego Narciso, o tempo de dedicação à roça ainda concorre com o tempo da escola, como no caso de Lila, filha de Diná e Braga, que “faia” (falha) na escola em dias de descascar e torrar massa de mandioca; de mães ou pais que permitem uma ausência frequente de filhos pequenos na escola da comunidade; de alunos/as que passam à sexta série, cursada na escola da Baixa Quente, comunidade vizinha, tendo concluído a quinta série em Córrego Narciso sem saber escrever o nome; e da observação de Adnei de que “Estudo ajuda as roça[s] a ficar[em] parada[s]. Antes tinha muito movimento: farinha, rapadura, milho, feijão, arroz, fumo”. Já Raquel prepara o almoço e faz outros serviços de casa durante a manhã, enquanto seus pais, Nair e Dida, podem se dedicar à roça, para à tarde ir à escola na Baixa Quente.

Presenciei na Festa do Rosário de Araçuaí, em outubro de 2017, e no 7º Encontro da Consciência Negra, em Araçuaí, no quilombo urbano Arraial dos Crioulos, em novembro de 2017, outros deslocamentos e descentramentos de um tempo enquanto representações coletivas ajustadas a uma divisão do trabalho que “arrasta o conjunto dos homens num mesmo encadeamento mecânico das atividades: quanto mais ela avança, mais ela nos obriga a ser exatos” e pontuais, “a regular as minhas atividades segundo o andar dos ponteiros de um relógio, segundo o ritmo adotado por outros e que não leva em conta as minhas preferências”, forçando-me “a considerar a vida e os acontecimentos que a preenchem sob o aspecto da medida”, de modo a não comprometer “algumas oportunidades e vantagens que me oferece a vida em sociedade” (HALBWACHS, 2003: 114).

Celebrada a Festa do Rosário no penúltimo final de semana de outubro, a segunda-feira seguinte à festa é o Dia do Tamborzeiro, em que a nova Rainha e o novo Rei oferecem um almoço aos tamborzeiros, seguido de uma roda de tambor. Tendo sempre sido na segunda-feira, tendo em vista moradores/as de Araçuaí, incluindo tamborzeiros, trabalharem até há alguns anos em oficinas por exemplo de vestimentas de couro, chapéus, selas etc, compreendendo uma flexibilidade no tempo de trabalho, recentemente algumas novas Rainhas e novos Reis têm celebrado o Dia do Tamborzeiro no domingo seguinte à festa, de modo a mais tamborzeiros poderem estar presentes. Em 2017, a nova Rainha e novo Rei insistiram em celebrar na segunda-feira, embora tendo contado com menos tamborzeiros, comprometidos com horário de trabalho, por exemplo em serviços públicos.

Remanejada recentemente a data da Festa do Rosário para todo terceiro final de semana de outubro, para que não coincida com as eleições e provas do ENEM, no último final de semana, pois nessas ocasiões não pode haver barulho de tambores e foguetes na cidade, Kelé, capitão dos tamborzeiros, tensiona essa temporalidade: “A festa em Araçuaí vai ser dia 21... pra não atrapalhar as eleições. Mas quem atrapalha nós é eles. Tem cento e quarenta anos que nós tem a festa... Eles é que têm que mudar a data”.

Em tensão e contraste evidentes com o andar de início de semana em Araçuaí - mais evidentes do que se na área rural⁹⁶ -, e como que saindo “fora da corrente da vida social exterior”, como em um “oásis onde esquecemos o tempo, mas, em compensação, onde também nos encontramos”, aptos a dispormos da própria vida e do próprio tempo (HALBWACHS, 2003: 115), esquentaram-se os couros dos tambores no fogo e se armou a roda, acompanhada de batuque, cachaça, licor de jenipapo e de tamarindo, feijão tropeiro, sorrisos, alegria, suor, calor, cumplicidade e danças libertadoras dos corpos, algumas com movimentos de asas de galinha. O “tempo antigo pode subsistir ao lado do tempo novo, e mesmo nele, para os membros do grupo a quem essa transformação menos tocou, como se o grupo antigo recusasse se deixar absorver inteiramente pelo novo, que saiu de sua substância” (HALBWACHS, 2003: 149).

Os sons e movimentos “crus” e contínuos, pouco discretos, das mãos nos tambores, apenas aparentemente tocados sem estruturação ou sincronia, e das vozes cantadas em “Ladainha”, como que na plenitude e encantamento de “morrer afogado no Rosário de Maria”, parecem descondicionar a tentação ou fetiche, que por vezes presenciei em cultos em comunidades rurais próximas, de ter amplificado em uma caixa de som um tocar das mãos muito rigidamente ritmado ou metrificado nas cordas de um violão. Essa amplificação e objetivação ou projeção de sons podem abafar, ditando e moldando-a, a crueza de vozes cantadas à capela ou acompanhadas apenas lateralmente por uma sanfona.

Não sendo dia 20 de novembro, Dia da Consciência Negra, feriado, e não tendo a Prefeitura de Araçuaí decretado ponto facultativo no dia, uma segunda-feira, o 7º Encontro da Consciência Negra se realizou no final de semana anterior. Garantindo que a festa teria se estendido na segunda-feira se não fosse dia de trabalho, a Folia de Arraial dos Crioulos e o batuc de Córrego Narciso, no entanto, não deixaram de dar o

⁹⁶ - Diz-se “dia branco” ou “dia de branco”, em Córrego Narciso, para se referir a dia de trabalho, em oposição a dia vermelho, dia de parar.

recado, cantando “Sambei, Sambei, Sambei a semana inteira. Sambei segunda, terça, quarta, quinta e sexta-feira”.

Um dia na escola da comunidade, ouvi a professora corrigir uma aluna de quatro anos que coloria um desenho em branco contido na folha de um caderno de aula: “Não pode colorir do jeito que você quer. Tem que seguir a legenda”. Com uma impressão semelhante, vi Sebastiana, de 24 anos, hoje morando em Araçuaí e cursando Gestão Ambiental no Instituto Federal do Norte de Minas, estudando para uma prova um livro sobre “Formações florestais no sistema de classificação da vegetação brasileira”, incluindo dezenas de denominações com caracterizações a serem memorizadas: Floresta Ombrófila Densa, Floresta Estacional Semidecidual, Floresta Estacional Perenifólia, Campinarama Florestada, Savana-Estépica Florestada, Formações Pioneiras com influência lacustre...

Em contraste com essas prescrições de observância a imperativos de diferenciação, aparecem a bagunça e o livre embaralhar de brinquedos espalhados, quase aleatoriamente, pelo terreiro da escola no horário de recreio, mas que devem ser reorganizados e guardados pelas próprias crianças na hora de retorno ao interior da sala.

Na escola, na turma do prezinho no período da manhã, à minha proposta de que desenhassem “o que quiserem desenhar”, delimitando os possíveis apenas a “quando pensam na comunidade Córrego Narciso”, uma criança de imediato anunciou que desenharia sua casa, “legenda” então seguida por todas as outras crianças, mas que não impediu ou, de outro modo, ainda reforçou, uma atmosfera de “devaneio coletivo, de um jogo lúdico, de fantasia” permissiva ao “dar forma”, ao modelar⁹⁷ e ao “tecer possíveis” (MORAES SILVA, 2005: 309). O desenho, “verdadeira fábrica de imagens”, “configura um campo minado de possibilidades, confrontando o real, o percebido e o imaginário” (MORAES SILVA *et al*, 2007: 128).

“Foi dito frequentemente que a criança reunia todas as possibilidades. Crianças, éramos pintor, modelador, botânico, escultor, arquiteto, caçador, explorador” (BACHELARD, 1991: 76, apud MORAES SILVA, 2005: 310). Os desenhos de crianças de Córrego Narciso, enquanto “Modelagem. Sonho de infância, sonho que nos leva de volta à nossa infância” (BACHELARD, 1991: 76, apud MORAES SILVA, 2005: 310), ao mesmo tempo em que refletem essa multiplicidade de possibilidades,

⁹⁷ - Em latim, o verbo “fingo” (de ficção) designa a ação do oleiro que modela a cerâmica e do artista que faz imagens e esculturas; daí, “fictio” como criação, e “fictor” como autor, escultor ou criador.

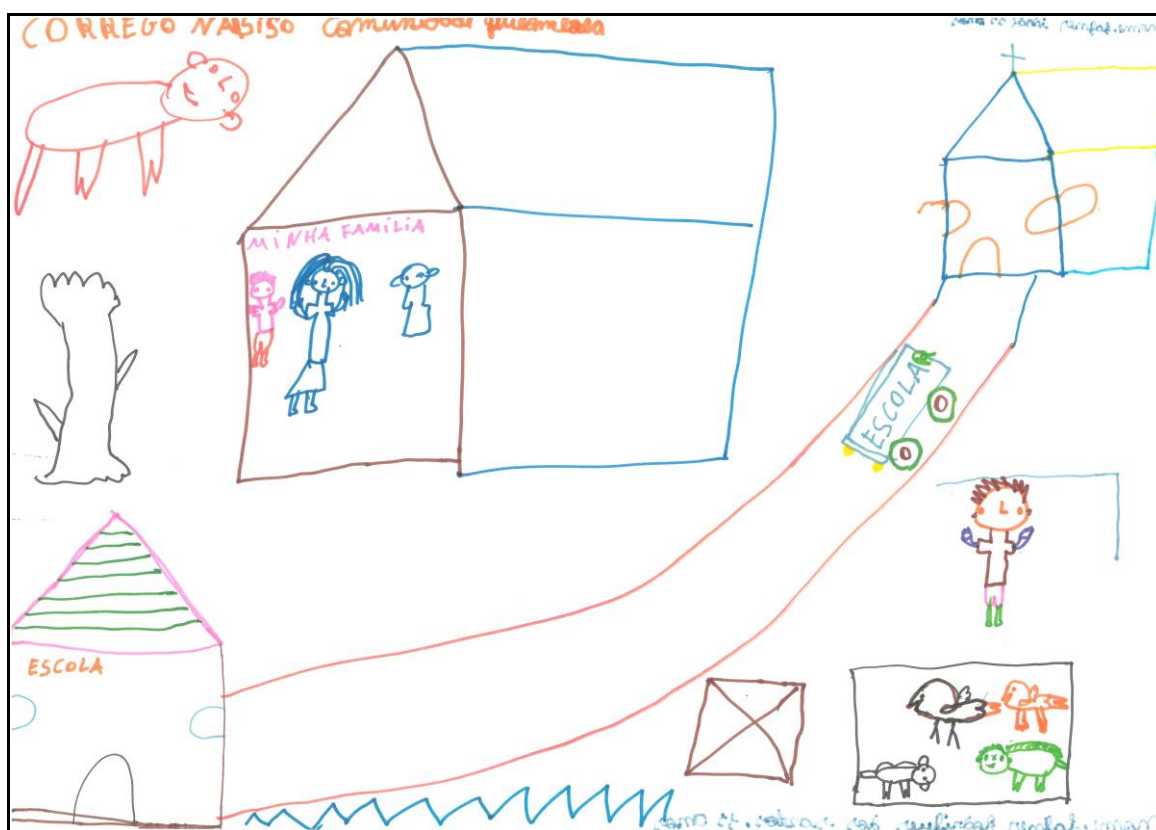
revelam também que a plenitude retomada pelo Mapuche Daniel Benítez e o horizonte quase infinito permitido a Nenga em seu território originalmente ocupado não se apresentam como uma massa amorfa, aleatória e indiferenciada, sem “legendas” e caminhos - socialmente prescritos - a serem seguidos, sem papéis de gênero diferenciados e também socialmente prescritos, sem a definição ou priorização de determinadas atividades e da forma como são realizadas, ou, nos termos de como o discurso se apresenta para Foucault (1996: 50, 52), como uma “plenitude virtual de um mundo de discursos ininterruptos”, um “grande zumbido incessante e desordenado”, uma “massa de coisas ditas”, onde reine “um grande discurso ilimitado, contínuo e silencioso”, absolutamente livre de coerções, interdições, supressões, delimitação e fixação de fronteiras e de princípios de recorte, disciplinamento e gradeamento.

O “dar forma”, o modelar e o tecer de possíveis que emergem nos desenhos exprimem aquelas formas de marcação do tempo e do espaço ilustradas acima, ou, nos termos de Bourdieu (2007), um *habitus* enquanto esquemas de percepção práticos e princípios de visão, divisão e classificação do mundo social e natural, produto, portanto, de uma história, que permitem a operação de atos de conhecimento prático, princípios adquiridos, por um corpo socializado, “no curso de uma experiência social situada e datada” (p167). A transgressão representada por tocar o tambor do Rosário em uma segunda-feira de trabalho seria, assim, apreendida por Bourdieu (1979; 1963) como característica de situações históricas marcadas por uma permanente discrepância entre disposições econômicas (*habitus*) ou a “estrutura da consciência temporal” de agentes e as estruturas econômicas objetivas do mundo em que devem agir, como é o caso das diferentes experiências de tempo da tradição camponesa (de um *ethos* pré-capitalista) e daquelas introduzidas pelo capitalismo na Argélia estudada por Bourdieu entre 1958 e 1961.

Desenhos de crianças nos permitiriam, portanto, a apreensão do que Bourdieu aborda como os elementos generativos das disposições (econômicas, temporais...) dos sujeitos - e das condições materiais dessa gênese -, entrevedo permanências e discontinuidades na experiência, seja ou não do tempo, engendradas por mudanças nos regimes de socialização e de formação em que os sujeitos se envolvem. “Esses novo aí, o batido de foice deles é deferente [diferente]”, observa João Mendes.

5.1) Os múltiplos campos de significação na formação do sujeito

Guinha (Fagner), 11 anos, produziu e me descreveu ao total oito desenhos: um primeiro, na escola, e outros sete em casa, sendo seis individualmente e um com sua avó Rita, 75 anos, que ia “lembrando as coisas velhas” para que Guinha e Islaine, também sua neta, de oito anos, desenhassem. Apresentamos a seguir alguns elementos de análise referentes a dois desenhos de Guinha; elementos que nos permitem entrever e explorar escolhas interpretativas alternativas em sua análise.



DESENHO 4, feito na escola por Guinha, em 1 de junho 2017.

O desenho feito na sala de aula da escola (**DESENHO 4**), junto a outras crianças, é o retrato de um tempo presente e instantâneo, com o qual Guinha não demonstra falta de cumplicidade, pois que a escola e a igreja de Córrego Narciso são desenhadas, descentradas em extremos opostos da folha, e interligadas por uma estrada que atravessa toda a sua extensão, percorrida por um ônibus escolar - que busca crianças na parte alta da comunidade - com dois faróis amarelos acesos, embora o ônibus trafegue apenas em horários à luz do dia e ainda não seja utilizado por Guinha, que

ainda não estuda na escola da Baixa Quente, linha regular do ônibus. O ônibus e seus faróis acesos podem traduzir uma expectativa futura sua de conhecer e “se aventurar” em espaços fora de Córrego Narciso, quando terá a oportunidade estudando na Baixa Quente a partir de 2018. O foco inicial não é tanto a escola quanto a igreja: “O meu [desenho] é a igreja... o ônibus da escola vai até na igreja... o ônibus indo pra escola...”.⁹⁸ Aqui, parece ser um Guinha aluno que fala e desenha, embora um desenhista ainda pouco “explorador” e não muito aberto às possibilidades do imaginário.

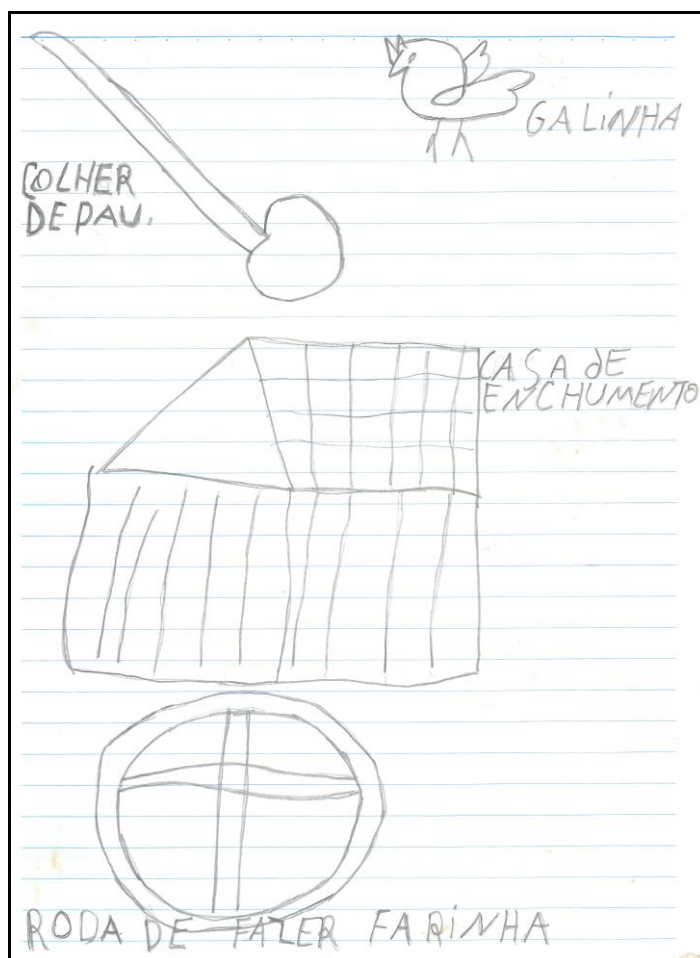
O tempo da escola, da igreja, da comunidade não preenche, no entanto, nem toda a folha nem todo o tempo de Guinha. Embora em sua descrição “as galinhas... os porcos que nós criamos... aqui minha família e o cachorro” - sorridente ao lado da casa - apareçam apenas secundária e lateralmente e possam indicar uma complementaridade entre o tempo da escola / igreja e o tempo da casa / família, o espaço centralmente ocupado pela casa na folha, com a família em seu interior, parece pretender abrir espaço e pressionar uma curvatura centrífuga da estrada, que por sua vez, por outro lado, confina as galinhas e porcos em um retângulo em um extremo da folha divorciado da casa, cindindo a continuidade / extensão casa-terreiro. Neste mesmo lado da estrada, próximo ao terreiro das galinhas e porcos, Guinha desenha uma criança solitária, aparentemente estática.

Se as imagens revelam ao mesmo tempo em que escondem (MORAES SILVA *et al*, 2007: 138), a ausência no desenho de outras pessoas no espaço da escola / igreja / comunidade / ônibus - este normalmente acompanhado da bagunça e barulhos de muitas crianças - e a figura de um Guinha criança apartado de uma sociabilidade ativa são compensadas pelo preenchimento de sua casa, não por portas e janelas como na escola e igreja, mas por sua família, irmãos, destacando o tamanho grande de sua mãe, Diná, e seus cabelos. As janelas e portas na escola e igreja indicam espaços potencialmente interditos, embora não de forma rígida, tendo em vista a ausência de fechaduras e seus formatos arredondados, não retilíneos. Também arredondados e esvoaçantes, os cabelos de Diná sugerem relaxamento e leveza, em uma casa representada de forma aberta, sem

⁹⁸ - Em Córrego Narciso, elementos de uma educação contextualizada quilombola, referenciada na vida local da comunidade, tem sido aos poucos discutida e implementada na escola da comunidade, com a exigência, por exemplo, de uma merenda com alimentos de costume (biju, mandioca, batata doce, farinha, abóbora, quiabo, maxixe, rapadura, feijão tropeiro, farofa de andu), de uma alfabetização a partir do universo de referência local e de professoras nascidas ou criadas em comunidades quilombolas.

delimitações com relação ao exterior. Se o tamanho grande da casa contrasta com os da escola e igreja, o cachorro sorridente e como que voando ao lado da casa é engrandecido em relação aos porcos e galinhas constrangidos em seu extremo oposto.

Passando na casa de Diná e Braga no dia 6 de junho, Guinha me mostra um desenho que havia improvisado e rascunhado à lápis em duas folhas listradas de caderno. Se na escola Guinha estava concentrado em um instante presente com elementos de expectativas futuras, em casa, sem uma legenda que eu lhe houvesse prescrito, foi buscando uma maior liberdade de movimento e imaginação, em que, curiosamente para uma criança de onze anos, objetos e traços de um tempo passado foram emergindo ao lado, como continuidade ou, ainda, em certos momentos, em sobreposição ao presente, o espaço da escola e da igreja já não aparecendo mais. Em um desses dois desenhos (**DESENHO 5**), a folha é toda preenchida por uma casa antiga de “enchimento” (pau-a-pique) no centro, rodeada por uma “roda manual de fazer farinha”, uma colher de pau e uma galinha solitária, em tamanho maior que no desenho anterior e já não confinada em um chiqueiro.



DESENHO 5, descrito por Guinha em 6 de junho de 2017.



DESENHO 6, descrito por Guinha em 6 de junho 2017.

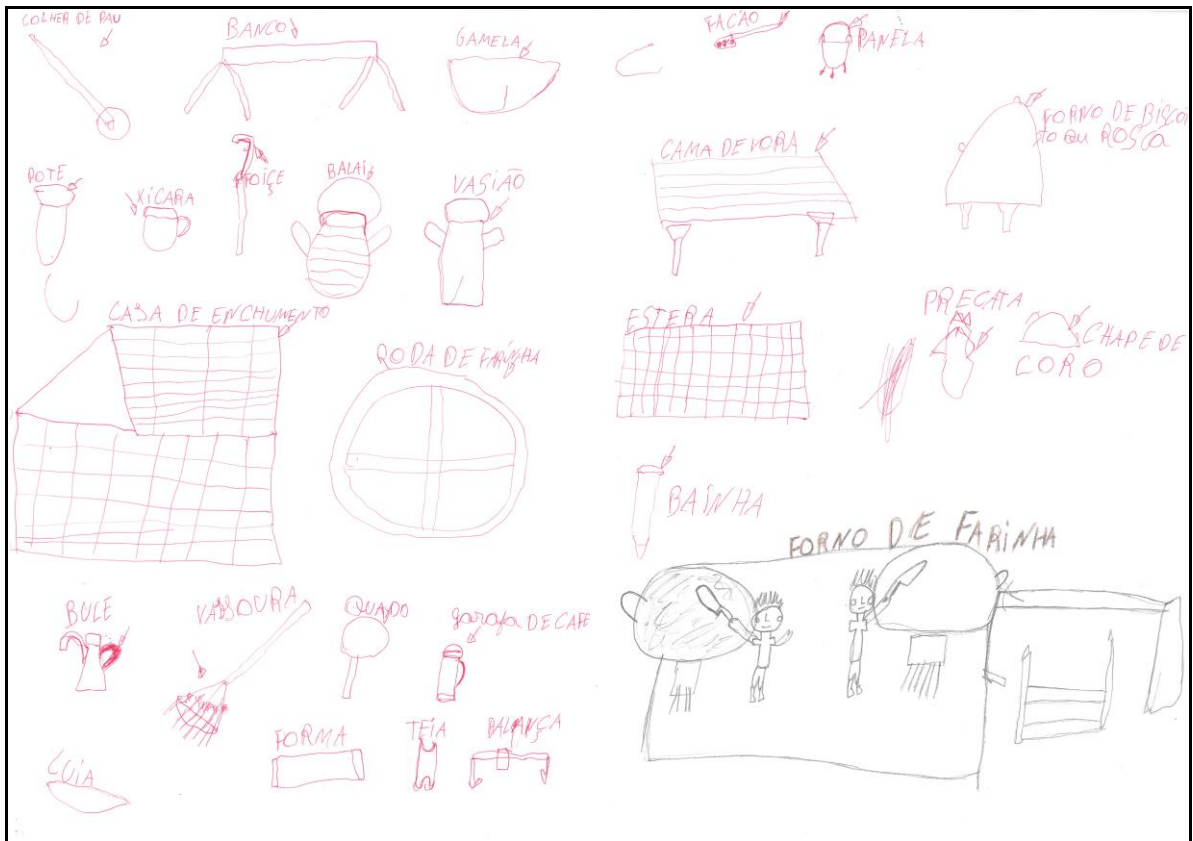
No outro desenho (**DESENHO 6**), a metade superior da folha, composta por um banco de madeira de sentar, uma gamela de madeira e uma cama de vara ou de jirau - antiga, mas ainda utilizada por Diná, ainda que com um colchão novo comprado e não de palha de milho, como de primeiro -, é complementada, na parte inferior, por uma cena do cotidiano na roça em que uma extremidade do galinheiro - tempo presente - se prolonga e se conjuga a uma mesa de madeira - um tempo passado como suporte ou ponto de sustentação do presente. Na cena, Diná aparece três vezes, sozinha, arrancando mandioca com enxadão, quebrando milho e jogando grãos para as galinhas e colhendo melancia. Se seus cabelos agora representados com traços “retificados” indicam disciplina, compromisso e envolvimento, o movimento de progressão da cena entre os três momentos de colheita, os grãos de milho livremente aspergidos às galinhas e uma abertura ou saída livre do galinheiro para o terreiro começam a sugerir a desenvoltura,

outrora representada nos cabelos de Diná, que Guinha se foi permitindo representar nos movimentos dos corpos.

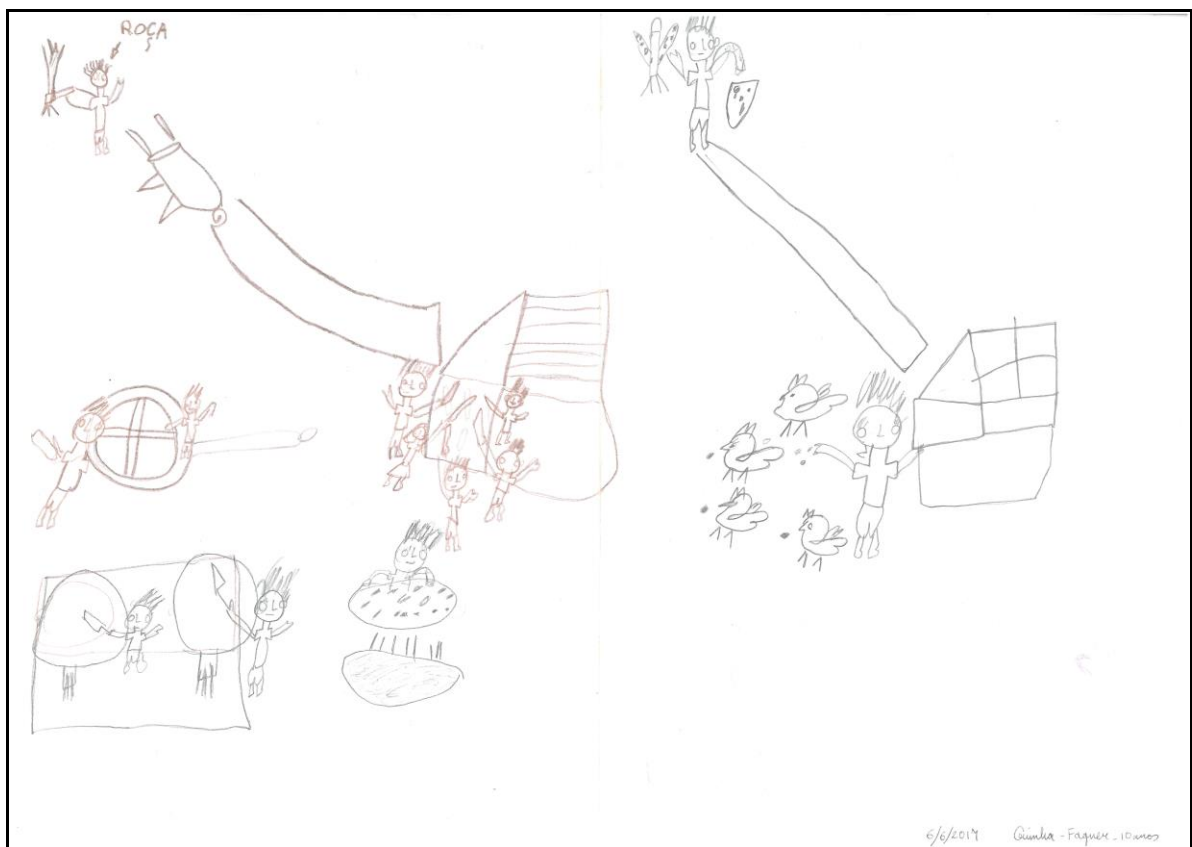
Ainda disposto a desenhar, tendo eu deixado folhas, lápis de cor e canetinhas, Guinha desenhou e descreveu nesse mesmo dia duas folhas em minha presença (**DESENHOS 7 e 8**). Em uma, uma profusão de objetos do passado - alguns ainda em uso - parece abarcar e respaldar o tempo presente da torração de massa de mandioca. Na outra, na intensidade e aparente radicalidade de um presente imediatamente tangível, são, no entanto, introduzidas e mescladas referências, manifestas e latentes, ao passado e futuro. Em ambas aparece, embora ainda com a imaginação da criança, o Guinha trabalhador, camponês, já não solitário e estático, mas inserido e socializado nas relações, na produção de farinha, na alimentação das galinhas.

Parece ser uma percepção do espaço ou de um ambiente material familiar e pouco movente - a “imagem de permanência e estabilidade” “estranha à nossa agitação” oferecida pelos “objetos materiais com os quais estamos em contato diário”, de que fala Halbwachs (2003: 157), que oferece a Guinha uma linha de continuidade entre passado e presente e um ambiente referencial enquanto pontos de apoio para a *atividade*, dinamismo, agitação ou processualidade representados nesses dois desenhos.

Os objetos e coisas desse passado-presente (**DESENHO 7**), alguns engenhosamente modelados, esculpidos, enformados em madeira, couro, barro ou mesmo ferro, são colher de pau, banco de madeira, gamela, pote, xícara, foice, balaio, vasilhão de água, casa de enchimento (pau-a-pique), roda de farinha, vassoura de marva (um mato), coador de café, bule de café - mantido sempre quente na fornalha -, como alternativa à garrafa de café, cuia de cabaça, forma de fazer adobe, telha antiga arredondada, balança de pesar carne, facão, “panela de antigamente” de ferro (tipo caldeirão), cama de vara / de jirau, forno de barro de biscoito ou rosca, esteira de nabo de bananeira de colocar na cama, precata (chinelo) de pneu ou de couro, chapéu de couro, bainha de faca. Em um canto da folha, já no tempo presente, Guinha desenha si mesmo e seu pai, Braga, torrando massa de mandioca com pás de madeira no forno de farinha; o fogo aceso, os cabelos em pé e rabiscos circulares em uma das tachas indicando movimento e atividade. Ao lado do forno, a prensa de apertar e enxugar a massa antes de torrar.



DESENHO 7, desenhado e descrito por Guinha em 6 de junho de 2017.



DESENHO 8, desenhado e descrito por Guinha em 6 de junho de 2017.

No desenho seguinte (**DESENHO 8**), Guinha retoma a produção de farinha, já não a partir da etapa final de torração, mas compreendendo quase todo o processo produtivo, com exceção da preparação da terra, plantio e capinação. A descrição se inicia “Na roça, meu pai arrancando mandioca e colocando dentro do carrinho [galinhota]. Chegou aqui em casa e cada um aqui de casa pegou uma faca e foi descascando... Aqui, aqui de novo...”. Diná, já não dentro de casa ou trabalhando sozinha, e Lila, irmã mais velha de Guinha, são aqui enredadas na sociabilidade ativa e numerosa - que acontece no espaço social da tenda e do terreiro enquanto extensão da casa - que garante que as cargas de mandioca sejam descascadas sem que seja necessário o contrato e pagamento inviabilizante de camaradas: “Coador é família, ajuda na farinha. Acima da igreja, não; aí não compensa pagar para ajudar na farinha” (Adnei, que mora na parte alta de Córrego Narciso, hoje com poucas famílias); “Farinha é barata e gasta muita gente, não compensa. Tem que trabalhar de mutirão, que não paga ninguém” (Leca de Camilinho, morador de Tesouras).

As duas etapas seguintes representam a roda de relar a mandioca descascada e a torração da massa relada e prensada, abaixo e à esquerda no desenho. Praticamente todos os objetos desenhados até o momento por Guinha, com exceção de alguns feitos de ferro e do ônibus e seu farol, podem ser produzidos engenhosa e habilmente por moradores/as de Córrego Narciso, independentemente de materiais trazidos de fora da comunidade. O desenho ora em questão traduz essa crueza da produção material da vida, em cor marrom, terra.

Ao representar a “relação” da mandioca em uma roda, manualmente tocada por Guinha e Braga no desenho e muitas das quais atualmente encostadas ou “destinhoradas” (deterioradas) há alguns anos nos terreiros das casas de Córrego Narciso, a expectativa de Guinha de certa forma se volta para o passado, para a autonomia que a roda garante em relação ao motor elétrico movido a eletricidade. Sua expectativa não se apoia nessa inovação moderna de um presente-futuro. É a roda manual que, *relando* na casa de “enchimento”, parece *sustentá-la* (alimentá-la) gravitando no centro da folha do primeiro desenho de Guinha (**DESENHO 5**).

Em uma aparente reafirmação de enredamento no tempo presente, do agora, e do “aqui” de sua casa - “Chega aqui em casa”, “cada um aqui de casa” - (**DESENHO 8**), a atividade corporal é novamente representada em “Aqui, nós tudo torrando no forno... eu e meu pai” e na agitação do “Aqui, meu pai peneirando na gamela” a farinha já torrada. Se, no entanto, o conteúdo manifesto ou exposto (baseado na leitura do desenho feito

pela criança) (MORAES SILVA *et al*, 2007: 124; MORAES SILVA & MELO, 2009) revela essa imersão no presente e aquela “expectativa passada”, na análise do conteúdo latente (que exige o conhecimento do contexto da realidade social da criança) transparece e se imiscui um componente de utopia e irrealidade. Na casa de Guinha, Braga e Diná, não há uma tenda de farinha. A página em branco e os lápis de colorir foram tomados por Guinha, agora um sonhador e aprendiz, como instrumentos com que hábil e inventivamente pudesse dar forma, modelar, fabricar, *desenhar* (no sentido corrente em Córrego Narciso, de pensar, planejar, como em “... desenhando como montar essa janela”), imaginar, tecer mundos possíveis. “Os ingredientes utópicos contidos nas lembranças representam uma mistura de imaginação, ficção, desejo, enfim, um irreal que se constitui no elementos fundante da realidade vivenciada num tempo passado, porém (re)presentificado” (MORAES SILVA, 2005: 314).

A mandioca arrancada nas roças de Braga, Diná, Guinha e seus irmãos e irmã é comumente descascada (em mutirões), relada, prensada, torrada e peneirada na tenda de farinha de Griga, irmão de Diná, também no Coador, onde há hoje um motor elétrico, pelo uso do qual Griga não cobra, pois ali “É um pelo outro”. O conteúdo latente também revela, apenas em janeiro de 2018, que Guinha, assim como seu irmão Pi, de 15 anos, tem a sua própria roça de mandioca, onde roça, destoca (retirar tocos) e prepara a terra, planta, capina e arranca mandioca, a ser trabalhada em farinha na tenda de Griga. No terreiro da casa de Diná e Braga, há também, desde quando a conheci em maio de 2016, o *sinhal* ou *desenho* de uma tenda de farinha, aos poucos ganhando forma, e os lugares, em madeira, adobe e barro, onde assentar os tachos, o motor...

Um Guinha engrandecido é também rabiscado, com um movimento quase desapegado de um referencial material fixo e estável, no desenho da direita, num trajeto - contínuo e que permanece, como a casa - que reproduz e repete aquele percorrido por seu pai, Braga, no mundo desenhado, paralelo, à esquerda da folha. O pé de mandioca - com raízes -, o corpo de Braga e o carrinho, no desenho da esquerda, são situados em posição homóloga àquela do pé de milho - também enraizado -, do corpo de Guinha e do saco onde coletar os grãos, com a diferença de que este saco, preenchido com os grãos e em mesmo formato do carrinho, flutua sem alças que o sustentem e desancorado sem pés com que se apoiar em terra firme. Se esse percurso, entre roça e casa, e movimento são aprendidos com seu pai, o estender dos braços para jogar grãos de milho para quatro galinhas soltas no terreiro é análogo àquela de sua mãe, Diná, para também quatro galinhas, no desenho 6.

Objetivando-se no espaço e no tempo, nos objetos e coisas, afirmando sua individualidade não solitária, pois socializado agora com as galinhas, e não mais nas *relações* (enquanto relar, contato corporal) da mandioca, Guinha, como que criando um personagem que lhe permite sair de si, exteriorizar-se, e mover-se em um espaço imaginado de identificação - ou reconhecimento intersubjetivo - e de alter-nância com Braga, apresenta esse personagem em terceira pessoa: “Quebrou o milho... pôs dentro do saco... veio aqui em casa e jogou pras galinhas”. À minha insistência em saber quem é quebrando o milho, Guinha, em uma retomada de si, reconhecendo-se nas próprias ações e demarcando sua individualidade e a exterioridade de suas ações e corpo com relação aos de Braga, dissolvendo uma con-fusão inicial na titularidade do personagem, após uma vacilação inicial, corrige-se, em uma transição ao mesmo tempo abrupta e suave / natural dessa titularidade, alter-nando-a e enunciando o personagem agora em primeira pessoa, denotando uma quase repetição dos movimentos de seu pai: “É meu pai... Eu, quer dizer... pus no saco... e joguei pras galinhas”.

Transição e alternância semelhante, entre um corpo de mulher e um corpo de homem, envolvendo um espaço de identificação / reconhecimento / transição / aprendizagem, possivelmente entre Guinha e sua mãe, Diná, é representada por Guinha na personagem que colhe melancia, no desenho 6, com cabelos longos de mulher, e não em pé como dos homens, mas sem a saia das que colhem mandioca e milho. A figura da mãe e seu componente de gênero na formação dos/as filhos/as se evidenciam fortes, em outra ocasião, na recordação de Arlinho de quando era mais novo, filho mais velho de muitos irmãos, e permanecia em Córrego Narciso com a família quando o pai, João Mendes, viajava para o corte de cana: “[Eu] Era homem e mulher ao mesmo tempo... mãe punha pra ajudar a cuidar dos irmão mais novo... Naquele tempo os pais punha pra trabalhar cedo... com sete anos já mexia na roça, tratava de animal... os meninos [irmãos] malinavam [bagunçavam] demais...”.

O mover-se desse personagem (**DESENHO 8**) - ou o “deslizar do lápis” (ANDRIOLLI, 2006a) - entre dois momentos distintos (entre a roça de milho e o terreiro com galinhas, no desenho da direita; e entre a produção de farinha e a alimentação das galinhas, no desenho 8 como um todo), mas apresentados como quase simultâneos, em um presente quase instantâneo, expõe, em sua aparente simplicidade e crueza, a íntima miscelânea de tempos e dimensões que, por um lado, aportam *sobre* os sujeitos, enquanto incorporação, mas que, por outro, também são a um só tempo por estes produzidos e mobilizados. Ou, de forma descomplicada e menos substancializada,

até mesmo desincorporada, fora de si, são saberes, fazeres e movimentos que, desconsiderados enquanto tal, uma criança, aprendiz, vai aprendendo, apreendendo e com os quais se vai *familiarizando*, de maneira leve, lúdica, espontânea, quase automatizada, no ambiente *familiar*, pouco estranhado, já sem um tom de um preenchimento obrigatório e rígido do tempo de criação de Dida e Antônio Bastião. É mantida, no entanto, a expectativa de autonomia que a crueza do tempo passado representificado, e projetado sobre o futuro, do rodar manual da *relação* de mandioca confere ou garante.

Se nos relatos de adultos e velhos aparece de forma mais evidente uma certa contradição ou concorrência entre o tempo da escola e o tempo da roça, a análise dos desenhos de Guinha, criança, nos conduz a uma cautela em não amplificar ou extrapolar a afirmação de Adnei de que “Estudo ajuda as roça[s] a ficar[em] parada[s]...”. Prevenimo-nos assim de não dicotomizar e hierarquizar os múltiplos tempos e atividades a que os sujeitos se dedicam e os múltiplos campos de significação que aportam sobre a sua formação.

Uma abertura ao “tecer de possíveis” e a multiplicidade de “todas as possibilidades” de que fala Bachelard aparecem espontaneamente na fala de uma criança de outra comunidade: “Eu cuido dos animal... cuido das galinha... eu gosto muito de brincar... e faço tudo um pouco lá... e trabalho. Eu capino as coisa lá pra mãe... eu roço as manga que tá suja...”.

Situar esses referenciais ou identificações que aparecem nos desenhos como pontos nodais móveis em uma *articulação*, tomada como aberta e contingente (HALL, 2006; 2008), permite que se evite essencializar ou engessar a multiplicidade relacional de posições de sujeito a que se poderia ser conduzido se se atenta unicamente às dimensões da socialização e incorporação na formação dos sujeitos. É como se não houvesse garantias de que Guinha, ainda que vivenciando desde criança o trabalho na roça, vá ao longo da vida prosseguir com esse trabalho e essa vida ou da forma como possa ter observado seus pais fazendo. Essa dimensão temporária das identificações, sempre abertas a des-re-identificações, aparece na forma como, para Deleuze e Guattari (1995), o rizoma opera sobre o desejo, sempre “por impulsões exteriores e produtivas”, enquanto saídas possíveis ou “linhas de fuga”, em contraposição ao fechamento e redundância da forma decalque, que organiza, estabiliza e neutraliza “as multiplicidades segundo eixos de significância”, que faz com que a criança, enraizada - por exemplo pela psicanálise freudiana - “na cama dos pais”, “fotografado sob o pai, decalcado sob a

cama materna” e posta diante de “uma foto de família”, siga o “eixo, estágio genético ou destino estrutural”, impedindo “qualquer saída” e colocando-a “no bom lugar” (p9).

Essa independência ou exterioridade, de um aprendizado que se daria, não tanto via uma transmissão e internalização substantiva, mas mais a partir da imagem que, por exemplo, Guinha possa ter do fazer de Braga, que pode se fazer presente como um dos componentes das ações de Guinha, enquanto exterioridade independente e vínculo não-necessário, aparece na forma como Nena aprendeu as rezas apenas olhando e prestando atenção em seu pai, Cristóvão, e como Lúcia aprendeu a rezar e oferecer o terço:

Nena: A única coisa que meu pai me falou comigo... assim falar de voz, a coisa que você tem que fazer é respeitar os outro e tratar os outros bem... e não ficar maltratando as pessoa. De reza, tudo que eu aprendi, não foi que ele me ensinou. A hora que ele tava fazendo, eu ia junto, pra mim oiar... fazer. Tudo que ele fazia, eu oiava. Se ele empunhava uma foice, eu ia oiar... pra mim aprender. Ele roçava... ele mexia com vaca... com animal... amolar foice na pedra... aceirar uma roça pra pôr fogo... pôr uma enxada no cabo... tocar roda... até eu aprendi. Não foi ele que me ensinou, falando “Vamo?”. Eu oiava ele fazer. Eu oiava caladinho. Eu não perguntava nada... ele não falava nada pra mim, nem eu pra ele. Do jeitinho que ele fazia eu faço também.

Lúcia: Quando mãe falava, nós botava sentido. A gente acreditava mais nessa lei mais véia. Eles tá rezando, eu tô pondo sentido...

5.2) O trabalho devaneio-necessidade: “A precisão das tripas é que tava mandando...”

Em uma atmosfera de devaneio, ao final de um dia que se iniciou ainda de madrugada, João de Zé Maria reparte os mói (molhos) ou miolos de fumo destalados por Flaurita e Maria José ao longo de toda a manhã e tarde, que vão então sendo deslizados, fiados e trançados por um movimento aparentemente livre das mãos de Pedro, mas que guarda uma observância e recordação estrita ao fiar de seu pai, delimitando e modelando os possíveis a uma forma definida e necessariamente precisa:

João de Zé Maria: Aqui a pessoa tem que ter uma habilidade na mão, é... eu esqueço seu nome... Bernardo... que os dois mói [molhos] têm que sair iguaizinhos, ó. Tem hora que a gente facilita e um sai um pouquinho mais cheio... no fiador lá passa... não pode ser é mais fino.

Pedro: Desde os 13 anos eu fio fumo. [Aprendi] olhando pai fiar. Já fei bem umas duas mil arrobos de fumo. Joãozinho aprendeu com 15. Fazer os miolos, repartindo o fumo, é mais difícil e importante que fiar, que um tem que sair igualzinho o outro, pra não dá “finoc” na corda [afinar o rolo]. Quando já tem a experiência, faz fumo até de noite. É igual dirigir carro, não precisa olhar pra nada, é só prestar atenção na estrada, ninguém olha pra pedal, pra passar marcha... a mesma coisa é fiar fumo.

O devaneio do fazer presente - em que “Hoje em dia, pelo que nós veve [vive] e pelo que nós já passamos, nós estamos ricos. Eu ando é de botina. Eu tenho quatro pares de botina, só pra mim [eu] trabalhar no mato aí, ó” - vai, no entanto, se misturando e mesmo se contrapondo a lembranças de um fazer aprendido por necessidade, de um passado em que “A gente já sofreu muito. Isso aí eu falo com o senhor. Eu não estou reclamando... que Deus deu nós saúde... eu estou contando é um caso. [...] Hoje a gente sabe que aquela vida era uma vida muito ruim”. Fiando fumo, torrando massa de mandioca e moendo cana no engenho à luz de lampião de querosene, esse tempo é recordado por João e Pedro:

João de Zé Maria: É. 3 hora já tinha que estar na tenda.

Pedro: De madrugada. Tinha a égua que tocava a bolandeira. Pegava essa égua, moço, e punha na bolandeira, e outro já estava ali na frente tirando a massa. Aí passava essa massa no bolinete pras torradeiras já estarem lá no pé do eito [pé do serviço]... pra torrar a massa. Aí quando o dia amanhecia, nós íamos pro mandiocal arrancar mandioca... os meninos mais grande. Os mais pequenos iam com o burro carregar. Aí arrancava ali seis cargas de mandioca... chegava uma base, assim, de onze hora, meio dia, almoçava e ia descascar mandioca. Quando era mais tarde, ia... tornar relar. Botava a égua na bolandeira e... tinha que ter um menino pra tocar... e ia relar mandioca. Uma hora dessa a gente estava imprensando massa e... peneirando farinha... Uh!

João de Zé Maria: Serviço-tarefa não é brinquedo, não.

Pedro: Eu fui criado assim, serviço-tarefa. Toda vida. E ainda tinha a moagem de cana. A gente sujava tudo de garapa, moço, de melado. Ia panhar água nessas cacimbas aí e não tinha água...

João de Zé Maria: Esse fumo também é tarefa. Não pode ser deixado pra amanhã. Tem que fiar hoje. Pode dar dez horas, onze... tem que fiar. Serviço-tarefa é duro, moço. Enquanto não acabar, tem que estar moendo ali, ó.

Pedro: Menino de 3 ano acima já estava ajudando os pais. Fazia alguma coisa, mesmo tocar boi no engenho ou tocar animal na bolandeira.

João de Zé Maria: Meu pai apertava eu muito novo. Chegava da escola tinha que ir pra tenda. Rapazinho assim de sete anos já tinha que pegar, né.

Pedro: Puxar sôga de boi... é o serviço pior do mundo.

João de Zé Maria: Aquilo não é brinquedo, não.

Pedro: É que punha os bois pro mato pra puxar lenha, e tinha que ter um menino, já taludim [fortinho], pra puxar a sôga dos boi.

João de Zé Maria: É uma corda que a gente marra no chifre deles aqui, ó, pro menininho trazer pra dominar eles, vai na frente puxando. Tem um adulto atrás. Esses esteios mais grossos, esses mourões aqui tudo foi pai puxando nos bois.

Pedro: Menino fazia mais é tocar boi ne [em] engenho, tocar égua ne bolandeira, panhar bagaço... aquilo dava um monte de bagaço, moço... tinha hora que até de noite estava panhando bagaço.

João de Zé Maria: Tinha que limpar o pé da moenda porque no outro dia de madrua tinha mais.

Pedro: Hoje em dia, não, a gente anda tudo calçado. Mas naquele tempo fazia umas precatã... precatinha que pai fazia pra nós... Oh, minha Nossa Senhora! Aquilo molhava e virava um quiabo... aquilo saía do pé... Uh! De couro de vaca. Tirava da queixada da vaca, que era um couro duro.

Usava pra ir pra escola, pro serviço... imagina um couro molhado... a gente não para em pé, não.

Foi no regime de serviço-tarefa, por metas, que Nega e Roxa foram criadas.
Nenga conta que

Chegava na roça de manhã cedo... seis e meia, seis e quarenta. Aí mãe marcava aquele pedaço. Por exemplo, ela marcava daqui lááá pro terreiro da sala. Aí ela falava: ‘Enquanto cês não tirar esse pedaço daqui, nós não vai embora pra almoçar’. Podia dar uma hora, duas hora, três hora, quatro hora... se não tivesse tirado o pedaço... ninguém vinha embora, não. Ela não deixava, não. Capinar tudo. Roça de mandioca, mi[lho], mendoins... feijão catador, arroz... Se fosse plantar, era a mesma coisa... Se fosse fazendo cerca, ela marcava uma metragem por exemplo daqui lá ne Comadre Das Dores... pra nós furar os buraco, tirar os post[es] e pôr arame. Nós mesmo tirava. Cortava de foice e cortava de machado. As que era mais esperta cortava os pau... e as mais lenta carregava. Se deu meio dia, cê não fez isso tudo, cê não ia embora, não. Se dasse uma hora, não terminou, não ia, não. Deu duas hora, não ia, não... Então ela já deixava essa medida pra nós, que diz que era pra nós esforçar, pra andar ligeiro... E nós tinha pressa de ir embora, né... pra sair do sol, pra comer... Aí ela já deixava essa tarefa marcada... e ela não saía fora, não. Ela ficava mais nós. Mas Ave Maria se ocê tivesse tirando um pau, se lascasse o cabo de foice e ocê machucasse a mão e ocê falar que não tava aguentando e escorasse na foice, ela chegava por de trás e batia na gente. Que não era pra descansar, não. Aí ela falava com nós assim: ‘Cês veio pra aqui foi pra trabaiair. Cês não veio pra roça pra dar peito nem enxada e nem foice. Ela batia... Mas não era pouco, não! É bater forte! Se ela achasse um pau, ela batia de coque na cabeça. Tinha que trabaiair, meu fi!

Zé Grilo também se recorda de destalar fumo quando criança e de seu pai que “Separava tantos mói [molhos] pra cada um... Só podia dormir na hora que destalasse tudo... e a gente com sono...”. Tendo hoje dores no corpo e nas costas, perguntada por um médico por que ela trabalhava tanto e carregava peso desde criança, Nenga lhe responde: “O que que a fome não faz? A fome só não me faz roubar”; no que remete à justificativa de João Mendes por ter tido, quando novo, de cozinhar e comer variedades de mato como língua-de-vaca e marva: “A precisão das tripa[s] é que [es]tava[m] mandando...”.

A lembrança de Roxa detalha o aprendizado com sua mãe, Marta, que “era home[m] e muié [mulher] dent[ro] de casa”, em vista de uma presença inconstante de Isalino, pai de Roxa; um aprendizado que se desdobra nos modos presentes de fazer e saber de Roxa e Nenga:

Roxa: Mãe punha nós pra fazer tudo, Bernardo. Ela mandava nós ir[mos] trabalhar pros outro. Fazia carvão... e nós tínhamos que fazer... De cerne. Aí nós íamos pro mato caçar esses pau. Mãe não deixava nós à toa, não.

Bernardo: Trazia como, no burro, animal...

Roxa: Na cabeça! Aí lascava, fazia tipo um chiqueirinho, aquelas lascas pequenas por dentro, aí punha fogo e deixava queimar. Quando já

tinha queimado que estava aparecendo essas brasas, aí jogava água encima mod'ele [para ele] não virar cinza. Tinha que apagar bem apagado, pra não pegar fogo de novo. Vendia na cidade. Levava na carga. Mãe tinha um burrinho. Ela não deixava nós quieto, não, moço. Ela saía pra ir panhar palha de banana lá ne Flaurita, pra amarrar esteira, e cada uma de nós tinha uma tarefa... dentro de casa... pequena. Aí tinha um negócio de socar arroz, que o arroz era com casca, sabe, aí todo dia tinha que socar arroz... pra fazer de comer. Aí ela mandava uma lavar vasilha, a outra barrer [varrer] casa, a outra socar arroz... A que era mais grande ia pra conzinha [cozinha]. Mãe amarrava esteira, vendia carvão, pequi, punha nós pra trabalhar[mos], olhar arroz pra espantar passarinho, o dia todo... voltava molhado. Vendia cuinha... se não isse [fosse], ela batia. Trazia cinco telhas [da olaria] da Baixa [Quente] na cabeça... adobe na cabeça. Ia pra escola perto de Joaquim descalço.

Tendo muitos/as moradores/as de Córrego Narciso aproveitado as primeiras chuvas de novembro de 2017 para plantar (manaíba, feijão, milho) nas roças, Dida se estabeleceu uma meta de cultivo e capinação: “Esse ano eu ainda tenho que gastar uma enxada aí”. Capinando na roça com Golô, seu filho mais velho, Dida avista um pontinho branco em uma roça ao longe: “Braga [es]tá embaraçado igual nós”. Com as chuvas, as roças devem ser capinadas logo, pois “mato cresce muito rápido, e esse cipozinho vai embaraçando e amarrando os pezinhos novos de mi[lho] e manaíba, e na hora de capinar acaba puxando e quebrando eles”.

Embaraçar-se para Dida é estar envolvido, enredado, comprometido, apertado, tomado por ou amarrado ao tempo da roça. Ouvi um jovem de Córrego Narciso afirmar “Vou me embaraçar de vez”, ao partir para visitar a namorada, futura noiva; o pai desta não a deixando ir a uma festa à noite pois estava “encomendada”.⁹⁹

Em 2017, antes de pensar em se mudar para a cidade, Cona estava certa de sua escolha pela vida na roça:

Cona: Nunca gostei de cidade. Eu devo muita obrigação [aos netos e netas que a visitam sempre]. Num gosto de cidade, não, moço.

Bernardo: Fogão, gás, geladeira...

Cona: Uhm! Cê besta, moço. Não pode cuidar d'um porquim [porquinho]... d'uma galinha... Levantar de manhã cedo e ficar lá... [as]suntando!? Isso não é comigo, não, moço. Outra coisa: eu não tenho tanquim [tanquinho]. Eu não gosto de lavar roupa ne tanquim, não. Enquanto eu tiver [a]gumentando, é aqui, ó [esfrega as mãos]. Mês que vem eu vou tirar um pra mim, um tanquim, que às vezes eu não vou [a]gumentar... Quem vai trabalhar pra mim? Tem que ter o tanquim, né. Mas enquanto eu tiver aqui, ó... [esfrega as mãos]. [No tanquinho] Aquilo num sai bem batido, não. Precisa a gente vortar [voltar] atrás e escolher... Aquilo encarde as roupas da gente[e]. Aquilo acaba com a toalha da gente[e]. Não é muita coisa que dá pra mim ir pra cidade, não. Uh. Levantar de manhã cedo... coar o café... Pra que... o fogão? Fazer de cumê [comer] de fogão, de cumê levim [levinho]... na mesma urinha [horinha] esquentou, na mesma urinha tá frio!? Eu gosto de conzinhar minha carne. Vou conzinhar carne no fogão a gás!? Ah, não...

⁹⁹ - “Embarazar”, em espanhol, significa engravidar, enquanto que engravidar em inglês pode ser dito como “impregnate”, impregnar.

Conzinhar feijão e pôr na geladeira pra três dias? Todo dia eu ponho meu feijãozinho no fogo. Só almoço [almoço] e janta. Se azedou, amanhã põe novo. Aqueles fornos de tambor... só mesmo pra assar carne. Isso sai um biscoito que presta!? Uhm! Sai nada! Não é comigo, não. Eu não gosto nem de churrasqueira. Quando assa carne aqui, nós assamos no forno [de barro]. Levantar de manhã cedo, eu tenho costume de barrer [varrer] esse terreirão... Quintal de cidade toma o tempo da gente[e] pra gente[e] barrer? O quintalim é curtim [curtinho]! Uh! Cê besta, moço. Cidade pra mim não presta, não. Ir na feira comprar uma coisinha... Aqui eu panho meu feijão, panho meu quiabim... Uai! Minha abrubrinha [abobrinha]... Levantar de manhã cedo, “Eu vou pra feira pra mim comprar trem”... Uh! Chego da feira, fazer o que!? Lavar roupinha minha mais Mário. Uhm, uhm! Minhas panelas pretas que sujaram no fogão aí. Eu tenho uma panela [elétrica] de conzinhar arroz 24 horas, eu nunca mexi com isso. Eu tenho panela de pressão aí... Sai fora, moço! Panela de pressão minha é aquela ali, ó. [Es]Tá aí do mesmo jeito que eu comprei... Sai fora! De cumê de panela de pressão não presta, não. 24 horas, conzinha num instantim!? Quero, não, moço... Aquela [panela elétrica] de arroz, nunca mexi com ela. Diz que o arroz sai em não sei quantos minuto. Ô, dó. [Vo]Cê não vê eu conzinhandando nessa panela feia aí? Mas eu tenho panela. Eu gosto é dessas preta aí, que eu tacho naquele fogão ali, aí eu quero ver... Que acha de cumê gostoso. De cumê de lenha. Ainda tem... precisão d’eu comprar outro fogão pra mim... só pra mim assar bolo. Mod’eu não precisar... o dia que eu quero fazer um bolo... Então minha invocação que eu tenho, comprar um fogão, pro fogo dele tiver bão [bom], o dia que eu querer fazer um bolo, não precisa pôr num forno [à lenha]. O dia que eu querer fazer um bolo...

O embaraçar-se no tempo apertado da roça, principalmente em certos meses do ano, é fartamente ilustrado nos relatos de Chico, de que “A gente não dorme quando tem colheita aumentada [de fumo], não”; na observação de Maria José ao Pedro entrar no cômodo da casa com mais fumo de pindoba para “moiar” (amarrar os molhos): “Cê tá corajudo. O batuc é sarangado. Chega na cidade só vê os ói [olhos, de magro]. [...] Já moiei 100 mói”; na resposta de Pedro de que “O bagaço arde” (acordando às 3 horas da madrugada para pegar folhas de fumo na pindoba e de novembro a junho envolvido com a produção intensa de fumo); na recordação de Pedro de que “Em [19]74 já começou o batuque” (trabalho / serviço), quando estava com quatorze anos; na afirmação de Griga de que “Aí o bambu chia... não para”, no período de produção intensa de farinha, entre março e junho; na disposição de Dida ao assumir uma empreita de roçar: “Quando é seis hora, a saroba come”; no fato de que em períodos de plantar e capinar alguns moradores de Córrego Narciso substituem a cachaça pelo café, o movimento diminuindo em alguns bares, com “Todo mundo trabalhando na roça” e cansado e os “solteiros trabalhando pra fora”, “Quem não tem família trabalha o dia pros outros”.

Esse fazer enquanto um compromisso ou dever quase obrigatório é, no entanto, em muitas ocasiões contrabalançado pela sua assunção com uma certa naturalidade de movimentos e um ar leve. Perguntada se não iria almoçar antes de partir para cuidar de um cadeirante em uma comunidade vizinha - seu trabalho vespertino diário -, tendo

terminado de ajudar a cozinhar e assar mais de vinte frangos para o leilão da festa da Padroeira de Córrego Narciso em julho de 2017, Catilene exclama: “Se eu comer eu não sou mulher. Eu trabalho é com fome”. Em um tom otimista e sorridente e com um olhar disposto e até mesmo brilhando, Vilmar não lamenta que “Nós vamos ficar de castigo um bocado aqui hoje. Não tem outro jeito... O jeito que a gente tem pra sobreviver é esse”, logo antes de iniciar a torração de uma grande quantidade de farinha com Fia, sua esposa, que se estenderia do início da noite à manhã seguinte, após um dia longo arrancando e descascando mandioca coletivamente, na meia, com Mário, Cona e Noé. Após o almoço, já tendo descascado mandioca a manhã toda, Mário não esmorece (não desanima), mas agradece, ao Vilmar chegar com mais uma carga cheia de mandioca arrancada da roça: “Oh! Deus abençoa... Vilmar não tem preguiça, não”. Um certo tom de necessidade em ter, há alguns anos, de subir a chapada a pé para buscar pequi para vender na cidade é expresso na forma como Vilmar observa que a situação “Foi consertando...”, até já há alguns anos não se precisar mais subir a chapada toda quarta e sexta-feira, vésperas de mercado na cidade.

O feijão catador é comumente debulhado com as mãos quase como uma atividade secundária ao desenrolar de uma roda de conversa ou “fazendo alguma coisa”. Dida já ficou até de madrugada debulhando feijão e assistindo sozinho à televisão. Quando a quantidade colhida de milho é grande, ao invés de debulhar na mão cada espiga, é costume batê-las em um saco, posteriormente peneirando e soprando os grãos, como Mário: “Quando é um lote [muito] [de milho], eu bato no saco... com um porretim”. Um fazer multi-orientado, não rotineiro, que se desdobra em um tempo livremente disposto à sua frente, um tempo não linearizado pela fome ou por um patrão e metas, um fazer não condicionado a um retorno em dinheiro, se manifesta no constante “estuciar”, enquanto recriação e recreação, de fornalhas, fornos, cômodos ou quartos, paredes, biqueiras de telhado e “pilatos” ou pilares (suportes para potes, talhas, filtros, panelas ou para se assentar construídos principalmente em um canto de quina entre paredes) montados e desmontados, feitos e desfeitos por Duca. Vendo suas filhas improvisarem uma vassoura amarrando pedaços de plástico cortado, Duca as retruca: “[Vo]Cês podem falar que eu sou fazedeira de casa, mas essa bassoura aí eu não sei, não...”. Sempre mexendo com barro, madeira, areia, cimento, roça, Duca não faz as unhas: “Eu vevo [vivo] é com as mãos machucadas”. Duca e sua irmã Lúcia passam horas durante a manhã e às vezes também à tarde regando com baldes / tambores a horta que cultivam nas margens de um tanque. Se para Maria José e Pedro trabalho é batuque,

é com tambor (balde) que Duca e Lúcia regam a horta. Quando cozinha macarrão, Santa toma seu tempo contando a quantidade de palitinhos, um por um, que pretende cozinhar. Em Córrego Narciso, há um tipo de maxixe que é sem espinho, dando menos trabalho, pois “não precisa rapar”, chama-se de “maxixe São Paulo” ou “maxixe de muié preguiçosa”.

É esse fazer orientado por um valor de uso que é também lembrado por Lúcia, nas figuras ou imagens de seu pai, Custódio, “que mexeu com fumo só para o gasto”, mas principalmente de sua mãe, Alvina, fazendo telha na Lagoa do Boi Morto. Amassar o barro, com as costas de uma foice, era função mais masculina: “Pai era cortador de telhas”. Alvina era a “colocadeira no terreiro” das telhas já cortadas para secar e depois serem queimadas no forno. A progressão do relato de Lúcia expressa o movimento de um fazer que culmina na alegria de uma realização local e imediata de seu produto:

Mãe tinha prática... Eu e Duca éra[mos] as mais velha[s], era as fazedeiras de comida... tomava conta dos mais novos... Nós era oiadeira... cuidadeira da casa e dos menino... Vilmar... Dia de queimar telha, eles ficavam até meia-noite. Começava aquele fogo mais fraco, pra não estourar... ia esquentando... e quando saía aquele fogo [encima do forno] era uma alegria... que as teia tinha queimado! Aí colocava elas montoadinhas assim...

É o que Moraes Silva (1998) aborda como “a complementaridade entre vida e trabalho entre estes camponeses, em vez da ruptura entre vida e trabalho, prevalecente nas relações de assalariamento” (p80). Não constituindo um fardo, nem sendo definido por uma alienação que desvincula o eu de um objeto “que se torna o outro e de outrem”, um valor de troca, é um trabalho marcado por

uma relação muito estreita entre sujeito e objeto, em que o produto recebe a marca da subjetividade de suas possuidoras. Prevalece, aí, o sentido do ser, e não o do ter. Esta marca é fruto das condições materiais existentes e também do desejo, da vontade, da criação individual. É este trabalho que lhes permite criar, que lhes permite serem elas mesmas e não o outro (p91).

Essa identificação estreita entre sujeito e objeto, ou simbiose entre mulher e natureza, permeada pelos símbolos, é expressa em como Catilene, irmã mais nova de Duca, a descreve: “Duca nasceu dentro do tacho da farinheira”. Chegando à roça de fumaça de Batista onde este, seu filho, Lucas, e Chico já estavam desde cedo retirando as folhas da pindoba para serem levadas à casa e destaladas, Batista me recebe: “Veio ver nós começar[mos] a penitência”. O trabalho é também um ato religioso de sacrifício ou “castigo”, e seu produto é dádiva divina e da natureza. Momentos depois, explicando-me o apelido conhecido de Chico, Batista prossegue: “Chico nasceu no fumo. Saiu do

fumo. Chico do fumo”. Em outro momento, Dida observa João Mendes passar à cavalo na estrada: “João Mendes gosta de montar... Os filhos dele nasceram quase que montados no animal... Do tamanho d’uma pulga eles já montavam. Hoje eles têm moto”.

O

trabalho, enquanto ato de tecer, envolve uma ligação estreita entre sujeito e objeto, tramada pela rede do imaginar, das projeções, dos significados simbólicos, em que a natureza se faz presente, não só enquanto objeto de trabalho, como também como parte do universo simbólico (MORAES SILVA, 1998: 96).

A simbiose entre mulher e natureza simbolizada na “relação entre mulher, aranha, garrincha, tear, teia e ninho” (MORAES SILVA, 1998: 96) e nas designações “fazendeira de casa”, “colocadeira de telhas no terreiro”, “fazendeira de comida” e “Virei João de Barro” (casa feita por Cona) se expressa nas casas de adobe e de pau-a-pique ou “enchimento”, em que o espaço interior da casa e uma natureza externa são mediados pela própria natureza, por uma natureza trabalhada, em barro e madeira. Como uma extensão, prolongamento ou continuidade do espaço da casa, no terreiro ao seu redor há barrancos ou buracos de onde é retirada terra a ser misturada com água para cortar os adobes, utilizados na construção das paredes das casas e de fornos e fornalhas à lenha.

É essa in-des-diferenciação com a natureza que também é simbolizada nas danças com movimentos de asas de galinhas ou de um “pato véi [velho]” e na personificação no verso “Macaco é gente” nas rodas de tambor do Rosário de Araçuaí:

Eu não falo que o nego da Costa tá de Kalundum. Nem tampouco que Santa Marta é minha mãe. Na terra, oê, que macaco foi gente e urubu foi engano. Bacalhau. Eu mesmo falo a minha lordaçada [dialeto], não sei o que digo eu. Implorou, chorou, rezou, gritou Jesus, Maria N’Aruanda, me acode, oê. Eu vou-me embora pra terra de Congo-ê, Aí, ai, ai.

6) Autonomia e uma *suversão* indireta da ordem: “Eu sei fazer...”

Negro alforriou, branco chorou.

(Verso enunciado em rodas de tambor do Rosário de Araçuaí)

Deixa-me ser jovem, não me impeça de lutar
Pois a vida nos convida a uma missão realizar

Deixa-me ser jovem, ser livre pra sonhar
Não reprima, não reprove o meu jeito de amar

Muitos jovens sem saber esbanjaram sua idade
Alterados / alienados, se entregaram aos dragões da sociedade

Não me sinto revoltado, mas quero me explicar
De tanto ser explorado eu me pus a protestar

Fazer também a história e não ser ignorado
Preservar os meus valores e não ser massificado

Não nasci para servir como peça de engrenagem
Nem ser coisa que se vende ou se compre por vantagem

Quero ser considerado como ser filho de Deus
Realizar os meus anseios cada vez sendo mais eu
(“Deixa-me ser jovem”, cantada em encontros da Comissão Pastoral da Terra e da Pastoral do Migrante)

Os fornos de assar biscoito, assim como as fornalhas, ambos à lenha, são comumente feitos pelas mulheres em Córrego Narciso, modelando o barro por sobre uma estrutura de adobe sustentada por uma armação em madeira, “no mesmo sistema” do jirau (de lavar roupas e vasilhas, armazenar mantimentos e de dormir). Barro, madeira, lenha. “Trempe” é uma fornalha prontamente improvisada em que sobre blocos de adobe pode ser apoiada uma lata com “boca” servindo de base para uma panela ou tacho. Aparentemente simples, pedrinhas devem ser posicionadas entre a panela / tacho e o “suspiro” / boca da lata, deixando uma brecha que canalize as labaredas em direção à panela e não se percam. Barro, lata, pedra e lenha.

Se muitos fornos ainda são *levantados* apenas com adobe coberto de barro, hoje se pode comprar um latão (ou tambor) de 200 litros - usado originalmente para armazenar óleo - em Araçuaí para *levantar* um “forno de lata”, em que o latão, coberto de adobe e barro, é posicionado deitado e com uma extremidade aberta compondo a boca do forno, “fechando encima com vara amarrada”. Esse forno esquenta mais rápido e com menos lenha, “menos calor de forno”, que o forno de barro, em que se tem que

arrastar as brasas dentro do forno com bassoura de ramo, embora asse todas oito assadeiras e uma vez.

Tendo instalado um forno de lata em maio de 2017, ao lado do forno antigo de barro - após alguns meses desmanchado -, Nenga o estava testando pela primeira vez assando biscoito. Sempre hesitante, em vista de um envolvimento concentrado de Nenga em seus fazeres, com receio de a atrapalhar, perguntei se ela aprendera a fazer biscoito com a mãe. A resposta imediata foi apenas um aceno com a cabeça, continuando concentrada com a tarefa. Ficando o biscoito pronto “em 30 minutos”, e eu já não buscando me intrometer, Nenga deu um grito vibrando que o forno tinha funcionado: “Ó! Meu biscoito tá ficando é bão [bom]! Aqui não, neném! Aqui é filha de Marta! Martiniana! ... Ô, Lá[vínia], o trem tá é bão, minha filha! [...] Se amanhecer o dia e não tiver nada para eu comer com chá, nem precisa fazer chá pra mim, não”.

Em outro momento, ouvindo Nenga planejar fazer biscoito e bolo à noite, mesmo após um dia atarefado, em resposta à observação de sua filha de 7 anos de que um pacote de biscoito havia acabado, deixei um pacote de biscoito industrializado encima da mesa, caso a filha quisesse. Dez dias depois, vi que o pacote estava fechado encima de um forminho elétrico ao lado da televisão - três símbolos modernos - em um canto da cozinha. Em um primeiro momento, cogitei ser desfeita, tendo em vista o temperamento forte de Nenga. Naquele dia voltei para a casa de outro morador pensando na situação e a re-situei no âmbito de outra explicação. Talvez, mesmo sem eu ter tido consciência em um primeiro momento, eu a estivesse testando oferecendo um biscoito industrializado, e compreendi a sua não aceitação como uma preservação de sua autonomia em fazer biscoito com as próprias mãos no forno de barro e lata, também feito por ela, sem depender de uma mercadoria a ser comprada; um fazer carregado de significados que, para mim, apareceu como uma contra-significação à minha oferta, esta, sim, podendo ter representado uma desfeita de minha parte, ao contrapor um biscoito industrializado e comprado ao manualmente feito por Nenga.

Já no caso de Cona, mesmo eu sabendo que ela tem o costume de “panhar” (colher) folha de hortelã amargoso no terreiro para fazer chá contra gripe, ofereci uma cartela de Paracetamol para dor de cabeça, a qual ela aceitou prontamente e em outro dia ainda perguntou se eu tinha mais. Cona também sabe assar bolo de pulba no forno de barro, para o qual se deixa mofar a mandioca enterrada na areia por quinze dias, embora já há algum tempo não o faça. Atualmente não dispensa comprar em Araçuaí “Mistura para bolo” Vilma, para casos mais rápidos como quando suas netas e netos a

vêm visitar sem avisar. Na embalagem da mistura se lê: “Basta acrescentar 2 ovos, 150 ml de leite e... pronto!”:

Eu punha mandioca debaixo da areia, pra fazer pulba pra fazer bolo... Põe a mandioca pra pulbar debaixo da areia, quando ela mofava, punha no sol pra secar e socava. Aí fica sendo o polvilho, né. Dá um bolo gostoso pra daná. Uma hora eu vou pôr umas debaixo da areia pra mim [eu] ver... Pode ser [mandioca] braba [brava]. Põe debaixo da areia... uns 15 dias... aí você tira debaixo da areia, lava mod’a [por causa da] areia e põe pra secar... aí você vai no pilão... fica sendo igual o fubá... o polvilho, sabe... Aí eu socava na meia pra mim mar [mais] a mulher de Camilo. Dava uma quarta pra mim e uma quarta pra ela. Mas ali dá um bolo bão. Mió [melhor] do que trigo e... desse bolo pronto que vem. Põe em riba do forro de cama no jirau pra secar. Pra secar é... conforme o sol, né. De um dia pro outro secava. Aí eu vortava [voltava] no pilão... aí peneirava, ficava igual o trigo. Já fiz isso tudo. Tá doido. Fica um bolo bom demais. Bolo de pulba, né [socando a mesa]. Uhm. Já vi coisa! Só Deus, né. Mas tá bom. Hoje em dia dá trabalho pra mim fazer um bolo de trigo já pronto... um bolo de mandioca... Já vem pronto, né. Já vem pronto. Nós não usavá[mos] essas manteigas agora de tablete, não. Nós usavá[mos] manteiga de requeijão... do litro. Nessa ocasião todo mundo fazia requeijão... Hoje em dia tá difícil quem faz requeijão... mais fácil fazer aqui é queijo.

Uma situação semelhante às relatadas acima ocorreu com Vilmar, para quem eu perguntei até por volta de que ano foi utilizada a roda manual de cevar (relar) mandioca para produzir farinha, vista por mim como tendo sido substituída pelo motor à óleo diesel ou à gasolina e hoje pelo motor elétrico. Vilmar me corrigiu prontamente, dizendo que a roda manual

Não acabou! Ainda existe. É porque não é tudo de uma vez. Mesmo quando já tinha motor, a gente usava roda. Quem não tem condição de comprar um motor ainda pode usar a roda. Evoluiu... A gente pega uma lata, bate com prego e faz um ralo, põe a massa [relada] num pano branco e torce igual a gente torce roupa... Depois veio a prensa pondo pedras encima... dava mais despacho... Pra menor quantidade a gente usa o ralo e prensa no pano... e torra na panela. A roda nunca caiu da moda, ela nunca saiu... vamo dizer... de linha... É todas coisa... todos esses objeto, de quando começou, eles nunca saiu, assim, fora do serviço deles, não... eles tá aí esperando o serviço.

Chegando ao processo como que mais elementar de produção de farinha, para “o gasto” ou despesa da casa, a descrição de Vilmar demonstra uma precaução diante de inovações modernas. A produção de farinha não fica refém ou dependente de uma inovação como a energia elétrica, mas tem sua autonomia preservada:

Mas nada acabou. Vai acabando umas coisas pros que têm mais condições, mas... Quem não tem condições financeiras, tem que saber fazer gambiarra ainda. Rico vai panhar semente de capim!? Ele é compra. Mas eu não tenho [dinheiro, condições], eu vou no mato e panho ela! Então nem as gambiarra acabou. Vai acabando um pouco por causa dos conforto que vai chegando... Casa com telha colonial, piso no chão, madeira serrada... Colchão em vez de esteira... Mas... o cara que não tem jeito nenhum, o cara faz uma casa de pau-a-pique... é o que tá no alcance...

Se em determinadas situações moradores(as), após eu oferecer carona no carro para algum local, iniciarem o percurso a pé, entrando no carro com certa hesitação, alguns moradores mais velhos guardam uma estima com relação aos “burrinhos” que utilizavam ou ainda utilizam para deslocamentos, em contraposição à profusão do uso de motos atualmente, conforme Vilmar:

Esse pessoal aí, eles têm carro, mas têm animal também. O animal não saiu do serviço dele, não. Pra nós aqui, o animal é em primeiro lugar... o mais de certeza de fazer nosso trajeto aqui... porque ele não tem chuva, do jeito que for, se tem só um trilhozinho ele vai, ele passa no meio do mato, den[tro] d'água... não tem lugar que ele não passa. É mais demorado um pouquim, mas ele vai. Não usa gasolina... soltar ele num lugar que ele bebe e come... pronto, [a]cabou. Ali não tem revisão nem nada. A revisão dele é Deus, lá. Então nada acabou, não cabou roda, não cabou ralo, não cabou bassoura de marva, não cabou animal... Animal em primeiro lugar. Que pai de família sem um animal... não consegue quase coisa... animal bom é um pé direito... carregar uma lenha, buscar uma água... animal bom juda criar uma família...

... a luz de um lampião...

É igual energia, pra gente lumiar. Ah, mas eu não jogo meus lampião fora de jeito nenhum. Garantido é meu lampião! Esse aí, eu pus um pavio, eu vou lá... pego um [bo]cado de algodão, tiro o caroço dele e faz aquele pavizão [pavio] assim, põe um pouco de óleo diesel den[tro] dele, e fogo. Ou então eu pego a mamona e soco e misturo ela com algodão e faço aquele [isop de sebo] desse tamanho assim e ponho num prato desse aí, ó...

Quando “não tinha isqueiro, nem fósforo, o fogo que nós tinha seguro é aquele”, do *chiboc*¹⁰⁰, feito de uma “ponta de chifre de vaca, enchia de algodão queimado, carvão de algodão, tampava a boca, faiscava pedra em pedaço de ferro e acendia. Pra acender cigarro, fornalha”.

A produção de farinha atualmente em Córrego Narciso é mantida, embora em menor quantidade que antigamente, muito em função da diminuição das chuvas, conforme relata Dida: “De primeiro, gostava mais de farinha. Farinha com tudo, com café... A mulher rapava rapadura, misturava com farinha [de mandioca ou de milho] e levava pros camarada na roça. Tomava água. [...] Farinha era muita, então não tinha base [medida]”. Os instrumentos de sua produção foram passando por modificações, principalmente na forma de relar ou cevar a mandioca, depois de manualmente descascada. Acompanhei Juarez à casa na roça onde morava Camilo, seu pai, onde a “relação” da mandioca era realizada em uma bolandeira, uma “roda” tocada a burro ou animal - atividade a qual Juarez se lembra de ter realizado desde os sete anos de idade -,

¹⁰⁰ - Também chamado curnicha (ANTUNES, 2013) ou binga (CORDEIRO & SEABRA, 2010).

chamando a atenção por uma certa imponência anacrônica com relação à estrutura física e ao espaço ocupado - maior do que as tendas atuais -, incluindo um balaio de taquara vedado com grude de goma de mandioca e “bosta de vaca”, também preservado, de armazenamento de até dezessete alqueires de farinha, de um metro e oitenta de altura por um metro e cinquenta de largura. A prensa de enxugar a massa de mandioca já relada é semelhante às atuais, tensionada manualmente por uma corda de aço, embora em uma tenda comunitária de uma comunidade vizinha (Tesouras) já se prene a massa de mandioca com um macaco hidráulico. A farinha nas tendas em funcionamento atualmente é primeiramente despejada em masseiras comportando 15 quilos e posteriormente armazenada em sacos industrializados comportando por volta de 40 quilos.

Já em outro trajeto na comunidade, em que pude acompanhar Diomar ao local da casa onde seu pai e sua mãe criaram os filhos, um “lugar de memória”, ele identificou uma pedra pesada em formato de cubo (com 45 centímetros de lateral) utilizada antigamente como peso no varão da prensa de enxugar a massa de mandioca, além de armações de madeira ainda em pé da antiga casa, uma masseira de madeira de rapadura de seis metros de comprimento e uma madeira de suporte da bica de garapa. A partir dos anos 1990, a “relação” da mandioca passou a ser realizada manualmente pela roda manual, normalmente tocada por dois homens, mas também por mulheres e mesmo crianças; no final da década de 1990, algumas tendas já utilizavam um motor à diesel e, a partir dos anos 2000, todas as tendas foram adotando energia elétrica na “relação”. Em janeiro de 2017, juntamente à cerimônia de recebimento por moradores/as de Córrego Narciso da certificação quilombola pela Fundação Cultural Palmares, foi inaugurada uma tenda comunitária de farinha, com a novidade de que a torra será realizada por um maquinário com espátulas elétrico e não mais manualmente em fornos à lenha - o que alguns moradores dizem comprometer a qualidade final da farinha.

Se Dida relata mudanças no consumo e no gosto da farinha, semelhante floração de lembranças a partir de uma memória sensitiva (nesse caso, gustativa) (PROUST, 1998; ANDRIOLLI, 2006: 171) aparece nos relatos seguintes de Cona, de Adnei e de João Mendes, considerando que a rapadura não mais é produzida na comunidade: “Tomava café era com rapadura, não era com açúcar. De primeiro, eles [outro morador] faziam açúcar. Punha a mandioca mansa pra cozinhar dentro da garapa. Camilo descascava uma baciada e soltava na garapa...”; “Engraçado que naquele tempo eu era doente modo comer cana, e agora se for comer um pedaço de rapadura e ponho ela na

boca já tenho gastura. Naquele tempo eu sentava e comia um pedaço assim, ó. Não enjoava, não. Quanto mais comia, mais vontade dava de comer”; “[Zé de Salvino e Camilo] [dois irmãos] Era rapadura e farinha de uma água a outra... Casa cheia. Um Movimentão”.

Como um “objeto de memória” (HALBWAHCS, 2003), no qual esta se apoia desencadeando lembranças de uma sociabilidade antiga, Dida me mostra orgulhosamente, em um intervalo de uma matança de porco, uma gamela de madeira atual, de quarenta centímetros de diâmetro, semelhante à que era comumente levada pelas mulheres para a roça, em que os camaradas compartilhavam a comida, no mesmo recipiente ou separando cada um a sua porção. O almoço compartilhado em uma gamela na roça é também lembrado por Zé Tutano:

Ô, moço, eu não esqueço, nós ia trabaiair, o de cumê chegava... Quando o de cumê chegava, um pegava daqui, outro pegava daqui, outro daqui, outro daqui, outro daqui. Num punha nada separado, não, os montim assim, não. Se fosse carne, era no meio da gamela tudo. Tudo que eles punha era no meio da gamela. Quando a gent[e] tirava uma bocada ou duas... e a gordura vinha descendo... um [falava] “Ô, bá! Achou um minador aqui agora!”. Ha, ha, ha... Era gostoso, viu, mo[ço]...

É a gamela que também desperta em Dida um caso de “malinesa” (levadeza) de criança contado por seu finado pai, Custódio, e seu finado tio Cristóvão, dois irmãos gêmeos, de terem, quando crianças, amarrado galhos de marva (um mato) entre as duas margens de um carreiro por onde a mãe deles, avó de Dida, Vitalina, levaria uma gamela de almoço para camaradas, “lá na topa daquela Aroeira... Ela tropeçou e caiu... e os camarada sem almoço... teve que voltar de tarde pra almoçar”.

Assim, se para Hobsbawm (2015) é mais interessante, de seu ponto de vista, “a utilização de elementos antigos na elaboração de novas tradições inventadas para fins bastante originais”, envolvendo empréstimos desses elementos fornecidos por repertórios ou “depósitos bem supridos do ritual, simbolismo e princípios morais” encontrados no passado de qualquer sociedade (p13), atentamo-nos com maior interesse aos processos pelos quais símbolos modernos podem ser seletivamente incorporados a práticas produtivas e culturais tradicionais, sem, no entanto, que essas inovações e transformações (como no uso de energia elétrica na produção de farinha de mandioca), embora por vezes materialmente eficazes, modifiquem fundamentalmente uma sociabilidade e espacialidade previamente existentes. Nas ilustrações apresentadas acima, as inovações e símbolos modernos, uma vez situados em um contexto de atribuição imanente de sentidos, de um campo semântico próprio, são abarcados ou

envolvidos no âmbito dessa estrutura prévia, adquirindo significados próprios e sendo apropriados nos próprios termos, à própria imagem, de modo que, alguns dos meios podendo ser modernos, os fins permaneceriam sendo tradicionais / indígenas, em uma ambivalência de estabilidade (ou permanência) / processualidade (mudança). Práticas mantidas entre gerações podem passar por alguma modificação em sua forma, frequência / regularidade ou localização.

Uma tal compreensão permitiria uma apreensão do *habitus* dos sujeitos, não como uma resistência absoluta, fechada a mudanças, um todo unificado, coeso e em bloco que aprisiona, uma identidade engessada ou integralmente estabilizada pelo passado, mas em sua fluidez e processualidade, como uma ambivalência de incorporação e desincorporação, absorvendo seletivamente determinados elementos que se apresentam com as mudanças objetivas; não representando o *habitus*, portanto, uma incorporação passiva de disposições ou mudanças estruturais, mas uma produção ativa da vida ou mundo social e do espaço físico-material pelos sujeitos.

Em minha primeira ida mais detida à casa de Cona, entrando na cozinha, antes de ter tempo de pensar em ligar o gravador de áudio, ouço Cona, que parecia adivinhar questões que eu poderia lhe apresentar:

Eu gosto é dessa fornainha véia [fornalhinha velha] aqui. Bojão de gás aqui é um ano. Eu gosto dela. Eu sou contrário. Sou dali daqueles antigos. Não lavo roupa com sabão Ipê, não... Tem anos que não entra aqui. Eu que faço sabão. Eu não gosto d'geladeira... muda o sabor. Faço comida todo dia... esquento no microond[as], mas muda o sabor.

Anoto no caderno e me vem em mente aquilo que nos termos de Bourdieu (1979) constituiria a referida discrepância entre *habitus* e estruturas objetivas ou, ainda, a divisão do espaço interno da casa Kabilia como disposta em um sistema de oposições simétricas ao mundo externo, como um “mundo às avessas” (p151). Ligo o gravador:

Eu sou enjoada, viu, bichim! Eu num compro corant[e] na cidade, não. Eu compro as medidas... os bagos [de urucum] aqui na roça e... eu mesma que tiro. Coloral que eles falam, né... eu nunca comprei na cidade, não... aqueles pacotinhos. Eu mes[ma] que tiro. Sabão também... eu faço. Inhant [Antes] de você ir embora, é pra você filmar eu aí fazendo sabão... batendo sabão. Espera aí que eu vou mostrar você o sabão que eu faço. E aí o povo freve [ferve]. Se você me dar uma barra de sabão Ipê num pedaço desse aqui, eu não quero, não. Gordura, arc [álcool]...

A afirmação de Cona de que “sei fazer” tantas coisas, bolo, biscoito, sabão, permeia os muitos momentos seguintes a esse dia. Seu “saber fazer” sabão artesanal,

sempre reafirmado, e sua recusa ao sabão Ipê adquirem um significado contextual, para além da autonomia de um fazer próprio e independente, quando ela me conta que

Cona: Eu não contei que meu pai ficou 5 anos sem vir ver nós? Meu pai... Meu pai largou minha mãe... Não é largou, não. Ele foi trabalhar ne São Paulo, meu pai ficou cinco anos... sem vim ver nós. Minha mãe foi triiinta vez em São Paulo. Ele trabalhava numa firma, ficou 5 anos sem vir aqui. Mandava dinheiro, mandava roupa pra nós... Ele ficou 5 ano sem vim aqui.

Bernardo: Lá ele trabalhava com que?

Cona: Numa fábrica de sabão. Como é que chamava?

Bernardo: Vocês tinham quantos anos quando ele foi?

Cona: Já tinha uns... 15 anos... Jessi. Ele trabalhava na fábrica de sabão Jessi. Você sabe quantos anos que ele trabalhou lá?... Ele trabalhava de pedreiro... meu pai caiu do quarto andar, bateu a cabeça... Meu pai ficou 18 dia desacordado. A cabeça dele abriu e ficou igual uma cabaça. Mãe chegou lá [em São Paulo], já tinha três dias que tinha caído. Pai não conhecia mãe. 18 dias pai veio em si. Você sabe quantos hospital pai passou? Trinta hospital.

Bernardo: Ele melhorou...

Cona: Mmmm. Desmaiava, no mato... Já vi coisa de mais, moço... desses véi [velhos]. Minha mãe foi triiinta e duas vez em São Paulo, enquanto ele estava na firma, trinta e duas vez, minha mãe foi. Qualquer coisinha ele desmaiava caía lá no mato. Cê tá doido. Uhm, uhm. Já vi coisa.

Com a vida marcada pela ausência do pai migrante e acidentado, pelos trinta anos de vida migrante de Mário, seu marido, ambos em São Paulo, e pela morte de um filho de trinta e poucos anos, em Campos (Rio de Janeiro), atropelado em uma rodovia ao se deslocar entre alojamentos de uma usina de açúcar e etanol, onde cortava cana, Cona, em outro momento, se recorda de que “Eu fui em São Paulo três vezes...”, seguido de um silêncio e um olhar lateral fixo e impressionado para mim, até um pouco espantado. Um imaginário marcado pelo tamanho ou grandiosidade que São Paulo representa em sua vida, semelhante à repreensão de Mônica a sua filha, Kika, de 7 anos, por estar tentando calçar uma sandália que não lhe serve: “Você está querendo pôr São Paulo dentro de Belo Horizonte? Não está servindo e você querendo calçar”.

Um mesmo verso livremente encaixado em melodias distintas de batuque por mulheres em Córrego Narciso consiste em “O dinheiro de São Paulo é dinheiro excomungado / expraguejado. O dinheiro de São Paulo que levou meu namorado”. Acompanhando Cona e Mário em visita à finada Lia (falecida em 2017), irmã de Cona, Lia começa a jogar versos improvisados, a *remar*:

Cona: Escreve no caderno aí, Bernardo.

Lia: Eu vou ver se você vai saber jogar verso.

Cona: Você joga lá, e eu jogo de cá.

Lia: Minha mãe me deu uma surra, sexta-feira da paixão, não foi surra nem foi nada, foi café com requeijão.

Lia: Eu não falo com soberba, para Deus me castigar. Eu só caso com viúvo, quando os rapaz[es] acabar[em].

Lia: Eu plantei milho no alto, pra colher no tabuleiro. Eu queria me casar, é com fi[lho] de fazendeiro.

Lia: Menina não fala isso, cai, sereno, cai, que isso né de falar, cai, sereno, cai. Você mora na casca da uva, cai, sereno, cai, no carço do juá, cai, ô, cai, sereno, cai.

Cona: De primeiro era uma fogueirona, e nós ficava rodando, rodando... Hoje é só aqui, ó... [dançando].

Lia: Batendo o esqueleto.

Cona: De primeiro fazia aquela roda, uma segurava na mão dos outros, na beira da fogueira...

Em meio às melodias variadas, Lia encaixa o verso “O dinheiro de São Paulo, cai, sereno, cai, é o dinheiro excomungado, cai, sereno, cai. É o dinheiro de São Paulo, cai, cai, sereno, cai, que levou meu namorado, cai, ô, cai, sereno, cai”.

Com sua mudança para a cidade, a rigidez daquele ser contrário, discrepante, quase fechado e estanque, de Cona vai dando lugar a porosidades, interpenetrações, aberturas, devires, cumplicidades e ambivalências, e mesmo a incoerências, em que uma afirmação da roça que nega a cidade se inverte em um enraizamento na cidade que dispensa a roça. Com saídas possíveis e espaço para movimento e mudança, componentes de um *habitus* fraturado vão sendo por Cona selecionados e recompostos em seu novo ambiente de um tempo presente, que olha para o passado, mas se volta para o futuro: a fornalha à lenha, o canteirinho de hortaliças, as relações e partilhas de alimento...

Todas essas recusas, apropriações seletivas, paródias, *estúcias*, astúcias, *ajeitos*, ressignificações, inversões, abarcamentos em campos semânticos próprios e imanentes, resistências, saberes e fazeres, desfazimentos e fazimentos, desconstruções e reconstruções, embaralhamentos, decomposições e recombinações de elementos, desencaixes e re-encaixes, precauções e preservações de autonomia podem apresentar um elemento de classe, mais evidente em uns que em outros. Porém, ainda que Thompson (1987: 10) conceba a classe como um “fazer”, em que “a classe acontece” e a descoberta das pessoas enquanto uma classe é sempre precedida pela luta de classes no processo real histórico, percebo os fazeres cotidianos de moradores/as de Córrego Narciso como representando, nos termos do próprio Thompson (1998), mais um “hiato profundo” (p13) ou uma profunda dissociação entre a cultura patricia e a da plebe - no contexto, estudado por Thompson, das transformações ocorridas com a Revolução Industrial no século XVIII - do que um “contexto unitário da relação de classe” ou uma

“reciprocidade “estrutural” profundamente arraigada” entre *gentry*-multidão (*gentry*: pequena nobreza e capitalistas agrários) (p68).

Recorrendo à metáfora de um “campo de força” societal entre interesses antagônicos polarizados, nessa representação por Thompson (1998) das relações *gentry*-plebeus, os governantes e a multidão seriam, de certa forma, prisioneiros um do outro, cada um buscando delimitar e circunscrever o campo de ação dentro do qual o adversário pode ser mover, e “precisavam uns dos outros, vigiavam-se mutuamente, representavam o teatro e o contrateatro um no auditório do outro, moderavam o comportamento político uns dos outros” (p68), envolvendo alianças e conflitos móveis, com tolerâncias, “antagonismos, ajustes e (às vezes) reconciliações dialéticas de classe” (p69).

As micro-resistências cotidianas estudadas por Scott (2002; MENEZES, 2002) se apresentam para este autor como relações eminentemente de classe, de maneira semelhante a Thompson, embora ambos destaquem também elementos de resistência cultural. Abordando os próprios camponeses como uma classe, as formas de “luta de classe cotidiana” (p28) estudadas por Scott (2002), como boicotes e demandas por direitos, centradas em necessidades materiais básicos de consumo, guardam uma expectativa de reestabelecimento da relação de classe. Se Thompson fala em “hiato profundo” e “profunda dissociação”, Scott (1990: 4, 120, apud Menezes, 2002: 37) fala em “espaços de liberdade”, como uma das formas de expressão da “transcrição oculta”, enquanto espaços “distantes do controle e disciplinamento das elites, nos quais se pratica, entre os subordinados, a comunicação ‘fora do palco’”, distante dos contextos hierárquicos de poder e para além das interações abertas com e da observação direta de detentores de poder, como, por exemplo nas sociedades escravocratas as “práticas linguísticas, canções, expressões religiosas, contos folclóricos, vestimentas” nos locais de moradia distantes da casa grande e do lugar de trabalho.

Se há momentos em que o imaginário de São Paulo pode se apresentar mais evidente, em que a vida marcada pelo corte de cana é diretamente rechaçada em uma paródia musical, em que a “usina” é substituída pelo fogo da fonalha à lenha, em que um “saber-fazer” sabão é firmemente afirmado em oposição a um sabão industrializado que se referencia em São Paulo, em que “roubos de namorados” modificam forçosamente o cotidiano das mulheres que “ficam”, em que o retorno do corte de cana é marcado por alcoolismo e adoecimento, os múltiplos saberes e fazeres que preenchem, ou *significam*, mais permanente e constantemente as atividades, materiais e simbólicas,

cotidianas de moradores/as de Córrego Narciso extrapolam extensamente esses momentos de contra-significação mais direta. São mais significações do que contra-significações.

“Regimes de representação” (HALL, 1996), ou inteligibilidades, ontologias, sistemas de referências, distintos - ou memórias oficiais e subterrâneas - não estariam, desse modo, necessariamente em disputa, como apresenta Hall, mas mais constantemente e até certo ponto desacoplados. Seria esse desengajamento “desengrenado” que permitiria uma localização do que se poderia chamar de resistência, nos termos do próprio Hall, na reinvenção ou recriação de novas formas de identificação. É aquela criação para si de um espaço de fazer plural e criativo a que se refere Certeau (1998: 92-93), a que me refiro na introdução deste texto.

As “situações etnográficas mínimas” e relatos apresentados revelam, não uma dicotomia dentro / fora, próximo / distante ou centro / periferia, mas uma certa imediaticidade do desenrolar de um cotidiano muito distante e frouxamente referenciado ou *articulado* a uma centralidade “externa”, aos distantes São Paulo, Belo Horizonte ou Mato Grosso, em engajamentos de classe. Uma imediaticidade não centralmente mediada ou atravessada pelo tempo linear da migração ou da mercadoria.

Nessa cotidianidade de uma subversão indireta ou contestação não-intencional da ordem - ou de uma memória oficial por uma subterrânea -, marcada mais por distensionamentos do que por tensionamentos, mais por desenredamentos e desembaraçamentos do que por engajamentos, categorizações estigmatizantes e errôneas como “Vale da Miséria” e “viúva-de-marido-vivo” não são contra-significadas necessariamente em uma disputa direta de sentidos, mas no próprio desencadear e inteligibilidade dos fazeres cotidianos. Os momentos de contestação direta - ou do que Scott compreende por “transcrição pública” - são poucos em comparação com as insubmissões “fora do palco” - ou “transcrição oculta”.

Ouçó Cona “desabafar” - nos termos dela - sua experiência de trabalho em Córrego Narciso, em minha primeira visita detida a sua casa:

Onde é que eu já fui panhar balai[o] de fumo... por isso que eu não valho nada. Eu já sofri também. Cê sabe quantas vez eu ia ali? Eles roçando aquilo ali, eu ia cedo, levava... uma botija d'água. Ali, ó! Ali já é pro lado dos Angicos. Pegava lá do terreiro de Camilo, subia com a botija d'água, lá cedo pra levar pros camarada... vortar [voltar], levar armoço [almoço]... vortar, levar café. Três vezes no dia. E quando chegava lá, ele falava: “Cê vai buscar um feixe de lenha pra Derci”. Ali! Balai de fumo, eu despendurava [dependurava]... as pindobas eram desse jeito, né. Eu despendurava na pindoba pra encargar [encher] o balaio de fumo pra nós trazer[mos]. Dali, ó!

Eu mais a menina minha, Gilvana, a mais velha. Pra pôr lá naquela tenda ali, ne Juarez. Eu já vi coisa, meu filho! Fumo. Torrar farinha. Torrar 4 alqueires de farinha, nós duas torravá[mos], né. Mas tinha que dar a farinha peneirada e ainda subir um batente que tem lá pra guardar o saco de farinha. Levantar e torrar 4 alqueires de farinha, pra dar a peneirada e depois carregar e pôr lá dentro do quarto. Nós subía[mos] aquele batente, com 4 alqueires de farinha. Tinha que pôr naqueles quartos. Mas... Deus é bom. Arribar garapa. Pra fazer tijolo, né. Tirava três tachos de tijolo. A hora que o tacho estava dando ponto eles não puxava as brasa pra gente, não. Nós que tínha[mos] que ir puxar... as brasas, a hora que o tacho começava a dar ponto, puxar aquelas brasadas. Camilinho não deixava... eu não tiçava fogo ne tacha... hora que o tacho estava muito violento, ele tomava o tacho de mim... É cadas tora de pau de angico que põe no tacho. Panhar aqueles rodelão de tora de pau e jogar lá dentro do forno. Que é malcriado a hora que tá dando ponto, né. Tomar cuidado, que dá cadas pilotada na gente. A gente passava muita precisão, né. Qualquer tantinho tá valendo, né. Eu ganhava um tijolo, pra depois... Depois que eu acabei minha tarefa lá, fazia três tachos de rapadura, ganhar um tijolo, uma forma, pra palhar 40 formas. Eu já vi coisa, meu filho! Cê tá doído! Eu já sofri, moço. Mas agradeço a Deus... [a]guentei sofrer. Cê sabe de quantos anos eu comecei sofrer? Oito anos. Mas eu queria ter aquela vida que eu aguentava lutar, aí pra trás. Eu queria ter aquela vida aí pra trás. Eu já vi coisa, bichinho! Mas eu queria ter essa vida... Eu saía daqui pra cidade duas hora da madrugada, passava ali em Tião de Tino, sol entrando, eu vinha despreocupada. Hoje cadê que eu faço? Eu já vi coisa, meu filho! Eu já sofri! Eu já sofri!

A noite em que tomou um choque térmico tomando banho na água fria após um dia de trabalho no calor da tacha de rapadura:

Esse braço meu não tem força, não. Puxava a brasa do forno, tomava aquele vapor e fui tomar banho... No tempo não tinha banheiro, né... Aquele baforão tomando nas perna, e depois puxava as brasa... Acabei de puxar a brasa... Ô, moço, mas isso deu uma dor de dente ne mim... Meu dente estralava igual essa fornalha. Estrepou. Tomando aquele baforão e tomei banho no tempo, na água fria. Ô, moço, não dormi, não, meu filho. Você sabe que eu peguei uma égua em pelo lá, e eu tenho medo de passar no cemitério e tanto desatinada que eu estava, eu peguei uma égua lá no terreiro e vim montada em pelo... de dor... Não passava no cemitério nem a pau... E tarde da noite eu peguei uma égua lá e vim montada em pelo e bater aqui em casa. [...] Cheguei aqui em casa, os ói [olhos] já estavam tampados. Eu não como requeijão até hoje. Lia tinha mandado um pedaço de requeijão, nós éra[mos] muita gente, cortei igual um quibebinho de abóbora pra repartir. Eu tinha neto demais, moço. Comi um pedacinho de requeijão... a mericilina [comprimido pra desinflamar] já estava aqui em riba do jirau. Mário era macaqueiro, Mário sofria também. Foi trabalhar pra baixo da barragem. Toda vida eu ponho minhas meninas pra trabalhar. Pra hora que eu tiver doente, elas não deixar... Elas lavavam vasilhas primeiro antes de ir pra escola. Entuxiquei [intoxiquei] foi tudo. A valência é que eu vomitei. Foi culpa desse serviço. Não puxava as brasas, e não podia dormir sem tomar banho. Agora, tomar aquele vapor das toras de pau o dia inteiro, e rapar aquelas brasas, e vortar e tomar banho no tempo...

O peso do relato inicial vai aos poucos “saindo dos sentidos” e, nos dias seguintes, dando lugar ao que ela sabe fazer:

Cona: Você sabe... eu tenho encomenda d'um sabão... Hoje em dia eu não ponho sabão no fogo, não. Eu bato no balde. Mas de primeiro fazia é na

panela. Fazia aqueles bolos... de mamona. Eu tenho encomenda d'um bolo de sabão lá de Novo Cruzeiro. Não sei como é que eu vou ajeitar pra fazer esse sabão. Tem que ser de mamona. E eu não tenho a mamona... Diz que é pra remédio, pra mexer com gad[o]. Essa promessa [promessa] aí eu não vou cumprir, não, porque... eu não tenho a mamona. E conzinhado na panela... pode ser na lata. Mas d'uns tempos pra cá eu não faço esse sabão mais... O sabão que eu faço nem água quente[e] leva... Eu bato é no bald[e]... Ha, ha, ha...

Bernardo: Sabão com mamona...

Cona: Mamona e sebo... posto no fogo pra ferver [ferver]. As mamoneiras davam de lado assim dos tabuleiros... punha num saco... depois que elas estralavam, batia elas, soprava, lavava e socava no pilão... os bagos da mamona. Vou fazer um cigarrim. Pois é, Bernardo... Estou contando muita coisa antiga, não está?... Uma cocó véia... Eu aprendi muitas coisas... E estou aí, graças a Deus... Aprendi muitas coisas... Eu estou muito esquecida também... Desabafar sai dos sentidos... Meu cérebro não fica bem bão, não... Já passei frasco muito grande... frasco pesado.

Santa e Ari, irmãos que hoje moram na mesma casa, são descritos por Nenga como “O sistema deles é assim... muito caladão. Ela é fina; se chatear ela, ela nem quer saber da pessoa mais, não”. Insubmissa, Santa sempre morou na comunidade, nunca se casou ou teve filhos e nunca trabalhou para os outros, sempre mexendo na própria roça e de seus pais. Não conhece São Paulo, nem Belo Horizonte: “Nunca fui em canto nenhum. Aonde eu já fui é Bom Jesus da Lapa”. Esteve uma vez em Teófilo Otoni, para aposentar.

Essas experiências local e quase imediatamente tangíveis, aparentemente descompromissadas e despolitizadas, não as vejo como auto-definições, em que grupos sociais seriam abstraídos e distinguidos de um ambiente circundante, um grupo em si, tão diferente que está nele mesmo, que não interage ou dialoga, um “ser-para-si”, enquanto “relação para consigo mesmo”, como “imediatez” (HEGEL, 1995: 193), sem mediação, um ser não-social. Essa abstração e circunscrição demarcatória são criticados por Brah (2006: 337) como etnicismo, em que se postula a “diferença étnica” “como modalidade principal em torno da qual a vida social é constituída e experimentada”, e por Hall (1980: 310) como sendo a abordagem segmentária do pluralismo étnico-racial.

Mas, constituídas essas experiências mais no contraste social (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1998) do que no campo social (THOMPSON, 1998) com o outro, o desenrolar de atividades cotidianas em Córrego Narciso é marcado por um desligamento relativo desconcertante e desorganizador ou desestabilizador, que não entra no jogo, não se deixa embaraçar na engrenagem de classe.

A irreverência da canção “Canto sem protesto”, cantada por Luiz Gonzaga, ilustra um pouco esse rompimento entre inteligibilidade distintas: “Pode dizer que eu não presto, que não presta o meu cantar, meu canto não tem protesto, meu canto é pra

alegrar”; além de remeter a um sentido de “canto” como lugar no espaço ou na casa, “um canto do mundo”, como na “poesia da casa” em Bachelard (1989: 216): “[...] em sua própria casa, na sala familiar, um sonhador dos refúgios sonha com a cabana, com o ninho, com os cantos em que gostaria de se encolher como um animal em seu buraco”, em uma “concentração da alegria de morar”.

Essa alegria desconcertante, alegria “no país da alegria perdida”, é a “boa estratégia” que Almeida (2017) encontra na noção de humor *camp*, enquanto uma estética da margem distinta de uma estética da guerra ou, no que interessa a Almeida, “um humor que inverte os papéis sexuais normativos” (Susan Sontag e James Green, apud ALMEIDA, 2017).

A espirituosidade de Nenga e Cona é ilustrativa nesse sentido. Esperando mais moradores/as chegarem para iniciar a reza do terço na igreja em Córrego Narciso, Nenga, catequista da comunidade, à entrada de mais uma moradora na igreja, a recebe com um não-irônico, mas espírituoso e sorridente: “Seja benvinda à paz do Senhor Jesus”. Cona gargalha ao me relatar a crueza e autonomia representadas em seu fazer sabão com as próprias mãos: “O sabão que eu faço nem água quente[e] leva... Eu bato é no bald[e]... Ha, ha, ha...”; e em sua lembrança do namoro antigo à luz de lampião:

Na ocasião que nós não tinha[mos] lampião, eu já usei isso tudo. Descascar a mamona e descarçar algodão e pôr no pilão... enrolar aquilo que nem um biscoito e pôr num prato... pra gente[e] lumiar. Isso tudo eu já vi... na minha vida. Eles falam isop de sebo, né. Fazia aquelas velinhas, ó, e punha num prato desse aqui, ó. Isso é pra tá na sala namorando, com um prato desse lá e com uma velinha... Uhm, uhm, uhm... Ha, ha, ha... Fazia o biscoitinho [biscoitinho] e punha... a hora que esse daqui acabasse tornava a pôr outro.

A lembrança de um episódio lamentável é relatada por Cona, não com amargura, mas também com gargalhadas:

Pagava macumbeiro, feiticeiro 180 reais, cinco frangos, espiga de mi[lho], roupa, rapou minhas galinhas, simpatia com 7 espigas de mi[lho] e 5 frangos, 5 mil reais, pra raizeiro, pra curar simpatia de Iara [filha de Cona]. Curador envolveu a família toda pra desfazer simpatia. Pedia as roupa da famia tudo. Levou de Raíssa, levou de Ana... Depois ele foi pras precata [prisão]. “Ô, minha fia, se ocê num pagar... em janeiro sua mãe morre”... Essas menina montou chorar... E zap! Mil conto nele... Nós gastou muito mais de dez mil com esse homem e não curou foi nada. Aí foi pedindo frango preto, aqui não tinha... “Pode mandar do outro”... Levou cinco frango, né... C’um pouco mandou pedir 7 espiga de mi... era pra tratar dos frangos que ele levou... Ha, ha, ha... e pra engordar...

Passo também a situar no âmbito desse desligamento relativo a imagem de uma corrente se rompendo em destaque no cartaz de divulgação de um seminário a que me

refiro no início da seção 1.1, intitulado “Migração e trabalho escravo X Protagonistas e Alternativas”.

A uma moradora que não estava se sentindo bem durante alguns dias, Nenga aconselha a “Pegar com Deus e conversar com nosso anjo da guarda”. Outro morador, tendo passado muitos anos “aprontando” e roubando em Córrego Narciso, foi visto por uma moradora vestindo a camisa de sua crisma, realizada há muitos anos, além de ele ter parado de beber e estar se envolvendo em trabalhos na roça, reintegrando-se na comunidade. O batismo, a crisma e a consagração em Córrego Narciso são rituais de pertencimento a uma comunidade, conforme palavras de um padre durante uma cerimônia: “Agora faz parte do povo de Deus... Batizado na comunidade da Santíssima Trindade... Ungir este óleo em teu peito. Receba a unção. Agora faz parte da comunidade do povo de Deus. Eis a luz de Cristo... Vocês foram iluminados pela luz de Cristo... A igreja é comunidade... Neste dia que vocês entraram na igreja pelo batismo”.

O conselho de Nenga reflete as palavras do Bispo de Araçuaí em celebrações em igrejas de comunidades rurais: “O mercado desfigura a pessoa... e o Espírito Santo é nosso melhor amigo; ele nos configura e nos mostra como reencontrar o caminho”; “Há formas sutis de matar: a sociedade nos mata quando nos rouba a esperança, a dignidade, nos tira os sonhos. O Evangelho devolve a dignidade, os sonhos, nos ensina a poder sonhar; expulsa demônios”.

Esses exemplos ilustram como os sentidos transmitidos pela igreja católica são assimilados por moradores/as em Córrego Narciso. Com uma orientação próxima à Teologia da Libertação, outras falas de padres, que certamente são ouvidas por moradores/as de Córrego Narciso, consistem em: um padre da Diocese de Araçuaí, coordenador de pastoral: “As CEB [Comunidades Eclesiais de Base] são a mãe dos sindicatos... para libertá-los do PT [Partido dos Trabalhadores]” (para não ficarem dependentes ou reféns do partido); outro padre: “O profeta desinstala”.

6.1) *Estuciando os jeitos de falar e de fazer*

Se o conceito de *habitus* em Bourdieu parte de uma teoria materialista, Thompson (1998) também, partindo das condições materiais de vida de indivíduos reais, “tal como atuam e produzem materialmente” (MARX & ENGELS, 2005: 50), entende os costumes e a cultura tradicional da plebe, e os conflitos entre patrícios e plebeus, não como situados no ambiente dos “significados, atitudes, valores”, mas, nos

indícios das rotinas e conflitos, como situados “firmemente dentro de contextos históricos específicos”, “no lugar material que lhe[s] corresponde” (p17).

Sahlins (1997; 1997a) e Certeau (1998), de certa forma, também partem da terra ao céu, o primeiro ressaltando como a experiência etnográfica pode evidenciar como determinados grupos sociais buscam, não abrir mão, mas se apropriar do mundo moderno em seus próprios termos, para seus próprios fins, e “englobar a ordem global em suas próprias ordens cosmológicas” (SAHLINS, 1997a: 123, 132); e o segundo põe em evidência as práticas cotidianas dos consumidores ou os *usos* que são feitos de “bens culturais” enquanto um “repertório com o qual os usuários procedem a operações próprias”, perguntando-se “o que é que o consumidor *fabrica* com” esses bens, o que é que eles absorvem, recebem e “fazem com” isso (1998: 93). Ambos os autores dão atenção à apropriação e “transformação do refugo das sociedades industriais em matéria-prima das culturas materiais dos outros” (SAHLINS, 1997: 60, 68) e à bricolagem e “trabalho com sucata”, a uma “arte da sucata”, como “táticas desviacionistas” inscritas no sistema industrial como seu contraponto (CERTEAU, 1998: 91-92).

Essas ações e “inventividades próprias” que “organizam em surdina o trabalho de formigas do consumo” (CERTEAU, 1998: 93) são em Córrego Narciso expressas nos brinquedos de crianças - carrinhos “feitos com” embalagens de adoçante e com rodas de borracha de sandálias cortadas, brincadeira de escritório, feito com todo tipo de material descartado -, nas roupas feitas de saco antigamente, na bolsa bordada com cartões telefônicos e na saia rendada com lacres de latinhas de alumínio por Nenga, no lampião feito com uma lata de cerveja vazia, no uso de latas de tinta para transporte de água, no uso de pneus como degraus de escada, no cocho de curral feito de tanque de gasolina retirado de carro, na constante postergação do descarte definitivo de sandálias - em que correias arreventadas são parafusadas -, de cuias (de cabaça), cadeiras de plástico e até para-choques de carro quebrados, que são costurados com linha.

De acordo com Izaque, “Só mexo com os trem com gambiarra, improviso... Não tem nada que eu não sei fazer... Aqui em casa é tudo gambiarra”. Nascido na Mata, em Caraí, além de lá tomar café de semente de abacate torrada, relava mandioca em uma lata de óleo furada com pregos tocada por um pedal de bicicleta de cabeça para baixo. Com um fogão à gás velho, Izaque o adaptou de modo a funcionar à lenha, onde assa pamonha e bolo (**FOTO 3**).



FOTO 3: Fogão à gás adaptado por Izaque para funcionar à lenha.

Uma peça de tanque de plástico de lavar roupas é adaptada em um jirau, armação de madeira onde se lavam roupas e vasilhas (**FOTO 4**).



FOTO 4: Peça de tanque de plástico de lavar roupas adaptado em um jirau.

A essas formas de “consumo”, “inversões discretas”, “piratarías”, movimentos sub-reptícios, metaforizações da ordem dominante, subversões “a partir de dentro” de produtos que são impostos por uma produção racionalizada e manipulações da linguagem, conhecimentos e simbólicas difundidas por elites produtoras (CERTEAU, 1998: 94-95), Certeau chama de astúcias e táticas. Segundo critérios próprios, essas táticas, de cuja autonomia “nenhuma delimitação de fora lhe fornece a condição”, “selecionam fragmentos tomados nos vastos conjuntos da produção para a partir deles compor histórias originais” (p98, 100). Às astúcias e táticas, Certeau relaciona a espíritosidade, a prestidigitação - que “se introduz por surpresa numa ordem” (p101) -, o chiste (conforme precisado por Freud) e a sofística - enquanto procedimentos que pervertem a ordem da verdade.

Se as micro-resistências estudadas por Scott (2002) são “armas dos fracos”, as táticas e astúcias para Certeau - embora não tratadas eminentemente como resistências, seja ou não em suas dimensões de classe - são “a arte do fraco” (1998: 101), não negligenciando, portanto, sua dimensão bélica e de combate ou os “jogos entre o forte e o fraco” e as “ações que o fraco pode empreender” (p97). Se as astúcias e táticas são gestos hábeis e bélicos “do ‘fraco’ na ordem estabelecida pelo ‘forte’”, são também “achados alegres, poéticos” (p104).

“As contas do meu Rosário são balas de artilharia. Dá combate no inferno quando rezo Ave-Maria”, enunciam os versos do Bendito do Rosário de Maria.

Ponto essas aproximações e contrapontos entre Bourdieu, Thompson, Scott, Sahlins e Certeau no sentido de que todos oferecem elementos que nos permitem compreender os relatos e ilustrações que apresento. As “maneiras de fazer com” em Certeau se assemelham aos saberes e fazeres, aparentemente despretensiosos, que mais permanentemente me parecem marcar o cotidiano de moradores/as em Córrego Narciso, além de permitirem um descentramento das dimensões de classe, resistência e conflito congruente com os percursos por que a pesquisa me foi conduzindo.

Se para Certeau as astúcias compreendem também as práticas cotidianas de uso (ou consumo) da língua, passo a ver como astúcia as formas corriqueiras de falar e pronunciar palavras de moradores/as de Córrego Narciso^{101 102}. Falar estuciar, e não

¹⁰¹ - Maria do Socorro Cipriano relata que no interior de estados do nordeste do Brasil, como na Paraíba, o termo “astucioso” é comumente empregado para designar, por exemplo, uma criança “que faz arte, que foge às regras”, como em “Esse menino é muito astucioso”. Ver Cipriano e Araújo (2017).

astuciar, miligito, e não meningite, pronunciar út, e não útero, batuc (com “c” mudo), e não batuque, sotac, e não sotaque¹⁰³, comunidad (com “d” mudo), e não comunidade, fort (com “t” mudo), e não forte, manaíba, e não maniva (muda de mandioca), expressa uma não-cumplicidade com ou não-afirmação da língua enquanto estrutura objetiva, uma não-coerência com “os *vocabulários* das línguas recebidas” (CERTEAU, 1998: 97), uma liberdade de movimento e de recriação, enquanto linhas de fuga e escape, “linhas de erre” ou deriva imprevisíveis e quase indeterminadas¹⁰⁴ (CERTEAU, 1998: 97), um descompromisso com e não-subscrição das normas cultas da língua¹⁰⁵.

Se “sintaxes prescritas” pela língua portuguesa podem mais ou menos estruturar a construção das frases, a sonoridade na pronúncia das palavras e o uso de um dialeto rural específico em Córrego Narciso (ver glossário ao final deste texto; cf. ANTUNES, 2013) representam essas “trilhas heterogêneas aos sistemas onde se infiltram”, “aparentemente desprovidas de sentido por que não são coerentes com o espaço construído, escrito e pré-fabricado onde se movimentam”, saindo da linha e derivando nesse “relevo imposto” (CERTEAU, 1998: 97), (dis)tensionando a estrutura da linguagem com seus códigos próprios.

Contando-me como sua mãe amarrava esteira de nabo de bananeira, Nenga pronuncia rapidamente em sequência, tendo eu ter tido que pedir que repetisse pausadamente, que Marta “tirava imbira de Croá, Imburussu, Diritinha... Lobo-lobo e Barriguda”. Imbira (embira) é uma corda fina “tirada” da casca dessas árvores, usada

¹⁰² - De acordo com Odilon dos Santos (2018), *estuciar* “é uma prática linguística recorrente nas comunidades rurais e pequenos centros urbanos, como em Lajedo, de 16 mil habitantes, no sertão da porção norte da Bahia”. Quando lhe perguntei sobre o termo, a autora não o estranhou, pois foi criada naquele meio e é neta e filha de mulheres rurais. É um “vocabulário tanto de pessoas mais velhas quanto de jovens, sendo um termo muito comum naquele meio”. Seus usos incluem, por exemplo, “Estuciei e vi que era quilombola aqui também”, “Eu vou ali na Associação estuciar o que está acontecendo” (sentido de compreensão, entendimento), “Fulano está estuciando” (fazendo alguma arte, algo errado, pensando). “A criatividade sertaneja varia bastante no emprego do termo com relação ao contexto de uso”.

¹⁰³ - Se para Duca *estuciar* “é um dos sotac que a gente tem, nosso jeito de falar...” e sotac é “dar indireta, falar mal de alguém sem ser na cara”, para Lopes (2012: 234), sotaque, “possivelmente relacionado ao quicongo *suta*, tripudiar”, indica “Indireta, debique, ironia velada”, “Cantigas de escárnio e zombaria que, nos candomblés de caboclo, as entidades dirigem àqueles com quem não simpatizam”.

¹⁰⁴ - Na seção 2.1, apontamos alguns sentidos e empregos que o termo *suverter* pode ter em Córrego Narciso.

¹⁰⁵ - Um descompromisso semelhante com relação a normatizações de comportamento parece se expressar nos sorrisos largos e banguelas, sem parte dos dentes, que, sem inibição, parecem por vezes se apresentar como charme, como reminescente de crianças com dentes começando a nascer.

para se amarrarem esteiras, molhos de fumo, entre outros. Imburussú parece se referir a Embiruçu.

Uma operação em que um termo, ao ser recebido em um novo meio, é refratado - o que Carneiro da Cunha (1983: 339) compreende por “refração específica” nos modos de enunciação - aparece na forma como Tia Inês, que não ouvia bem, provocava uma torção em palavras como marmita, de modo que pronunciava “marmina”, combinando marmita e alumínio. Do mesmo modo, em Córrego Narciso, em termos como luís-caixeiro (ouriço-caixeiro); inigurant[e] / gorant[e] (ignorante); e na forma como Alcidino chama Tonega de Sonega e Fabrício de Cabrito, termos mais próximos de seus referenciais, e como Vitalina chamava Djalma de Desarma.

Em alguns casos, uma “gambiarra linguística” acompanha a forma como um objeto material é estuciado, como na esculateira ou chaculateira, uma lata de óleo de alumínio fino suspensa em um arame com gancho e posicionada diretamente no fogo dentro do suspiro da fornalha, para se esquentar água para café “mais ligeiro”, combinando chaleira, lata e escuro (pela cor de carvão) (**FOTO 5**).



FOTO 5: Esculateira ou chaculateira, para esquentar água.

Essa espécie de antropofagia que analisa para re-sintetizar, que destrói para recriar, que digere para recombinar e rearranjar, que estucia aparece em trecho do poema “Da calma e do silêncio”, de Conceição Evaristo (2008):

Quando eu morder
a palavra,
por favor,
não me apressem,
quero mascar,
rasgar entre os dentes,
a pele, os ossos, o tutano
do verbo,
para assim versejar
o âmago das coisas.

Essas subversões da língua, assim como as outras, - um pouco como pontos de contato entre temporalidades distintas, com cruzamentos, aproximações, mesclagens, empréstimos, interpenetrações e contaminações ocasionais (HALBWACHS, 2003: 139) -, corresponderiam em grande medida a uma não-afirmação, nos termos de Bourdieu, postos por Ortiz (1983: 23), dos princípios de divisão ou diferenciação do mundo ou dos princípios de poder que regem a estruturação de um *campo*. Em um campo, as estratégias de “subversão” dos que se encontram no polo dominado, em confronto com ou oposição à ortodoxia, se desenvolvem sem que se conteste fundamentalmente aqueles princípios, uma contestação, portanto, “puramente simbólica”. “A estratégia herética funciona, desta forma, como reforço [ou reafirmação] da ordem do campo em questão” (ORTIZ, 1983: 23). A “ortodoxia tem necessidade da heresia porque sua oposição implica o reconhecimento dos interesses que estão em jogo” (BOURDIEU, 1977: 8, apud ORTIZ, 1983: 23). Dominantes e dominados, embora adversários, seriam, assim, “necessariamente coniventes, adversários cúmplices”, em um “consenso operacional” (ORTIZ, 1983: 23) ou um dissenso funcional.

Poel (1981: 275) registra algumas palavras de origem africana nos cantos de tamborzeiros do Rosário de Araçuaí, algumas das quais os próprios tamborzeiros já não saberiam explicar, como em:

Não me faça eu te *cunhênhê*
Maranduba é a mãe de *muleque*
Quando eu chego ao pé de *engoma*
Nêgo da costa virou *calundu*
Sai de *gomer*, sai
Quero ver sua fama no *jongo*
Sandá eu quero
Licença de *candomba*

Em fevereiro de 2017, no 11º Festival de Verão da UFMG, intitulado “Universos (in)visíveis”, em Belo Horizonte, a Reinadeira Pedrina de Lourdes Santos proferiu a palestra “Religião de matriz africana”, quando pude registrar palavras usadas no cotidiano no Brasil e identificadas por Pedrina como de origem na língua Kimbundu, de povo Bantu, na região de Angola. Transcrevo as que já ouvi sendo ditas em Córrego Narciso: angu, batuque, cachaça, canjica, fofoca, forró, fuxico, mamona, marimbondo, mingau, moleque, muxiba, pamonha, pirão, samba, farofa, tutano, tutu, zunzum, zoeira, zangar, cachimbo, minhoca, quiabo, fubá, cuíca, moranga, moringa. *Kilombo* teria origem na palavra *Lombo* (aldeia) precedida do prefixo *Ki* (aumentativo), resultando em *Kilombo* (aldeia grande).

Esse espaço de liberdade no uso da língua - e as dimensões “inventadas” ou imaginadas da vida social de Córrego Narciso - deve ser situado firmemente em seus “contextos de uso” (CERTEAU, 1998: 96), que ao mesmo tempo habilitam o movimento, a recriação e os deslizamentos de sentido, a errância, e delimitam as suas margens. Hobsbawn (2015) faz a ressalva de que “tradições genuínas não devem ser confundidas com a ‘invenção de tradições’” (p15); estas “ocupam um lugar diametralmente oposto às convenções ou rotinas pragmáticas (p10) ou hábitos e normas com funções, necessidades e operações técnicas ou “práticas imediatamente definíveis”, de origem pragmática e não ideológica ou inventada.

A maior parte das práticas que observei em Córrego Narciso parecem ter essa função prática imediata, não mediada por uma “tradição inventada”. Dida parece não ligar muito para a estética ou aparência de sua casa de adobe quando resolveu passar massa ou reboco de cimento sobre os adobes na parte externa e inferior das paredes, para evitar que as próximas chuvas desgastem os adobes, de barro. Zé Tutano também ergueu um muro de bloco (tijolo) ao longo de toda a fachada frontal de sua casa, antes marcada por uma varanda aberta, com a justificativa de aumentar a segurança de sua casa, tendo em vista o aumento dos roubos e arrombamentos de casas.

Cona, quando eu disse a ela que havia ido no dia anterior conversar com outro morador, me disse “Aquele homem mente”. Camilo, de noventa anos, repreendeu enfaticamente a história contada por moradores/as mais novos de que a Lagoa do Boi Morto, um local central e de uso coletivo na comunidade onde se situa a escola e onde se plantava arroz e se produziam telhas de barro, tem esse nome porque muito tempo atrás morreu um boi atolado enquanto amassava barro para a produção de telhas. Camilo afirmou confiante: “Nunca ouvi falar que posse boi pra amassar barro. Cê sabe

contar mentira. Morreu um boi na lagoa, mas não amassando barro”. O barro é amassado com “a carcunda da foice”, tarefa mais pesada e masculina, enquanto mulheres enformavam as telhas.

Por outro lado, a informação passada por Camilo de que Narciso, que dá nome à comunidade, é um parente distante seu é rechaçada por outros moradores, para quem ninguém saberia quem foi Narciso. Assim como algumas dessas ilustrações, o uso do verbo “resgatar” por Dona Nenga em “A gente resgatou a Dominga” parece provir de um vocabulário introduzido com as oficinas durante o processo de apresentação da questão quilombola à comunidade a partir de 2009; a objetivação da comunidade proporcionada por esse processo podendo levar a que moradores enfatizem certas “tradições” e costumes, como por exemplo no uso da saia chita em apresentações de “batuc”, não muito diferentes da “saia rodada”, que se estende até as canelas, ainda usadas por algumas moradoras.

7) A casa como origem e destino: “Meu pilarzinho”

Minha mala é um sac[o], o cadeado é um nó [nó]

O destino é a lua, e o endereço é o sol

(Verso enunciado por moradores/as de Córrego Narciso, explicado como: “É aquela pessoa sem endereço. Pra onde que o sol ir ele vai também”)

O nosso Deus corrige o mundo

Pelo seu domínio

Sei o que a terra gira

Com o seu grande poder

Grande poder, com o seu grande poder

A terra deu, a terra dá, a terra cria

Homem a terra cria, a terra deu, a terra há

A terra voga, a terra dá o que tirar

A terra acaba com toda mal alegria

A terra acaba com inseto que a terra cria

Nascendo em cima da terra, nessa terra há de viver

Vivendo na terra, que essa terra há de comer

Tudo que vive nessa terra, pra essa terra é alimento

O homem planta um rebolinho de maniva

Aquela maniva com dez dias tá inchada

Começa nascer aquela folha orvalhada

Ali vai se criando aquela obra positiva

Muito esverdeada muito linda e muito viva

Embaixo cria uma batata que engorda e faz crescer

Aquilo dá farinha pra todo mundo comer

E para toda criatura vai servir de alimento

(Grande Poder, de Mestre Verdelinho, encenada pela Companhia de Teatro Ícaros do Vale, de Araçuaí, na peça “Terra: A história de João Boa Morte, Cabra Marcado para Morrer”)¹⁰⁶

De início, antes de me envolver com as atividades em Córrego Narciso, conforme exposto anteriormente, eu me atentei aos regimes de socialização, desde a infância dos sujeitos, que produziram um efeito subjetivo de naturalização da inevitabilidade da migração, como se o sujeito tivesse nascido para migrar, como se estivesse em sua natureza e essência *ser* migrante ou trabalhador, tendo nascido para outro “lugar” que não o seu de origem. Ouvia, por exemplo, questionamentos e inquietações como “Se a migração acabar, o que *será* do Vale?”, em que a pessoa, moradora de uma comunidade rural em outro município no Vale do Jequitinhonha, se referia à progressiva mecanização do corte de cana em estados como São Paulo; questionamento que sinaliza um certo sentimento de que a vida local dependesse ou fosse refém dessa migração.

¹⁰⁶ - Com relação a “identidade e luta pela terra”, ver Borges (1997).

No verso da canção “Bendito do Rosário de Maria” que enuncia “Bendito Louvado seja o Rosário de Maria, se ela não viesse ao mundo, ai de nós, o que *seria?*”, a garantia de uma vida local própria é transfigurada da migração para o Rosário de Maria, para um “pegar com Deus”.

Semelhante transfiguração é operada por Vilmar, que, em face de expressões que apresentei anteriormente com relação à migração - “É assim. Não tem outro jeito”; “Bom não é; mas fazer o quê?”; “Quem tem salário fica; quem não tem tem que viajar” -, utilizando termos muito semelhantes justifica a sua permanência em Córrego Narciso, sua terra de origem, e o seu plantio de mandioca, feijão e abóbora na roça, a migração já não se lhe apresentando como alternativa:

Época de plantar é chuva no lombo... mas a gente é obrigado a mexer... não tem outro jeito... se parar é pior... Ao menos tem o que comer... se não, ia ter que comprar farinha... tem uma casca pra porco... Se tivesse um serviço de um salário, aí não compensava mexer com roça; mas não tem, então compensa mexer.

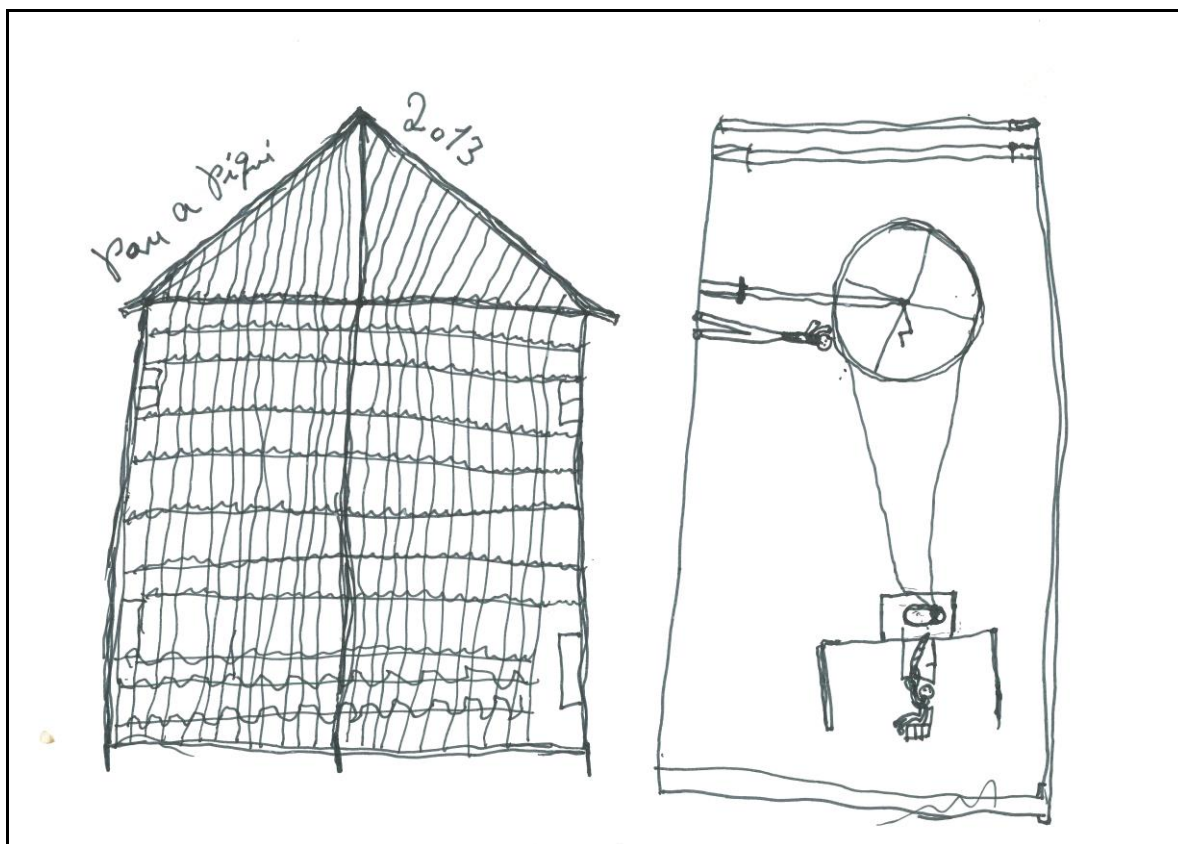
Vilmar, hoje com cinquenta e um anos, anuncia antes o que pretende desenhar: “Eu vou fazer uma casa de pau-a-pique... e vou fazer uma tenda de farinha nela... antiga, com a roda”. Vilmar inicia seu desenho (**DESENHO 9**) com traços detalhados e cuidadosos, mas rústicos e uni-coloridos, que vão compondo uma casa de pau-a-pique, que preenche quase uma metade inteira da folha, mas que deixa a outra metade ainda em branco. A estrutura é de varas ou “paus picados” cruzados e trançados com gravetos flexíveis, entre cujos espaços o barro é acomodado. A firmeza com que a casa é erguida e amarrada, Vilmar faz questão de assegurar-lá a Fia, sua esposa: “Isso aqui é cipó que eu tô amarrando aqui. De pau a pique é trançada. Aqui, Fia, tá amarrada de cipó... vara... mas só que fica parecendo uma gaiola... A casa de pau-a-pique é desse jeito”... repetindo outras vezes que a casa trançada é “toda amarrada de cipó”, “amarrou tudo de cipó”.

Recorda-se de como antigamente “as casas eram de taboca [cobertas com capim de coqueiro)... rancho, ranchinho beira-chão”.

À casa encaixada e travada são conferidos sustentação e enraizamento pelos esteios fincados na horizontal, nas vigas que compõem a estrutura do baldrame (alicerce), e na vertical:

Isso tudo é esteio, baldram[e], embaixo deitado no chão, um pau no fundo pra fincar os esteio, encaixar, não deixar os esteios juntar... esteio fincado no chão, segurou l’encima, bateu lá em riba, fez a caída... outro pauzão, de

treveça, que fica seguro... A madeira pra aparar onde põe pau encima. Tudo trançada de pau. Melhor que a outra [de adobe, não trançada]; não cai. Pode cobrir ela de água dez anos, que ela não cai.



DESENHO 9, desenhado e descrito por Vilmar, em maio de 2017.

Um esteio central vertical e os caibros sustentam o ribuço (telhado), que, junto a uma cumeeira¹⁰⁷ horizontal, compõe a imagem de uma ponta de uma seta que aponta para cima. Essa ponta de seta positiva e triangular é o eitão, em referência, de acordo com Zé Grilo, à forma triangular dos trajetos percorridos por cortadores de cana em um canavial, “jogando o eito, jogando bandada no eito”, limpando e roçando, em que os eitos convergem em um ponto final onde todos se encontram. É o eitão que “segura a caída da casa”.

Vilmar não detalha as telhas, se novas ou antigas. A casa é assim erigida. Ouvi certa vez um padre em Araçuaí falar em uma ereção da estrutura física de determinada igreja. “O homem é o esteio da família”, prescreve um ditado comum em áreas rurais, seja ou não no Vale do Jequitinhonha. Os esteios central e laterais se prolongam como

¹⁰⁷ - Também pronunciada comunheira. A espinha ou coluna dorsal de um porco também é chamada de cumeeira ou espinhaço.

que se enraizando e buscando firmeza e apoio. “Finca os esteio, esse do meio...”, Vilmar volta a repetir.

A casa é um corpo de imagens que dão ao homem razões ou ilusões de estabilidade. [...] A casa é imaginada como um ser vertical. Ela se eleva. Ela se diferencia no sentido de sua verticalidade. É um dos apelos à nossa consciência de verticalidade. [...] O telhado revela imediatamente sua razão de ser: cobre o homem que tem medo da chuva e do sol (BACHELARD, 1989: 36).

A casa ainda indefinida vai tomando forma e ao final é nomeada: “Pau a pique 2013... A que eu fiz ali foi desse jeito, não foi Fia? Tudo de pau, trancei tudo de pau, eu e Fia foi trançar ela tudo de pau. Desmanchei ela [em 2017]”.

A casa de Vilmar é grande e espaçosa, pois que Vilmar tem mais de um metro e oitenta e cinco centímetros de altura, com as pernas compridas, e a porta e as janelas são desenhadas desproporcionalmente pequenas ao tamanho da casa.

A casa também “é imaginada como um ser concentrado. Ela nos convida a uma consciência de centralidade” (BACHELARD, 1989: 36). Vilmar divide essa centralidade da casa com a sua extensão, a tenda de farinha, que ocupa a outra metade da folha. Sua estrutura física também lhe é imponente; a Vilmar. Uma imponência que não se impõe sobre os personagens, mas que parece, assim como o espaço da casa, abarcá-los, abrigá-los, refugió-los, habitá-los, en-cantá-los / encantilá-los, e que deixa espaço para que a manivela da roda seja tocada e para que a mandioca, também dominante sobre o personagem, seja relada no bolinete tocado pela roda.

Na tenda, Vilmar desenha a banca - onde se “assenta a caixa do bolinete” -, a roda, as “duas vige [vigas] de segurar a roda, fíncadas no chão”, “o veio da gente tocar, coisa de ferro, pega nessa munhequinha pra rodar”, “os pau e ribução da tenda, o lugar fechado da tenda”, “a corda, que roda o bolinete que vai relar a mandioca”: “Quem tá aqui chega a mandioca aqui dentro pra relar, na cevadeira”.

A roda e a raiz de mandioca são desenhadas desproporcionalmente grandes com relação aos sujeitos que Vilmar faz questão que sejam desenhados “bem pequenininho”, segurando a raiz a ser relada e rodando a roda. Como disse tremer a mão demais, Vilmar pede que Alvina, sua filha de 12 anos, desenhe “um mulequinho rodando isso aqui”:

Desenha um hominho, um mulequinho, pondo a mão nessa munhequinha... só faz o jeitinho dele segurar, a munhequinha do veio, bem pequenininho indo pegar... faz ele assim retinho, a cabecinha dele beirando a roda... põe parecendo o bracinho dele, sentado aqui na cadeirinha chegando a mandioca, encostando a mão no bolinete.

A mandioca é também designada por *goma*, termo originário “possivelmente do luganda *ngoma*, realeza, poder, cargo, autoridade” ((LOPES, 2012: 126). Em ocasiões especiais, usava-se, há algum tempo, passar roupas à ferro de brasa com goma de mandioca (semelhante ao polvilho), para que a roupa ficasse com quinas e bem passada, devido à goma endurecê-la. Na Festa do Rosário em Araçuaí, a “realeza” da mandioca também aparece nos chamados para que as pessoas saiam e marchem junto ao Rosário de roupa engomada:

Ê, sai. Sai de goma, e sai. De goma e sai; sai, sai de goma e sai

Ê, marcha; marcha, minha gente. Ô, gente boa, vamos marchar no Rosário

Ô, senhora juíza, sai de barra afora
Vamos embora pro Rosário, ô, Kalunga [Rei], que já é meio dia

Ô, Senhor Rei, ô, Senhora Rainha, no Rosário nós queremos ver

O desenho de Vilmar não é da casa física de sua infância, mas, ainda assim, de uma “casa primeira”, de um recomeço. A casa em varas, “paus picados”, gravetos e barro e a roda tocada manualmente na tenda de farinha soam tão elementares como o retorno, até o momento definitivo, de Vilmar para morar em Córrego Narciso, mexendo na roça e tendo “ao menos o que comer... e uma casca pra porco”. 2013 foi o último ano de corte de cana de Vilmar em São Paulo, quando então construiu, com sua esposa, Fia, uma “primeira casa” onde se reestabelecer, posteriormente, em 2017, sendo desmanchada e tendo alguns de seus materiais / elementos - madeiras e telhas - aproveitados em novos cômodos na casa nova de adobe.

A casa, na vida do homem, afasta contingências, multiplica seus conselhos de continuidade. Sem ela, o homem seria um ser disperso. Ela mantém o homem através das tempestades do céu e das tempestades da vida. Ela é corpo e alma. É o primeiro mundo do ser humano. Antes de ser “atirado ao mundo”, como o professam os metafísicos apressados, o homem é colocado no berço da casa. E sempre, em nossos devaneios, a casa é um grande berço. [...] A vida começa bem; começa fechada, protegida, agasalhada no seio da casa (BACHELARD, 1989: 26).

As varas firmemente trançadas, amarradas e fincadas na terra da casa de Vilmar conferem segurança à sua pretensão de retorno “em terra firme” a Córrego Narciso. Diferentemente de muitos moradores de Córrego Narciso mais jovens, ainda dispostos a viajar para trabalhar, Vilmar, que viajou durante trinta anos, de 1983, aos dezessete anos, a 2013, não pretende “andar mais, não”:

Não presta ficar andando pro mundo... ficar morando num lugar, noutra... É ruim... cê não adeptita [adapta]. Andar pro mundo é bom. Fazendo seus

ajeito... trabaiano... Mas retornar em casa de novo. Cria uma galinha, cria um porco... uma farinha, trabalha um dia pros outro...

Tendo estudado até a terceira série, não conseguiu passar na prova para obter Carteira Nacional de Habilitação, que hoje é exigida para se conduzir trator: “Pra fora exige leitura, habilitação, não aceitam só serviço manual. Antes podia trabalhar com trator sem habilitação”. Cortava uma média de dezoito toneladas de cana (um caminhão) por dia... trinta caminhões no mês, “um dia pelo outro... não escolher dia, pra todo dia dar a média de dezoito”, em que em um dia que pudesse cortar mais compensava outro em que cortava menos.

Com o dinheiro que pôde juntar, comprou em 1997 a terra em que hoje mora com sua família. Para além do charme de ser um instrumento antigo, desenhada também por outros/as moradores/as, a roda manual de relar mandioca guarda um forte senso de autonomia em Córrego Narciso: “Assentar uma roda faz farinha do mesmo jeito, é mais econômico que o motor, não gasta energia, a energia da gente mesmo. Nós relava quatro carga de mandioca na roda, corda de couro cru, roda por umas três horas”. Com motor a energia elétrica, leva-se por volta de vinte a trinta minutos.

Bachelard (1989: 32) nos ajuda a interpretar o desenho em cor apenas preta:

O pitoresco excessivo de uma moradia pode esconder sua intimidade. [...] As verdadeiras casas da vida, as casas aonde nossos sonhos nos levam, as casas ricas de um onirismo fiel, são avessas a qualquer descrição. [...] Do presente, pode-se talvez dizer tudo, mas do passado! A casa primeira e oniricamente definitiva deve guardar sua penumbra. Ela surge da literatura em profundidade, isto é, da poesia, e não da literatura eloquente que tem necessidade de romanceados outros para analisar a intimidade. Tudo o que devo dizer da casa da minha infância é justamente o que me é necessário para me colocar numa situação de onirismo, para me colocar no bojo de um devaneio em que vou *repousar* no meu passado.

O ditado de que o homem é o esteio da casa é aparentemente instabilizado pelo desenho seguinte de Vilmar (**DESENHO 10**), em que inicia, do lado direito da folha, desenhando a cena de uma roça, em que representa a si mesmo “roçando, com chapéu panamá de palha, mod’a chuva”, com uma foice cortando o mato, em preto, marrom e verde, que “quando seca empreta”.

Em seguida, do lado esquerdo, “ia fazer uma muié lavando roupa, ia pôr bacia pra ela”, mas representa Fia, “com foice cortando lenha de pau”, “de saia, com cabelo, sem chapéu”. Os botões na roupa podem indicar rigidez e comprometimento, embora Di Leo (1991, apud MORAES SILVA *et al*, 2007: 125) sugira que botões na roupa “refletem o poder e a rigidez masculinos”. Em um movimento de ascendência, Vilmar

desenha “o degrau que ela tá subindo o morro, pra cortar lenha... Ia desenhar ela subindo esse morro aí pra lavar roupa na barragem, mas pus foice na mão dela”. Fia corta bastante lenha quando Vilmar não está, sendo que das quatro foices que têm, uma é de Fia. Enquanto, no desenho, a foice é segurada pela mão de Fia, a foice de Vilmar é representada solta, o que pode indicar como a atividade da mulher “libera” e alivia a do homem.

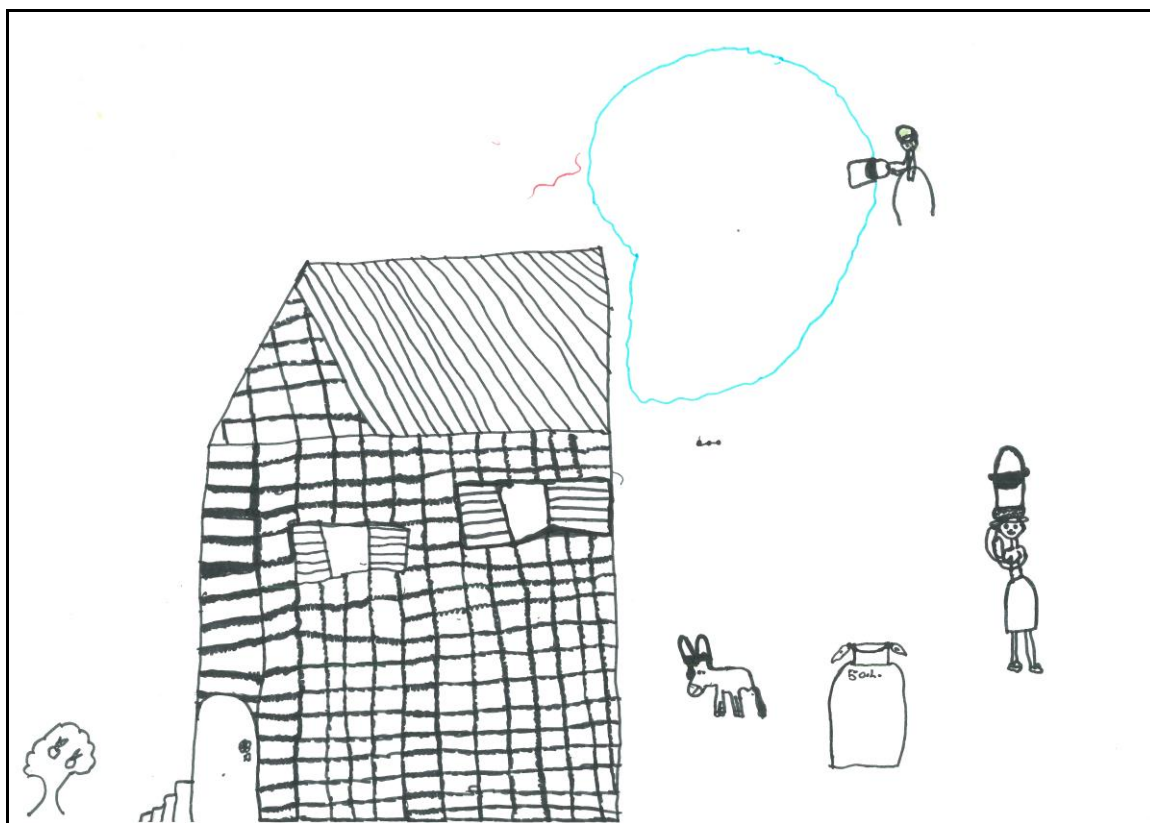
Há uma miscelânea de posições entre os personagens que pode confundir as interpretações. Se, por um lado, a mulher é posicionada à frente e em tamanho maior do que o homem, por outro, o homem é representado em um nível acima na folha, em uma posição que lhe permite visualizar e controlar as atividades.



DESENHO 10, desenhado e descrito por Vilmar, em maio de 2017.

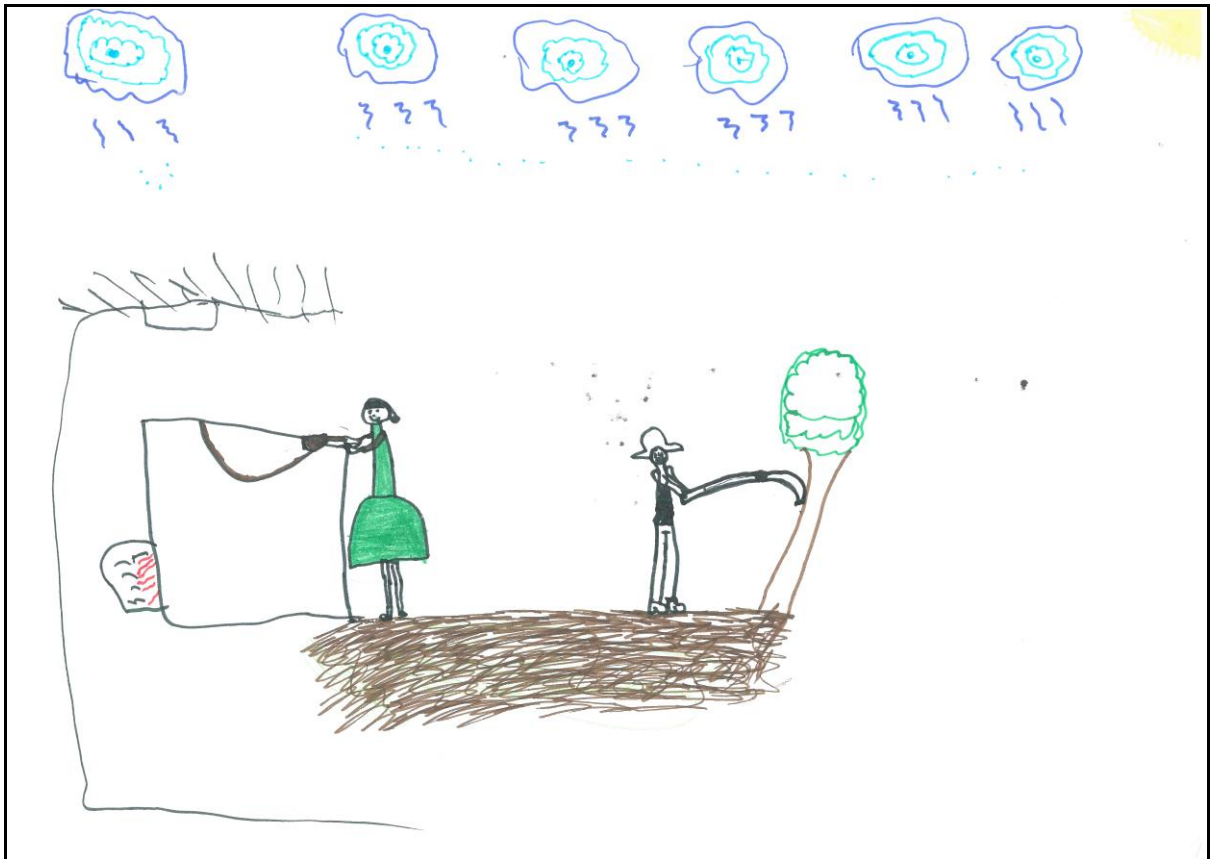
Enquanto Vilmar e Tomás, filho de cinco anos, desenhavam, Alvina desenha (**DESENHO 11**), com traços semelhantes aos de Vilmar, “a casinha ali de fora, de adobe, as duas janelas”, de dois cômodos, onde ela e a família chegaram a morar, depois da de pau-a-pique. Além de um “vasilhão [de água] de 50 litros de Tio Dida”, carregado pelo jumento ou jega (jegue), duas mulheres são representadas panhando

água - função ressaltada aqui por Alvina como feminina -, podendo ser ou “Mãe buscando água, ou Catilene magra”: “Mãe chamando as outras muié... a muié carregando o balde... a muié buscando água, de saia, com as mãos na cabeça... a muié socando o balde dentro d’água pra buscar água”. No terreiro da casa, “o pé de Tamburi e os frutinhas que dá nela”.



DESENHO 11, desenhado e descrito por Alvina, em maio de 2017.

Fia pede que Alvina a desenhe “torrando massa na tenda de Compadre Dida, e nós torrando massa... o forno, as tachas... na beirada um homem e uma muié” (**DESENHO 12**). Ao comentário de Alvina de que “É mais bonito duas muié” torrando, Fia reage: “Teu pai torra também... Põe os bracinho no rumo da tacha”. Ao final, Alvina descreve o desenho: “O forno, o fogo saindo atrás, amarelo e vermelho, a muié torrando. A tacha, a pá dele mexer... preto é a lenha. Chovendo nela [encima da tenda]... terra, meu pai com a foice indo cortar lenha, o sol acabou de entrar, minha mãe e pai tirando lenha”.



DESENHO 12, desenhado e descrito por Alvina, em maio de 2017.

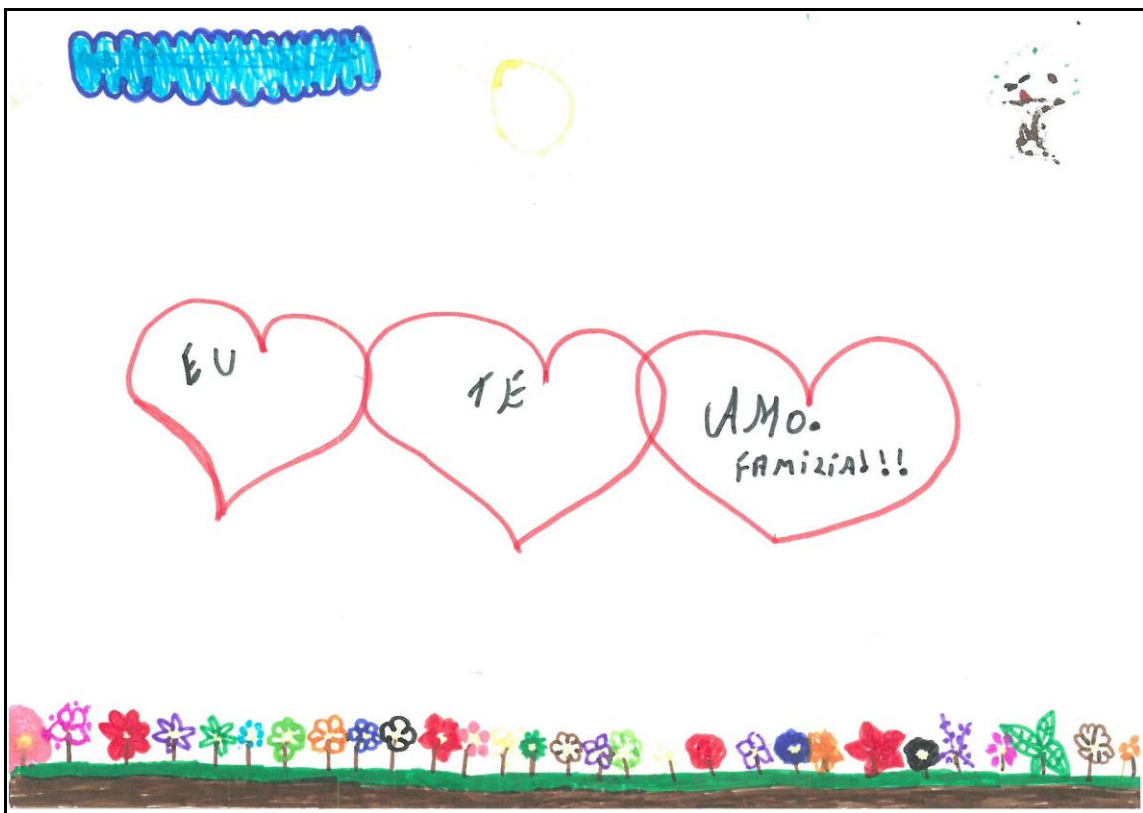
Nascida, criada e tendo morado a maior parte de sua vida em Ibitiúva, no município de Pitangueiras, interior de São Paulo, Fia cortou cana pela primeira vez aos dez anos de idade. Em seu desenho (**DESENHO 13**), Fia representa “o ônibus que carrega gente” para o canavial, um “homem com facão na mão, o talhão de cana, a estrada, o motorista... Chegou, apeou, pegou a mochila, o chapéu e indo cortar cana”. “O que eu fazia de lá do meu lugar é isso”, resume Fia.

Uma certa aridez do trabalho no canavial, em cores marrom e preta, contrasta com a fertilidade e vida indicados na árvore, em verde, e na borboleta vermelha, desenhada desproporcionalmente grande, no extremo oposto ao canavial e ao sentido de condução do ônibus: “Árvore na beira da estrada, o sol, borboleta, nuvem no sol... que onde corta cana assim no tempo é poucas árvores que tem, cê só vê sol e nuvem... nos talhão de cana, não tem sombra”.

2013 foi o último ano em que cortou cana, tendo então se mudado para Córrego Narciso com Vilmar e trocado o corte de cana pela produção de farinha: “No mesmo ano que eu cortei cana eu vim pra cá. Não cortei mais. Mas sinto saudade de cortar cana. E agora eu mexo com farinha. Agora é pender pro lado da farinha”.



DESENHO 13, desenhado e descrito por Fia, em maio de 2017.



DESENHO 14, desenhado e descrito por Alvina, em maio de 2017.

Os sentidos emergindo coletivamente, à medida que Vilmar, Fia, Alvina e Tomás espalhavam as folhas e canetinhas no chão da sala, Alvina contrapõe a aridez do canavial no desenho de Fia ao jardim todo florido e colorido da casa da avó, em Ibitiúva, toda rodeada, de acordo com Fia, de canaviais (**DESENHO 14**). Tendo nascido em Pitangueiras e sido criada em Ibitiúva até os oito anos, quando se mudou para Córrego Narciso, Alvina une ambas as famílias escrevendo “Eu te amo, família”, “todas duas, a família daqui e a de lá”, recordando-se do terreiro da casa da avó, “todo florido, as orquídeas, galinha, porco, banana, mandioca, milho, cana caiana... tudo”.

Vilmar, ao final, resume os desenhos:

Eu desenhei o que foi marcado pra mim... bataiei bastante, o que eu aprendi fazer, morar numa casa de pau a pique, tenda de roda, eu na roça roçando mato com a foice, Fia desenhou ônibus levando pessoal na roça, no canavial, e Alvina desenhou a casa de adobe, que não ela conheceu pau a pique. Eu sou o mais velho.

É em seu retorno a Córrego Narciso, a uma certa estabilidade do trabalho na roça, que Vilmar reencontrou, em um paradoxo aparente, liberdade de movimento e deslocamento, uma liberdade de *errar*, conferida por uma multiplicidade de fazeres multi-orientados. Rompendo com a linearidade da relação patrão-assalariado, Vilmar prefere fazer o próprio tempo com serviços diversos na comunidade a “ficar de castigo” sentado no mercado na cidade o dia todo vendendo farinha de mandioca no varejo. Prefere vender mais barato um saco de 50 pratos (1 alqueire = 100 litros) de farinha para revendedores no mercado. Vilmar também chama galinheiro onde se prendem galinhas de “castigo”, o que implicitamente transmite uma posição ou senso de liberdade por sua parte, ao situar o outro contrastivamente como estando em uma posição “de castigo”. Por outro lado, diante de ver a noite inteira ainda pela frente, com a caixa cheia de massa de mandioca a ser torrada, após um dia inteiro arrancando, descascando - com Mário, Cona e Noé - e prensando a mandioca, o tom de Vilmar é, não de lamento, mas de otimismo e sorridente: “Nós vai ficar de castigo um bocado aqui hoje... Não tem outro jeito... O jeito que a gente tem pra sobreviver é esse”.¹⁰⁸

¹⁰⁸ - Dos vinte e sete desenhos de crianças na escola, apenas duas irmãs desenharam enquanto o pai esteve no corte de cana, tendo sido desenhadas a mãe e as outras irmãs, sem se mencionar o pai. A mãe e o pai das outras 25 crianças estão morando mais permanentemente na comunidade. Em grande parte desses desenhos, as casas aparecem como ocupando grande parte da folha, tendo em alguns casos a tenda de farinha sido desenhada ao lado e interligada por um carreiro à roça de mandioca ou feijão ou à escola ou local de coleta de água. Esses desenhos poderão ser apresentados em outro momento.

Elza e Milton, com cinquenta e poucos anos, tendo vivido, separadamente, durante mais de quinze anos em estados como Rio de Janeiro, São Paulo e Mato Grosso, também encontraram em Córrego Narciso um lugar de retorno estável e mesmo de liberdade. Seus relatos denotam uma certa autonomia proporcionada por mexer na própria roça ou horta, ter as próprias galinhas e porcos, sem ter de passar por “imposição de patrão”, podendo fazer o próprio tempo, ou seguir o tempo da roça.

A sua reinserção na comunidade não ocorre, no entanto, sem tensões, como rixas com outros moradores, em função também de terem incorporado elementos de um *ethos* urbano que tencionam normas costumeiras de conduta. Para compreender esses tensionamentos, tenho evitado reificar uma “ordem moral” que excluiria “outsiders” de antemão, não me apoiando tanto no conceito de figuração de Elias (2000), na medida em que pode enrijecer ou engessar um pouco a análise. Há também muitas rixas entre moradores/as que nunca ou muito pouco moraram fora da comunidade, moradores/as que há anos não conversam entre si ou que não entram na casa de outros/as. Conforme certas contingências situacionais, uma certa figuração ou normas morais podem emergir, ser mobilizadas e adquirir forma, mas não sendo necessariamente mobilizadas em outras situações envolvendo as mesmas pessoas.

Se, como em Marx, as pessoas agem e produzem sob condições determinadas, as dificuldades de re-adaptação de Milton na volta à comunidade, tenho as compreendido quando ele me relata que começou a criar porcos e que teve muito prejuízo com compra de ração de engorda, pois estava criando uma raça de porcos grandes (chamada pietã), diferente do porco caipira, que os moradores de Córrego Narciso não tinham costume de comprar. Esse “exagero” de Milton em criar porcos muito grandes em sua volta à comunidade, após décadas morando fora, pode ser compreendido como uma forma de “campesinidade agonística, uma situação de crise em que se tornam manifestas e mais conscientes as categorias que organizam a ética camponesa. [...] situações de agudização consciente de valores tradicionais”, em oposição às relações de produção da *plantation* (WOORTMANN, 1990: 14).

Milton conseguiu vender a carne dos porcos por um preço menor para seus parentes mais próximos, para diminuir o seu prejuízo. Moradores que negociam e abatem vacas e porcos, vendendo pedaços de carne para moradores da própria comunidade, devem “investir” na sociabilidade e, nas semanas anteriores ao abate, passar pelas casas fazendo a oferta e marcando o dia e local do abate. Milton mora sozinho em uma casa em um ponto alto da comunidade, onde as casas ocupadas já não

são muitas. Parece faltar a Milton esse investimento na sociabilidade, ficando um pouco restrita a seus parentes próximos.

Eitão, cumeeira, ribuço, prumo, respaldo, esteio, caída, espigão, pilar... Tendo sua casa antiga pego fogo em 2016, a casa nova de Lúcia, agora de bloco (tijolo), vai aos poucos sendo significada no preparo do primeiro café, no primeiro terço (“pra abençoar”), no acendimento de fogueiras às noites, na decoração com vasos de plantas que quebram a aridez dos blocos, na limpeza e cultivo de canteiros de horta no novo terreiro: “Aqui tá cada vez mais animado... Tá mais sim do que não. Feijão aqui é farturoso... duro de sol”.

É assim que Arlim anuncia que Dan e Ronan vão se instalar na casa de sua mãe, Lia, falecida em 2017: “Domingo tem café novo na casa de Dan... Tem mais de um ano que não coa café lá”.

O terreiro da casa como um lugar vivo e encantado (e levantado) aparece quando João de Zé Maria o enfeita com frangos: “Eu tô querendo levantar terreiro... Comprei quinhentos real de frango... Ô, moço, enfeitou meu terreiro!”. Costuma-se também pedir que outra pessoa abata um porco que tenha sido criado no próprio terreiro, pois “se pegou amor” com ele. Alcidino pediu-me entusiasmado que tirasse uma foto de seu “Garrote com cupim aprumado... ia ficar bonito, mas caiu”. Os versos da cantiga da padroeira levantam a comunidade: “Levanta a bandeira hoje neste dia, Perpétuo Socorro com muita alegria”. Se a cumeeira e o ribuço de uma casa simbolizariam o cuidado com que se cobrem seus/suas moradores/as, o pilão, de pilar arroz, os/as sustenta, alimenta.

Na cozinha de Duca, são os pilatos (ou pilares) feitos por ela que sustentam ou oferecem apoio para o pote de água, para as panelas com a comida pronta, para que as pessoas se assentem, para a sociabilidade. A fornalha também é tomada como um pilar, em que as pessoas se escoram - ato chamado de “quentar fogo”, aprendido por Duca com seu pai, Custódio - ou mesmo se assentam. Dida, irmão de Duca, se recorda: “Pai gostava de quentar fogo na fornalha. Mãe querendo coar o café, e ele lá: ‘Sai, Custódio, pr’eu coar o café’. Chegava a queimar a camisa assim atrás. Cristóvão [irmão] e ele ficava lá, tomando café, a noite inteira... era no buião... Não tinha essas garrafa aí, não”.

Ao pilar, Duca chama de “Meu pilarzinho”. É o seu “ponto de apoio” (Arquimedes) a partir do qual move seu mundo. É a intimidade ou cumplicidade de estrutura entre a casa e a alma humana de que fala Bachelard (1989: 22), tomando a primeira como instrumento de análise para a segunda:

Ajudados por esse "instrumento", não reencontraremos em nós mesmos, sonhando em nossa simples casa, os confortos da caverna? [...] Não apenas as nossas lembranças, mas também os nossos esquecimentos estão aí "alojados". Nosso inconsciente está "alojado". Nossa alma é uma morada. É quando nos lembramos das "casas", dos "apostos", aprendemos a "morar" em nós mesmos. Vemos logo que as imagens da casa seguem nos dois sentidos: estão em nós assim como nós estamos nelas.

Em casas novas que tenham sido construídas de adobe ou de tijolo ("bloco"), com cômodos de dormir, mesas novas, fogão a gás e geladeiras e armários, a maior parte da sociabilidade continua ocorrendo na cozinha montada nos cômodos da casa de moradia antiga, com a fornalha à lenha e muitas de pau-a-pique, apegada ou ao lado da nova casa. A cozinha hoje de Duca aproveitou os dois cômodos de pau-a-pique que Diomar, seu marido, levantou em 1979, logo antes de se casarem. Terezinha, quando lhe pergunto, durante o abate de um leitão, sobre a cozinha mantida na casa antiga de dois cômodos pequenos de "enchimento", me responde em um tom bem sentimental: "Eu amo essa casa mais que essa nova... meus filhos tudo criou nela...". São muitos filhos que dividiam um mesmo cômodo, uma mesma intimidade:

É preciso procurar na casa múltiplos centros de simplicidade. Como diz Baudelaire: num palácio, "não há nenhum lugarzinho para a intimidade". Mas a simplicidade [...] não é uma fonte de onirismo de grande força. É preciso tocarmos na primitividade do refúgio. [...] devemos reabrir o campo das imagens primitivas que foram talvez os centros de fixação das lembranças deixadas na memória. [...] A cabana não pode receber nenhuma riqueza "desse mundo". Ela tem uma feliz intensidade de pobreza. A cabana do eremita é uma glória da pobreza. De despojamento em despojamento, ela nos dá acesso ao absoluto do refúgio (BACHELARD, 1989: 47, 49).

Esteiras de nabo de bananeira, bastante produzidas antigamente, também são mantidas entre colchões novos e o estrado de camas, além de em algumas casas se utilizarem ainda "camas de vara", "no mesmo sistema" utilizado na construção de jiraus. Além de novas fechaduras instaladas nas portas das casas, são mantidas cordinhas antigas amarradas nas portas para encostá-las quando se pretende retornar logo à casa.

A casa é também mãe. É terra, família, trabalho, comida, água, liberdade. Em sociedades camponesas, essas "Categorias fortes de uma cultura" "falam de outras coisas que não seu referente imediato":

Nas culturas camponesas, não se pensa a terra sem pensar a família e o trabalho, assim como não se pensa o trabalho sem pensar a terra e a família. Por outro lado, essas categorias se vinculam estreitamente a valores e a princípios organizatórios centrais, como a honra e a hierarquia. [...] Essas categorias nucleantes agregam conjuntos de significações, os quais, em sua

comunicação dentro do universo de representações, se articulam e compõem uma totalidade (WOORTMANN, 1990: 23).

O importante é que essas categorias “sejam nucleantes e, sobretudo, relacionadas, isto é, uma não existe sem a outra”. Esse modelo relacional, “onde diferentes núcleos de representações estão em comunicação uns com os outros, como que formando uma rede de significados” (WOORTMANN, 1990: 23), pode ser ilustrado com o episódio em que um gato (atravessador de migrantes) ofereceu a Mário um sítio no interior de São Paulo para que ele tomasse conta e se mudasse para lá de vez com sua família, podendo ter uma horta própria e uma carroça para vender produtos na cidade. Tendo sempre morado em Córrego Narciso, Cona justifica sua recusa:

Mário veio pra me buscar, né... [E eu]: “Eu não largo minha mãe, não”. Meu pai tinha ido pra São Paulo, né. Eu torrava massa pros outros, nunca fui empregada... Deixo eu contar [v]ocê: Lia já ficou empregada pros outro... Noxa já ficou empregada pros outro... mas eu, não. Ficava em roda da minha mãe. [Eu] Trabalhava a semana, mas no sábado eu... todo dia eu vinha dormir em casa mais ela, né. Mário achou essa casa lá e veio me buscar, mas... “Eu não vou, não. Não largo minha mãe, não”. [O gato]: [Vo]Cê não paga aluguel, e eu pago [v]ocê o salário... aí [vo]cês vão mexer com horta e eu dou a carroça pra vocês venderem... as verduras na rua... você não paga conta d’água, você não paga conta de luz... você não paga aluguel...”. Diz que a casa era 6 cômodos. “Ê, Mário, não largo minha mãe, não. Se você quer ir você vai, mas... vou olhar minha mãe”. [...] Eu olhei minha mãe até [até] na última hora. Se fosse pra mim [eu] dispensar meu marido, eu dispensava, mas não dispensava minha mãe. Num dispensava minha mãe, não. Quando Mário me achou, ela já tinha sofrido. Quando eu fui morar mais Mário, mãe já tinha sofrido muito comigo. Carregou eu na barriga, me criou... me deu peito... Eu vou dispensar minha mãe mod’home[m]...? Que eu já achei ele criado!? Esse jogo aí eu não faço, não. Ele já achou eu criado. Eu tenho que dar valor é quem me criou. Falei errado? Minha mãe que sofreu comigo. Por que que eu vou largar ela jogada e...? Uhm, uhm. Falei com ele “Eu desisto de você. Se você quer ir pra lá você vai, mas... eu não deixo mãe, não. Meu pai foi cruel, que meu pai nem importou com nós, ficou esse tanto de ano pra lá. Mas minha mãe, não. Meu pai foi cruel com nós; ficar 5 anos sem ver os fi[lhos]!? Foi cruel, né. Foi cruel. Não importava com nós, né. Mas minha mãe, não. Deus que põe ela num bom lugar, foi muito boa pra nós. Pai foi irresponsável. Deixou nós aí sofrendo... e eu ajudando criar os outros meninos pequenos... Lia, Juca... Uai! Por isso que eu não dispenso minha mãe... que eu lutei mais minha mãe. Meu pai foi cruel... demais. [A]Bandonou nós 5 anos!? Falar “Bença, pai”. Minha mãe todo dia de manhã cedo, “Bença, mãe”. De tarde, “Bença, mãe”. Hum!

O trabalho migrante separa os membros da família. Aos poucos, vai ocorrendo o processo de centralização em torno da figura materna, em que as relações afetivas se concentram nela. O pai é visto como distante, alguém que abandonou a família, que deixou de cumprir com suas obrigações de chefe da família. De acordo com outra moradora, Dola, mãe de Cona, “era o home e a muié dente[ro] de casa. Fazia esteira... ia

pra cidade vender esteira... Era trabaiadeira, Dola. Ia pra chapada panhar pequi... até lenha ela vendia. Ver seção 3.2, relativa a relações matrifocais.

8) “O seguinte é esse: nós é tudo amigo. Você ajuda eu, que eu te ajudo”

É costume moradores(as) de Córrego Narciso venderem produtos como roupas e cobertas por consignação, ganhando uma comissão. Comprei uma calça assim de uma moradora, em cuja etiqueta se escrevia: “Parabéns pela escolha! Você acaba de adquirir um produto de alta qualidade cuja produção foi orientada para lhe proporcionar o máximo em conforto. PRODUZIDO NO BRASIL”.

Honneth (2003: 230-232) observa como Marx construiu

o próprio ato de produzir como um processo de reconhecimento intersubjetivo: na efetuação do trabalho em sua totalidade, representado segundo o modelo das atividades artesanais ou artísticas, a experiência da objetivação das próprias capacidades se entrelaça de tal modo com a antecipação mental de um consumidor possível, que o indivíduo chega por meio dela a um sentimento do próprio valor intersubjetivamente mediado,

falando da

dupla afirmação que um sujeito experiência [experimental] em relação a si mesmo e a um outro através do trabalho: no espelho do objeto produzido, ele pode não somente experimentar-se a si mesmo como um indivíduo a que pertence de maneira positiva determinadas capacidades, mas também se conceber como uma pessoa em condições de satisfazer as carências de um parceiro concreto da interação,

de maneira que o capitalismo “destrói necessariamente as relações de reconhecimento entre os homens mediadas pelo trabalho”, “pois, com a separação dos meios de produção, é arrancada aos trabalhadores também a possibilidade do controle autônomo de sua atividade [...]”.

A cisão operada pela migração definitiva de três irmãs de Roxa e Nenga para a cidade de São Paulo, já há muitos anos, não é suficiente, no entanto, para cindir a “antecipação mental de um consumidor possível” expressa no preparo cuidadoso de produtos a serem levados às três por Roxa em sua visita por uma semana a São Paulo. Na semana anterior à viagem, Roxa e Nenga assam um saco grande de biscoitos no forno de latão, o marido de Roxa, Zé Grilo, produz algumas barras de requeijão, e na manhã da viagem Nenga panha coentro fresco para que Roxa complete uma sacola grande já cheia.

Cona também tem o costume de fazer sabão e assar biscoitos e separar em saquinho para cada filha que mora em Araçuaí ou para quando um morador viaja para Ouro Verde levar para Tinha, uma de suas filhas, que lá mora: “Mãe é muito besta com filho... o que come tem que levar, né... andu, farinha, toucinho, biscoito, bolo...”.

Na noite anterior a uma de minhas idas a Belo Horizonte, Nenga preparou um saco de biscoitos para eu levar para a minha mãe, Fia me deu uma garrafa de um litro e meio de feijão catador seco, e Nair, meia medida de feijão catador verde / fresco, a qual minha mãe cozinhou no dia de minha chegada a Belo Horizonte. Por força do costume - semelhante à minha impressão de desfeita por parte de Nenga na situação do biscoito - minha mãe cozinhou também o feijão carioquinha, com o qual é acostumada, por precaução de não saber qual gosto seria o do feijão catador.

Alcidino organiza abates e distribuição de carne de vaca em Córrego Narciso. Nas semanas anteriores ao abate, Alcidino passa de casa em casa montado em um “animal” (cavalo ou égua) ofertando pedaços de carne, até somar uma quantidade suficiente para marcar o dia do abate. Guardando na cabeça, sem “assentar” no papel, todas as ofertas feitas - qual pedaço, a quantidade e para quem -, Alcidino me explica que, enquanto anda lentamente montado no animal pela comunidade, está “tirando conta”, “calculando” as ofertas, somando por vezes mais de trinta ofertas e nomes: “Deus me deu uma memória muito boa, moço”. Alcidino cria, assim, uma imagem da comunidade Córrego Narciso e de cada um de seus moradores em sua mente, uma “comunidade imaginada”, mas não por isso artificial ou inventada, e com eficácia prático-material. É a criatividade da consciência imaginante, da imaginação poética, e o “valor de intersubjetividade” de uma imagem poética de que fala Bachelard (1989: introdução). É também a “ordem social e moral *sui generis*” que é estabelecida ou criada por uma “solidariedade que não age apenas nos curtos instantes em que os serviços se intercambiam, mas que se estende bem além disso”, entre indivíduos que “concertam seus esforços” (DURKHEIM, 2010: 27).

Essa solidariedade - e seus sentimentos subjacentes - “faz sentir sua ação em cada momento e em todos os detalhes da vida” (DURKHEIM, 2010: 27). Uma leitoa de Das Dores prenhe de poucos dias é levada para criar os filhotes no terreiro de Dida, o qual fica com a responsabilidade de tratar da leitoa por mais aproximadamente seis meses, sendo quatro de prenhe mais dois até os filhotes poderem largar da mãe. Os leitãozinhos seriam então divididos na meia entre Das Dores e Dida. A todo momento, várias vezes ao dia, em que Dida trata da leitoa e seus filhotes, é possível que a imagem de Das Dores lhe apareça na mente. Trocar “é mesclar almas, permitindo a comunicação entre os homens, a inter-subjetividade, a sociabilidade” (LANNA, 2000: 178).

Quando ainda morava na roça, Cona criava galinhas na meia com Tinha, uma forma de materializar os vínculos e encurtar a distância:

Minha filha foi pra São Paulo [Ouro Verde] e deixou a galinha aí, mod'eu tomar conta pra ela. Tem dela também. Gislene. Os frango macho eu vendo e mando o dinheiro pra eles. Tem 80 conto pra eu dispor na conta deles aí. Eu fiquei com as fêmea... Me dá na meia, sabe? Uma parte pra ela, e outra pra mim. Eu vendi os macho e fiquei com as fêmea. Ela também trabaia cortando cana [com Miguel]. Comprou casa lá... Tem 4 ano que mudou pra lá.

Para Durkheim (2010: 28), a troca

nada mais é que a expressão superficial de um estado interno e mais profundo. Precisamente por ser constante, esse estado suscita todo um mecanismo de imagens que funciona com uma continuidade que a troca não possui. A imagem daquele que nos completa se torna, em nós mesmos, inseparável da nossa, não apenas porque é frequentemente associada a ela, mas sobretudo porque é seu complemento natural: ela se torna, pois, parte integrante e permanente de nossa consciência, [...] É por isso que apreciamos a companhia daquele que ela [a imagem] representa, porque a presença do objeto que ela exprime, fazendo-a passar ao estado de percepção atual, lhe dá maior relevo.

De maneira semelhante, Mário concluir a frase “Eu capino e acabo de [a]montoar elas... Deixo [a]montoadinha[s]” com “A véia Inês”, referida na seção 3.1 com relação às pedras de penitência, indica que toda vez em que Mário capine a roça ao redor das pedras uma imagem de Inês, falecida há muitos anos, no “espelho do objeto produzido”, (HONNETH, 2003: 231) lhe emerja, ainda que difusamente, na mente. Indica também uma certa personificação ou animização das pedras, uma “mistura de laços espirituais entre as coisas que pertencem, nalgum grau, à alma e os indivíduos e os grupos que se tratam, nalgum grau, como coisas” (MAUSS, 2001: 69).

A distância ou a morte “podem ter por efeito impedir” o retorno ou diminuir a vivacidade dessa imagem (DURKHEIM, 2010: 28). Em Córrego Narciso, uma percepção viva e acurada do espaço é cultivada entre moradores/as. Em meio a uma conversa ou atividade, atenção é sempre voltada para o que acontece no ambiente ao redor. Uma “zoeira” de veículo motorizado na estrada é cuidadosamente ouvida para identificar se é um carro, uma moto, um ônibus ou um caminhão pipa. Pela forma de acelerar a moto, presume-se quem pode ser. Se alguém entrou na terra de outro morador para “panhar” lenha ou invadiu as extremas sem autorização... Se um morador inicia a construção de uma venda em local inapropriado, de uso coletivo, próximo à escola... Se uma pessoa desconhecida desponta no horizonte... Se fumaça ao longe indica que farinha ainda está sendo torrada na tenda de Griga... Essa atenção e vigilância mútuas a alterações e movimentos no espaço, marcada por um senso de simultaneidade, é acentuada no período de seca, quando as folhas da vegetação caem e a vizinhança se torna mais visível.

Certo dia, do nada, Nair comentou que Noé devia estar chegando por trás da casa. Quando lhe perguntei como sabia, disse-me que o cavalo havia levantado a orelha naquela direção. Tia Santa costuma se recordar da data exata em que moradores tenham viajado e retornado da migração. “Comadre Santa não é esquecedeira das coisa”, diz Ari, seu irmão. Roxa, Gugu, Diná e Pretinha estão sempre enviando mensagens umas para as outras para que sejam lidas na programação de rádio “Auto Alegria”.

Uma certa materialidade dessas relações intersubjetivas, como forças quase objetivas e reais, aparece na crença de que “Orelha queimando é os outro falando da gente. Aí tem que morder a camisa, que o outro morde a língua. Morde a língua é porque fala da vida dos outro”.

De dentro da cozinha de Cona e Mário, a uns duzentos metros da casa de Vilmar e Fia, Mário nota: “Tem alguém chegando em Vilmar”. Eram os cachorros latindo, para mim imperceptíveis. “Das Dores e Natália estão em Laércio”; pelas suas vozes ouvidas ao longe. Sabem também que o som alto “está vindo de Batista”, a uns quatrocentos metros. Ainda que passe grande parte do dia dentro de casa, Ari afirma, com certa confiança, que não viu Braga passar pela estrada à frente de sua casa, a pé ou de moto: “Eu não vi jeito de Braga aí hoje, não”. Dida sabe onde estão todos os frangos e cachorros de seu terreiro. Uma galinha cantando e com pés coloridos de cinza, é porque botou ovo no forno da tenda de farinha. Aos seus quinze leitões, Zé Grilo não atribui nomes, mas sabe o parentesco e origem de cada um, nas trocas e vendas com outros moradores. Assim também com as trocas de galinhas e de seus ovos para serem chocados.

A imagem do antigo dono que possa emergir da coisa trocada ou comprada, ou do dono atual de uma coisa produzida na meia, não parece provocar qualquer incômodo, pelo menos entre moradores entre os quais não há rixas. “As coisas vendidas possuem também uma alma, são além disso seguidas pelo seu velho proprietário e seguem-no” (MAUSS, 2001: 176). Em Córrego Narciso, não parece haver a necessidade assinalada por Mauss “de separar a coisa vendida do vendedor”, por exemplo chicoteando ou batendo na coisa vendida, “para que os animais comprados esquecessem o seu antigo dono e não se sentissem tentados a voltar para ‘casa’” (2001: 176).

Moradores/as de Córrego Narciso sabem que determinada gamela foi feita por Antônio Bastião, que a coberta foi feita com algodão fiado por Tia Maria Rodrigues, que o esteio da casa é de madeira aproveitada da casa velha dos/as avós, que foi Nevinha, Duca ou Lúcia, parteiras tradicionais, que “panhou” aquele menino ou cortou

seu umbigo... como que em uma vontade firme dos produtores “de seguir a coisa que produzem” (MAUSS, 2001: 177).

Fernanda, de 39 anos, moradora de Córrego Narciso, pediu que eu buscasse uma televisão que estava consertando na oficina do Sílvio em Araçuaí. Chegando na oficina, e observando centenas de aparelhos eletrônicos espalhados em aparente desordem pelo cômodo e pelo quintal da casa, perguntei a Sílvio pela televisão de Fernanda, o qual identificou imediatamente qual era o aparelho em meio a tantos outros.

Tendo participado da licitação de concessão de serviços na Prefeitura de Araçuaí, Chico faz a linha regular de Córrego Narciso a Araçuaí em seu ônibus - um ônibus vermelho velho ainda com o escrito da antiga linha para a qual fora utilizado, entre Belo Horizonte e o bairro de Águas Claras. Moradores costumam dizer “Vou com Chico”, ou “Vou com Fidélis” (outro motorista), e é comum se lhe pedir que espere “um minutinho” para partir até que a pessoa compre um último item no mercado de Araçuaí ou que pare fora dos pontos, por exemplo para dar recado a alguém etc; uma moral contrastante com os “rigores, as abstenções e as desumanidades de [...] grande parte do direito dos industriais e dos comerciantes” da França de Mauss (2001: 177). Chico também aceita que passageiros/as paguem a passagem no prazo.

Chegando certa vez a Belo Horizonte de Araçuaí, percebi como a UBER, como que pretendendo “voltar atrás” aos “preconceitos econômicos do povo” (MAUSS, 2001: 177), simula relações mais próximas, pessoais ou de confiança no transporte compartilhado urbano. Uma voz eletrônica entoava do celular do motorista: “O destino de Bernardo está a 200 metros à direita”. Embora no assunto do e-mail de recibo da viagem estivesse o dizer impessoal “Sua viagem de segunda de manhã com a UBER”, no corpo do e-mail se dizia: “Você viajou com Magno”, “Convide seus amigos e familiares para experimentarem a UBER”, além de os motoristas oferecerem balas e água ao passageiro e parecerem trabalhar mais satisfeitos e animados que taxistas, como que mais “empreendedores de si”.

A intensidade dessa intersubjetividade entre moradores de Córrego Narciso, dessa percepção permanente de que as pessoas estão presentes ali e se movimentando, se torna mais evidente em momentos de ausência, como quando jovens migram ou alguém falece. Passando Dé sempre pela casa de Cona, alguns dias após ele ter viajado para o corte de cana em Ouro Verde (SP) em abril 2017, Cona nota: “Ficou é ruim sem ele”. Em outro momento, Cona manifesta a importância desses “pontos de apoio”

intersubjetivos, referindo-se a sempre ter visitas em sua casa: “O povo gosta de mim... Se a gente se cumprimentar a gente não se perde”.

Em 2013, estive pela primeira vez no Vale do Jequitinhonha em um mês de junho, quando participei de atividades em comunidades rurais de Berilo durante a Semana do Migrante, promovida pela Pastoral do Migrante. Sendo um mês em que migrantes estão fora a trabalho, o contraste com o mês de janeiro - quando os migrantes estão em suas comunidades de origem - foi explícito. Enquanto em janeiro as casas e as vendas nas comunidades estão cheias de jovens, com motos e carros estacionados, em junho se nota um vazio nas comunidades. Em uma das referidas atividades, na qual estavam presentes apenas mulheres e crianças, foi sugerido que as pessoas falassem livremente os nomes de familiares e/ou amigos que estivessem fora a trabalho. Foi-se então falando os nomes: Clemente... Robson... Geraldo... Um tom fúnebre foi marcante, como se fosse a lembrança distante de parentes mortos em uma guerra.

Em outro momento, em uma mística durante o seminário de fechamento de uma Missão do Migrante em Jenipapo de Minas, em janeiro de 2014, crianças e jovens expuseram cartazes com nomes de parentes em migração, como que os resgatando de uma situação de morte social ou vivificando a sua imagem por meio da objetivação de seus nomes (**FOTO 6**).



FOTO 6: Mística em Jenipapo de Minas, 2014, com cartazes com nomes de migrantes.



DESENHO 15, por Tonega (Carlos Henrique), de 11 anos, em junho de 2017.

Tonega (Carlos Henrique), de onze anos, descreve o seu desenho (**DESENHO 15**) feito na escola como “uma casa”, sem especificar detalhes. Como conteúdo latente, Tonega costumava passar as noites na casa de sua avó Lia, para que ela não dormisse sozinha. Lia faleceu em abril de 2017. Desenhadas dois meses depois, o espaço interno desproporcionalmente grande com relação às portas e janelas das três casas representam o vazio de uma pessoa que não está mais fisicamente presente.

Um certo valor ou eficácia social da objetivação dos nomes de pessoas nas relações sociais se ilustra quando Emerson, filho de sete anos de Nair, retorna à casa de Nair após passar a noite na casa de sua tia Santa - onde dorme todo final de semana -, e ouve sua mãe o receber no lado de dentro do colchete: “Emerson”, como que o reinserindo na rede do ambiente familiar. Da mesma maneira, a importância conferida por Cona à presença afetiva de sua mãe, em que toda manhã e toda tarde podia pedir “Bença, mãe”, não tendo a presença constante de um pai para quem pudesse “Falar ‘Bença, pai’”. Além de inserir ou objetivar os sujeitos nas relações, reafirmando seu pertencimento à comunidade, pedir benção aos mais velhos atualiza e reafirma, ou mesmo reifica, toda uma rede de hierarquias e posições, assim como chamar toda pessoa mais velha de Tio ou Tia, ainda que não diretamente aparentada, chamar mães de leite de por exemplo “Mãe’Nita” - forma como Dida trata Anita -, chamar avós de

“Dindinha” e mesmo chamar a própria mãe de “Mãe”, e não pelo seu nome, costume hoje estranhado por Duca. Como que em uma auto-objetivação nas relações, Alcidino costuma referir-se a si próprio em terceira pessoa, como em “Eles acham que Cidino é besta... Cidino não é besta, não. Cidino é trançado...”.

Além de outras descaracterizações e desvirtuamentos que moradores/as têm recentemente percebido na realização das festas e celebrações religiosas, Farliano, escolhido na festa da padroeira de 2016 como ajudante de mastro na festa do ano seguinte, se recusou a ajudar a preparar o mastro em 2017, por não se ter escrito o seu nome como ajudante de mastro no convite da festa, comumente distribuído a comunidades vizinhas e em Araçuaí, como sempre fora de costume. No convite, ficaram faltando muitas informações, inclusive os nomes dos festeiros.

Na véspera do abate de vaca, Alcidino conversa com Zé Grilo e Arlim, que o ajudaram a tocá-la para o local de abate: “Vocês querem o couro dado ou vendido barato... e vocês esticam?... Então o seguinte é esse, nós é tudo amigo... eu dou o couro pra vocês”. Para Nico, que ajuda no abate e destrinchamento da carne, Alcidino mantém o mesmo tom: “Ô, menino, você ajuda eu, que eu te ajudo”. No dia do abate, tendo Alcidino gravado as ofertas na mente, os pedaços de carne vão sendo destrinchados por Nico e Dida e colocados em sacolas, onde se colam etiquetas com o nome do comprador, às vezes se levantando o pedaço na mão e se exclamando em tom forte, quase solene, o nome, como em “Chã de dentro, dois quilos, Terezinha” (**FOTO 7**). As carnes são nomeadas, personalizadas, em um “vaivém das almas e das coisas confundidas entre elas” (MAUSS, 2001: 145). Em um caderno, Thiago, de 16 anos, vai “assentando” em uma folha de papel os nomes dos compradores, seguidos pelo nome do pedaço (“de primeira”, “de segunda”, fígado, costela etc) e pela quantidade de quilos. O valor monetário do pedaço não é “assentado” nem exclamado, sendo deixado em suspenso. Os nomes do/a comprador/a e a qualidade e quantidade de carne aparecem em primeiro plano. Em um abate de leitão no terreiro de Vilmar, percebi um pudor semelhante na lida com o dinheiro, sendo este manipulado no espaço privado da casa, distanciando do local de abate e do olhar dos outros. Em um abate de vaca em uma comunidade vizinha, por outro lado, o organizador do abate e também destrinchador recebe o dinheiro com a mesma mão com que manipula a carne, chegando a exibir um pedaço de picanha exclamando: “25 reais!”, embora ainda não associado ao nome de um comprador e o valor não sendo “assentado” na folha de papel. Enquanto destrincha e

pesa a carne de uma vaca abatida, Juarez, por outro lado, diz para Roxo: “É ocê que pega [o dinheiro]”.

Dida se recorda, em contraste, de que no corte de cana cada cortador era identificado pela usina por um número e não pelo nome.



FOTO 7: Sacolas com carne etiquetadas com nome de comprador/a e quilos de carne e caderno onde se “assentam” os nomes e qualidade e quantidade de carne.

No dia do abate, há um movimento grande de moradores/as que vêm buscar a carne encomendada, ajudar a limpar a barrigada ou mesmo apenas participar do movimento. A maior parte dos/as compradores/as paga seu pedaço no prazo, em média de trinta dias. Chega a gerar, não uma ofensa ou afronta, mas um certo incômodo ou hesitação, ao menos aparente, o comprador pretender “fechar a relação” pagando a carne imediatamente no momento em que a recebe. Juarez, que também abate e destrincha vacas, hesita por um instante a um comprador que lhe estendeu o dinheiro na hora de receber a carne: “Não, moço, tem o prazo...”. Uma “refeição em comum” não pode ser retribuída “imediatamente. O tempo é necessário para se executar qualquer contraprestação” (MAUSS, 2001: 108). O instante da troca, portanto, enquanto “expressão superficial de um estado interno e mais profundo” (DURKHEIM, 2010: 28),

se estende ao passado, nas ofertas a serem definidas previamente, e ao futuro, na dívida ou prazo no pagamento da carne. “Na ajuda mútua, o grupo existe antes e depois do desempenho partilhado de uma tarefa partilhada” (BOURDIEU, 1979: 14).

Entre moradores mais próximos, por confiança não se combina previamente se e quanto se pagará por um dia de serviço; o “contratador”, também por confiança, pagando um valor que acha justo, chegando o recebedor a hesitar em receber o dinheiro por um instante.

Há um elemento de comunhão no fato de a carne ser consumida sem antes ter sido paga, uma “identidade de sentimentos” em que

se misturam os sentimentos e as pessoas. [...] No fundo são misturas. Misturam-se as almas nas coisas; misturam-se as coisas nas almas. Misturam-se as vidas e eis como as pessoas e as coisas misturadas saem, cada uma, das suas esferas e se misturam: o que é precisamente o contrato e a troca (MAUSS, 2001: 82).

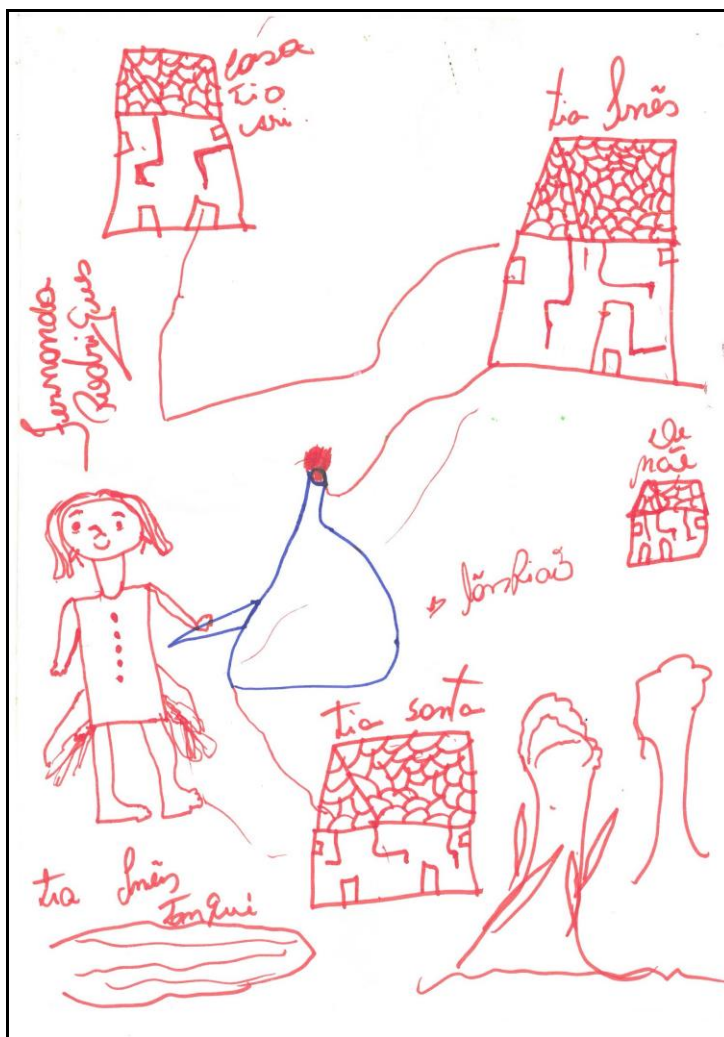
O valor de uso da carne, alimento, precede o valor de troca, deixado em suspenso por um tempo suficiente para que seja consumida. Woortmann (1990: 37) examina “o significado simbólico da comida, com relação à família, à terra e ao trabalho”, enquanto “categorias centrais do discurso camponês” que “expressam uma relação moral entre os homens e deles com a natureza”. Para Sahlins (1978: 215, apud WOORTMANN, 1990: 37),

A natureza dos bens trocados parece ter um efeito independente no caráter da troca. Alimentos não podem ser tratados como qualquer outra coisa... A comida é fonte de vida... simbólica do fogo do lar, quando não da mãe... Transações com comida são um delicado barômetro, uma afirmação ritual, por assim dizer, de relações sociais.

A “troca é o denominador comum de um grande número de atividades sociais aparentemente heterogêneas entre si” (LÉVI-STRAUSS, 2001: 34). O ponto de encontro, identificação e comunhão representado pelo abate e distribuição de carne da vaca, um momento de intensificação das relações, é ricamente ilustrado no desenho de Fernanda, de 19 anos, que há alguns poucos anos mora em Araçuaí, onde estuda e trabalha. Fernanda iniciou seu desenho (**DESENHO 16**) com um lampião no centro do papel. A partir da alça do lampião, desenhou sua Tia Inês, do mesmo tamanho do lampião, segurando a alça. “Tia Inês não largava o lampiãozinho da mão... uma sandália e um forro debaixo do braço [de forrar a mesa]”, indo de casa em casa pelos carreiros à noite, e era sempre a primeira a chegar quando se rezava o terço na casa de alguém,

como em dia de Santa Luzia, 13 de dezembro: “O seguinte dela era assim: quando ia rezar um terço ela era a primeira a chegar. Era às seis [horas], ela chegava às quatro”.

Irmã mais velha da família de Maria Rodrigues e Zé de Rita, falecida há alguns poucos anos, Tia Inês era quase surda, escutava pouco e não teve filhos/as. Só depois de desenhar Tia Inês, com os botões na roupa e o babado do vestido, é que Fernanda desenha e descreve o fogo aceso no lampião; referência feminina.



DESENHO 16, de Fernanda Rodrigues, em setembro de 2017.

Ao redor do lampião, nos cantos da folha, Fernanda foi desenhando casas, nomeadas como casa de Tio Ari, Tia Inês, de Mãe e de Tia Santa. Primeiro, a casa de Tia Inês, com “quarto, porta, janela, cozinha... a janelinha na cozinha dela, a sala”. De lá, “vinha pra casa de mãe... casa de Tio Ari. Chegando na casa de Tia Santa”. Fernanda desenha, então, os carreirinhos ligando as casas à ponta do lampião e, na casa de Tia Santa, “a porta de chegada e de saída, cozinha... quarto e a sala”. “Sempre ela dormia lá

em casa, em Tio Ari, em Tia Santa”. Na “casa de mãe”, a cozinha, a sala e a varandinha”. Fernanda, por fim, sintetiza a cena:

Tia Inês com o lampião... Ela saiu da casa dela... Lampião... Ela tava vindo aqui pra Tia Santa... Tá vendo? Saiu da casa dela com o lampiãozinho na mão, indo pra casa de Tia Santa. Tem uns pezim de árvore [cedro] perto de Tia Santa, não tem? E pra cima não era pra casa de mãe? E aqui o tanque.

O tanque de água é o tanque de Maria Rodrigues, mãe de Inês, onde hoje Duca e Lúcia cultivam hortas e muitos/as moradores/as panham água.

Voltando da casa de um morador aonde tinha ido negociar a compra de um leitãozinho de um irmão desse morador, e tendo fechado o negócio em 100 Reais, Dida, não querendo levar o leitãozinho numa sacola no sol quente, pois ainda é mole e fraco, se inquietou um pouco com a insistência desse morador para que ele levasse logo o leitãozinho: “Pode falar com ele? Você trouxe a vasilha... saco [para carregar]?... Se não tiver, é fácil achar uma... É 100 real”. Deixando a relação em aberto, buscar o leitãozinho outro dia poderia constituir uma oportunidade de uma nova visita, para além da compra do leitãozinho, quase um mero pretexto para a interação mútua. Os serviços econômicos que a divisão do trabalho pode prestar “são pouca coisa em comparação com o efeito moral que ela produz”, sua verdadeira função (da divisão do trabalho) sendo “criar entre duas ou várias pessoas um sentimento de solidariedade” (DURKHEIM, 2010: 21), “um sentimento amigável entre as duas pessoas em jogo, e se a operação não tivesse esse efeito, tudo teria falhado” (ISLANDERS, 1922, apud MAUSS, 2001: 80).

O elemento econômico também é descentrado quando Dida, tendo assumido uma empreita (tarefa) de roçar uma manga de João Mendes, pela qual receberia um valor fixo, pela empreita, decide empreitar Dudu e Nego, dividindo com eles o valor ganho, não apenas para ajudá-lo no serviço, mas principalmente porque “É ruim almoçar ou tomar café, fumar cigarro sozinho... Para para almoçar e não tem ninguém para conversar, distrair um pouco”.

Conforme relata um morador que não gosta de ver serem abatidos porcos criados em seu terreiro, chamando outra pessoa para a tarefa: “A gente já nasce pecando... pra comer. Eu não crio mais porco pra pegar amor com porco, não. Faço o nome do Pai e peço perdão, pois é pra comer. Às vezes mata o porco pra lá, mas mata do mesmo jeito”. Com o nome do pai, pretende-se suspender o pecado, de modo semelhante à suspensão do elemento econômico na compra à prazo de carne de vaca.

Esses deslocamentos do econômico ou expiações do elemento pecaminoso denotam o que para Thompson (1998) seria uma economia moral da plebe, entendida como o conjunto de normas e obrigações sociais e funções econômicas tradicionais “peculiares a vários grupos na comunidade”, em que o “desrespeito a esses pressupostos morais, tanto quanto a privação real, era o motivo para a ação direta” (p152). Essas formas de regulação do mercado de alimentos, com base em elementos de um modelo paternalista com uma prática protetora e rotinas de emergência em tempos de escassez, Thompson as contrasta com as prescrições abstratas da, então nova, economia política e suas recomendações de livre mercado de grãos - associadas principalmente a *A riqueza das nações* de Adam Smith.

Essa emancipação ou autonomização do econômico com relação a regras morais, a valores de uma economia moral, é objeto também da análise de Durkheim (2010), referente ao que constituiria, para ele, uma preponderância progressiva de uma solidariedade orgânica (pela divisão do trabalho) sobre a solidariedade em sua forma mecânica (por similitudes). Nas sociedades marcadas por uma similitude de consciências, toda a sua vida psíquica assumiria um caráter religioso (p162), a esfera de ação da religião se estendendo “muito além do comércio do homem com o divino” (p150), abrangendo tudo, penetrando e regendo com frequência toda a sua vida jurídica, moral, econômica, política, social e científica, “até os detalhes da vida privada”, encerrando-as “num estado de mistura confusa” (p114). As regras morais que regulam essas sociedades, por seu caráter religioso, emanariam “igualmente da divindade; violá-las é ofendê-la, e tais ofensas são faltas que devem ser expiadas” (p118).

“Depois, pouco a pouco”, na referida progressão vislumbrada por Durkheim, essas funções - políticas, econômicas, científicas... - se emancipariam da função religiosa, constituindo-se à parte (p151-152). A relação econômica seria, assim, “desembaraçada de toda regulamentação e tal como resulta da iniciativa inteiramente livre das partes” (p108, 189), e a consciência pessoal se emanciparia do jugo da consciência comum (p149), deixando “o espaço livre para uma multidão crescente de dissidências individuais”, para o individualismo e o livre-pensamento (p155):

Deus, [...] que antes estava presente em todas as relações humanas, retira-se progressivamente delas; ele abandona o mundo aos homens e a suas disputas. [...] a ação que [Deus] exerce, tornando-se mais geral e indeterminada, deixa um espaço cada vez maior ao livre jogo das forças humanas. Portanto, o indivíduo sente-se, e é realmente menos *agido*; torna-se muito mais uma fonte de atividade espontânea” (p151-152).

Essa mistura e confusão entre dimensões é retomada por Mauss (2001), em sua noção de fato social total, em que se exprimem “ao mesmo tempo, e de uma só vez, todas as espécies de instituições” (p152) - religiosas, jurídicas, morais, políticas, familiares, econômicas, estéticas, de morfologia social, mitológicas, mágicas. Nesses “fenômenos sociais totais”, “tudo se mistura num inextricável entrelaçado de ritos, de prestações jurídicas e econômicas” (p57), pondo “em movimento, em certos casos, a totalidade da sociedade e das suas instituições” (p191), que “perdem toda a cor local” (MAUSS, 2001: 54), pois comparáveis, redutíveis, substituíveis, transferíveis entre si (LÉVI-STRAUSS, 2001: 30).

Em Córrego Narciso, ouvi Batista dizer espontaneamente uma frase forte, em meio a outros assuntos: “Eu não devo nada a ninguém nesse Córrego, nem uma cinza queimada. Eu só devo obrigação”. “Dever obrigação”, expressão já mencionada neste texto, é usada correntemente por moradores/as, denotando uma “dívida” ou pendência implícita e tácita, mas permanente, que um deve ao outro por alguma coisa que este tenha feito de bom para aquele, não sendo cobrada nem imediata nem explicitamente, a pendência e a solidariedade a que ela corresponde se estendendo muito além do momento de troca imediata. Batista me explica: “Deus tá olhando o que ele fez por nós”.

Se, por um lado, parece haver uma certa leveza e naturalidade nas obrigações mútuas assumidas informalmente, em que aparentemente não se é constrangido a dar um retorno, por outro lado, Mauss (2001: 56) sustenta que, nesse “sistema de prestações totais”, “estas prestações e contraprestações embrenham-se sob uma forma preferencialmente voluntária, através de presentes, de prendas, se bem que sejam, no fundo, rigorosamente obrigatórias sob pena de guerra privada ou pública”.

Com relação ao regime da dádiva em povos melanésios e polinésios, Mauss (2001: 103) destaca que

A vida material e moral, a troca, funciona aí sob uma forma desinteressada e obrigatória ao mesmo tempo. Além disso, esta obrigação exprime-se de maneira mítica, imaginária ou, se se quiser, simbólica e coletiva. [...] a comunhão e a aliança que elas [as coisas trocadas] estabelecem são relativamente indissolúveis. [...] esse símbolo da vida social - a permanência de influência das coisas trocadas - não faz senão traduzir bastante diretamente

como subgrupos “estão constantemente imbricados uns nos outros, e sentem que se devem tudo” (p103), estando “implicados no processo” (p151) e enredados ou “apanhados num círculo” em torno do qual fazem, “no tempo e no espaço, um

movimento regular” (p83). O “indivíduo não se pertence”, é “uma coisa de que a sociedade dispõe” (DURKHEIM, 2010: 109).

Expressões também bastante empregadas em Córrego Narciso consistem em “É um pelo outro” e “Dar um digitório”, o primeiro referindo-se a trocas em que o que um pode fazer bem compensa o que outro não faria tão bem, como na distribuição de tarefas na produção de farinha de mandioca ou na troca de feijão por abóboras; e o segundo, a uma ajuda mais rápida e sem compromisso do que o mutirão, conforme diálogo com Mário e Cona:

Bernardo: E mutirão...

Cona: Ela [Das Dores] falou “Eu vou ajudar vocês”... E dá cova, que nem homem.

Mário: Das Dores é boa de enxada, meu fi[lho].

Cona: Ajudou eu plantar aquela mandioca ali, ó. Dá n’ocasião de festa aí eu ajudo limpar frango. Nós já limpamos até [até] 13 frangos eu mar [mais] Das Dor[es]. Reparte um bocado lá ne Nenga... Eu sei assar um frango da hora, ó. Nem ela pagava pra mim... eu conzinuei mais ela lá o dia inteiro no dia do casamento, né... quando foi o dia d’eu plantar minha mandioca, ela veio me ajudar. Nem eu cobre dela, nem ela cobrou de mim.

Bernardo: É digitório...

Cona: Não. Digitório já é diferent[e]. Digitório você vai lá e se você quiser ficar 2 minutos é um digitório que você deu, né. Vam[os] supor, se tiver na tenda de farinha... Mutirão é assim: você vai na roça, ajuda ele plantar a roça dele... depois a hora que terminou a dele, aí ele vem ajudar a gent[e]. Aí é mutirão. Mas digitório é... se você ficar lá dois minutos... Mutirão, enquanto num completar [completar] aquele serviço que você foi fazer... é mutirão. Mas digitório, a hora que você quiser vim embora você vem, né.

Bernardo: Mutirão é mais compromisso.

Mário: Eles veio aqui uma vez ajudar eu plantar lá ne mãe... nós plantou 10 medida de mi[lho]... Tinha muita gente... Os meninos de Pio, Cá d’Alberto, Miguel...

Cona: Nós ajudamos Miguel, ajudou povo de Pio, e depois povo de Pio e Miguel veio ajudar nós. Depois nós plantamos meio alqueire de mi[lho], lá no deles.

Mário: E deu mi[lho], meu fi[lho]. Deu um mizim [milhozinho] bom.

Bernardo: E o almoço?

Cona: Cada um vem almoçar na casa deles.

Mário: É bom. Que dá uma força boa, viu. Querer plantar a roça tudo d’uma vez, você pranta. A lavoura.

Cona: As plantas nascem iguais [do mesmo tamanho], né...

A imbricação ou indistinção / indiferenciação entre normas morais e religiosas se mostra evidente em dias ou festas religiosas. Na festa da padroeira de Córrego Narciso em julho de 2017, moradores/as criticavam, principalmente com fofocas abertas, uma certa profanação da festa pelo fato de os festeiros pretenderem montar barraquinhas para vender comidas e bebidas para arrecadar dinheiro para si próprios, ao invés de oferecer gratuitamente aos presentes, como sempre fora de costume: “É dinheiro mal abençoado... estão querendo usar o santo pra ganhar encima... não vão se

dar bem...”; “A Santa não tem que agradecer, pois a festa deveria ser uma oferta para a Santa [e a comunidade]”; “Ninguém brinca com a Santa. Quem toma sopa com santo [usar o santo para brincadeira] só acaba no molambo”. Para Durkheim (2010), “tudo o que é social é religioso” (p151-152), “a religião é coisa essencialmente social”, “as ofensas contra os deuses são ofensas contra a sociedade” (p64), a violação das regras atinge a alma viva comum da sociedade, seus sentimentos coletivos (p104), “É o temor do castigo que” impede todas as criaturas “de se afastar de seus deveres” (p120).

Por outro lado, na festa da padroeira em 2016, tratou-se com naturalidade o fato de, em ano de eleições municipais, os arremates no leilão se assemelharem a uma disputa ou emulação entre candidatos em campanha, com arremates acima de oitocentos reais, dinheiro a ser convertido à igreja.

Promessa realizada deve ser cumprida. O mundo e tudo o que nele existe é realização e milagre divino. Antônio Bastião conta sua peregrinação a pé a Bom Jesus da Lapa, no sul da Bahia, para cumprir promessa que seu pai, tendo falecido, ficou devendo:

Bom Jesus da Lapa. Gastou um bocado de dia... Pai [Sebastião] fez uma promessa e ele morreu... ficou devendo... Aí que eu fui lá... cumprir... Gastei uns 3 pares de precata [sandália], de couro de boi... É longe, viu, moço... É longe. Daqui lá eu fui. Bom Jesus da Lapa, o milagre é grande, mas... Nós não sabía[mos] nem onde que era... Foi devagar... Bom Jesus da Lapa levou e trouxe. Ah! Cheguei fort[e], moço! Tinha um Neném Coei[lho] [Arasmim] aí no Caiuzim [Calhauzinho]... quando foi cidim [cedinho], no outro dia, eu fui é cortar cana pra ele pra moer pra fazer rapadura... Ha, ha... Nada... cansei nada. Fui e voltei sem sentir nada... Nesse tempo eu estava numa base de 17 pra 18 anos. Pai já tinha morrido. É por isso que eu fui, por ele, né. Ele morreu e não cumpriu, né. Não foi. Eu fiz tudo também com ele. Enterrei, foi ieu [eu] que enterrei. Da part[e] de Deus, é ieu [eu]. Cumpri tudo, tudo. Funeral, tudo. Trabalhei aqui na Barra do Córrego [amendoinal]. Deu mindoins [amendoim] pra desgrama... Arroz lá ne Uís de Demóstenes. [...] Colheu arroz demais. Vendi, Deus ajudou que... deu pra ir folgado [folgado]... com o dinheiro. Graças a Deus. Hoje capaz que... dos meu mesmo não faz isso pra mim, não. Faz, não. Mas pra papai eu fiz.

A honra como um elemento regulador das condutas (MAUSS, 2001; BOURDIEU, 1979) aparece em situações como o pagamento de compras no prazo e a realização de festas. Há moradores que são considerados “mal pagador”, que não pagam no prazo combinado. O pagamento no prazo cria uma pendência nas relações que parece alimentar a pessoalidade e intimidade das trocas, sendo por vezes motivo de irritação e cochicho ou fuxico por parte do morador credor. É muito comum moradores/as exporem publicamente que tal ou tal pessoa lhes deve tanto de dinheiro e não paga. Observei a conversa entre uma moradora considerada mal pagadora e um mascate, que

vende cobertas e roupas, circulando de moto por áreas rurais. Mesmo ele dando um prazo de trinta dias para a primeira parcela e de sessenta dias para a segunda de um total de setenta reais, ela lhe respondeu: “Aqui nós não compramos assim, não”, pechinchando um prazo maior. João, um mascate, vendia colchas, cachaça, fumo e trazia feiras sob encomenda de Araçuaí, mas parou de vender pois não lhe pagavam.

Miúdos de porco abatido no terreiro de Diná e Braga são fervidos e servidos com sal enquanto a carne é destrinchada, “para cumprimentar o freguês”. A não-mesquinhez nas relações, expressa também na prática de se medir com *carculo*, a que me referi na seção 2.2, aparece no relato de Cona, com relação a uma certa obrigação moral em servir bem os foliões de Santo Reis:

Cona: E janta pra esses folião [foliões] tudo. Fiz janta, moço. Tratei no jeito. Fiz lata de doce... pra hora que eles acabarem de jantar... depois da refeição... Acho que eu dei de cumê [comer] mais de 50 pessoas. Santo Antônio abençoou minha panela, que ainda sobrou comida. A folia dá muito trabalho pra gente, né. Tem que prestar a semana inteira... A hora que você faz janta os folião [foliões] chegam e não queira [querem]... ou a hora que você não faz eles chegam querendo... Uh! Aquilo ali dá trabalho. Vamos supor, eles cantaram aqui cedo, né, eles vieram pra caçar o café e entregar a bandeira... pra de tarde eles tornar[em] chegar. Aí você tem que fazer janta... pra esperar eles cantarem a noite inteira, né. Tem hora que você faz janta: “Teu [Eu] não quero, não”. Fica aquele panelão de cumê você conzinhando perdido. Isso é sete dias, né. Todo dia tem que ter. Tem hora que você num faz... Ainda bem que já ficava as carnes cozidas, quem chegasse querendo um de cumê, não queria jantar, mas a carne estava lá pra fazer um tira-gosto pra ele. Cê tá é doido... Um chega desigual... “Vai sair 5 hora”. Daí um pouco o outro chega 7 hora... O maior trabalho, viu. Se chegasse tudo reunido, né. Não. Um chega... “Tá fãrtando [faltando] Fulano... Tá fãrtando Bertramo...”. E Deus é tanto bão... que quando folião vinha cantar aqui em casa... coava o café, uma baciona de farofa... Cheguei pegar o dia amanhecendo... Você pode perguntar eles pra você ver. Farofa de carne, farofa de entrecost[o] [costela de porco]... fazia a baciada de farofa pra eles. Farofa de feijão verde com torresmo, tripa de porco frita... Enchia uma baciona, eles pontavam, abria a porta, tomava café, e dava a esmola. Já dei muito frango... pra Santo Reis. Se eu não tivesse dinheiro, eu pegava o frango e dava. O café é sagrado e a farofa. Eu tenho uma dó de folião, moço. Folião pena demais. Pisa aqui, pisa acolá, de noite, é orvai [orvalho], é chuva... Eu tenho uma dó de folião. Folião é igual um noivado.

Se os novos donos da bandeira e festeiros da padroeira de Córrego Narciso tiverem assumido essa responsabilidade tendo roubado a bandeira e não pela atribuição dos donos anteriores da bandeira, diz-se que a festa a ser feita então deve ser melhor ainda que anterior: “Tomou a bandeira, tem que dar conta”. Por outro lado, essa emulação de quem faz a melhor festa é relativizada pelo reconhecimento de um festeiro realizar a festa com as condições que tiver, ainda que ofertando café e bolachas, pois estaria “dando de bom coração”: “A obrigação é rezar o terço e levar a bandeira pra

igreja. Se não tem condição de dar nada, não tem obrigação de dar. Pode dá café com biscoito”.

Uma delimitação dos momentos de exteriorização fica evidente na resistência de Nenga ao suspender a realização de uma celebração religiosa denominada “Dominga”, comumente realizada no último domingo de cada mês, envolvendo, assim como na festa da padroeira, o revezamento do responsável por sua preparação. Como a celebração estava sendo descaracterizada, com o uso de muitos fogos de artifício, tornando-a artificial e um “spetac” (ver capítulo 3), quando foi sua vez, Nenga “enterrou a Dominga”, impedindo que fosse celebrada desde então, há uns três anos. O “ponto de honra” aqui estaria, pois, em uma certa simplicidade do ritual religioso, e não na extravagância.

“Quem quiser mourão vai no mato tirar. Eu não sou mourão, pra ninguém escorar”. Essa é a letra de um batuque cantado por mulheres em Córrego Narciso (“O batuque aqui é de muié [mulher] só. Se home[m] entrar, cai no cipó”). Diferentemente de um indivíduo que não tem individualidade própria, que se confunde, “como seus semelhantes, no seio de um mesmo tipo coletivo” (DURKHEIM, 2010: 216), ou de indivíduos que não sabem “dissociar os seus atos uns dos outros” e que “não se sentem a agir senão de uma única maneira” (MAUSS, 2001: 102), um ponto de honra em Córrego Narciso consiste na manutenção de uma exterioridade nas atividades individuais e de trabalho de cada pessoa. Rosilene, mostrando-me sua horta que cultivava com seu marido, Griga, pontua que “Só não pode um encostar no outro”. A afirmação de Batista, apresentada acima, indica uma ambivalência de exterioridade radical (“Eu não devo nada a ninguém nesse Córrego”) com intimidade radical (“Eu só devo obrigação”). Em conversa em que Nenga dizia ter assumido muitas tarefas na Associação da comunidade, Nena expressa aquele ponto de honra: “Quem é da comunidade tem que mostrar o prestígio dele e unir e ajudar Nenga na Associação. Eu vou ajudar ela porque eu vou estar ajudando eu mesmo... é uma coisa que vai servir pra mim também. Não pode escorar... em uma pessoa... tem que ajudar”. Cona e Mário, novamente:

Mário: Gilvana [filha mais velha de Cona e Mário].

Cona: Já sofreu também.

Mário: Iiihh! Trabalhou demais aquela menina... Desde pequena ajudando Cona.

Cona: Os fi[lhos] mais velhos da gente...

Mário: É o que mais sofre. O que trabalhou mais pouco é Iara. Uma amarela.

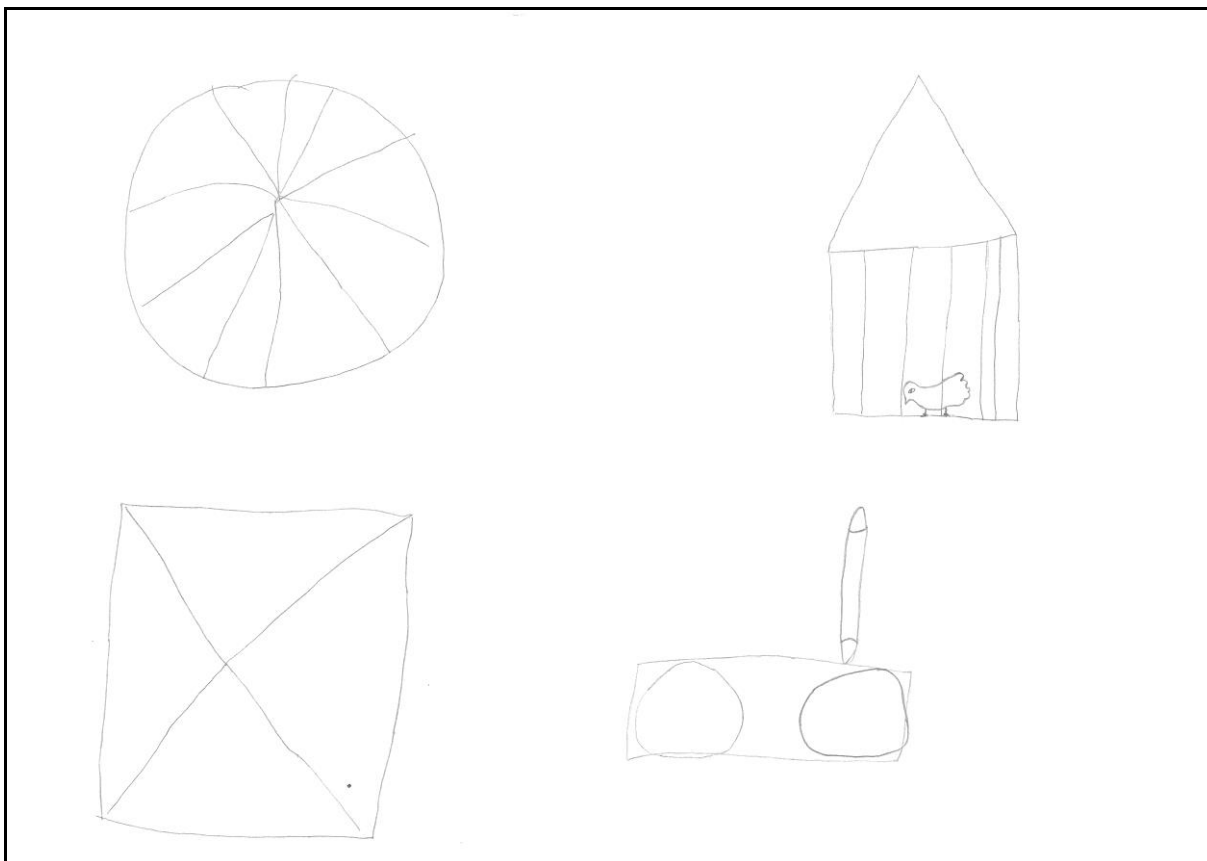
Cona: Já achou as coisas muito mais fácil. [...] Aquela dali [Lia, irmã de Cona] montou na minha carcunda, viu.

Mário: Qual é?

Cona: Lia. Ô, Nossa Senhora. Ô, Nossa Senhora. Ela fez de mim a cangalha. Cê tá doido. Pai ficou em São Paulo cinco anos sem vim ver nós. Lia não ajudava a fazer feira, não, moço.

Mário: Tinha uma gamela pra subir, na beira da fornalha, pra alcançar a panela... Essa véia Cona já lutou. Iiih... Desde a idade de pequena. E Lia escorava é nela.

Além de uma roda manual de farinha (acima à esquerda), de um galinheiro com uma galinha (acima à direita) e de um “pilão de socar café e tirar canjiquinha pra pinto e socar sal de alho” (abaixo à direita), Rosilene desenha (**DESENHO 17**), abaixo à esquerda, uma cancela, “igual em Tio Ari”, indicando essa prescrição de respeito às exterioridades. Quando se chega do lado de fora de uma cancela ou colchete, espera-se que o/a morador/a chame, antes de adentrar: “Vamo chegar...”.



DESENHO 17, de Rosilene.

Há algum tempo, apenas uma cordinha amarrada na porta era suficiente para indicar privacidade:

João Mendes: Nas casas, era porta de pau, igual galinheiro. Pessoa podia chegar e ver porta fechada e ninguém mexia. Podia deixar o que for no terreiro... mendoins... O que fosse! Não sumia galinha, não sumia nada.

Das Dores: Tinha a fechadura na porta, só que eu não trancava, não. Que ninguém mexia também... Se eu fosse levar comida na roça ou capinar e levasse os menino, tinha uma correia assim, só puxava a porta, amarrava a correia no prego, deixava marrada lá e ia... Nada mexia.

João Mendes: De primeiro ninguém mexia em casa de ninguém, não. Enformava rapadura, a gente ia dormir...

Hoje, João Mendes e Das Dores parecem cultivar que uma galinha durma à noite em uma cavidade no barranco na beira da estrada à frente de sua casa, e não no terreiro da casa, como um indicador de regularidade e de que ninguém pretende perturbar. Se algum dia a galinha não aparecer mais, seria um sinal de perturbação.

9) Gênero nas relações de trabalho

Não pude ainda identificar a origem da expressão, mas é comum que se denominem de “viúvas-de-marido-vivo” (ou “viúvas da seca”) as mulheres cujos maridos migram, geralmente de maneira temporária (uma “migração forçada permanentemente temporária”), para trabalhar em atividades como o corte de cana durante a maior parte do ano. Como expressão relacional e representação discursiva, essa denominação carrega consigo a atribuição de um lugar à mulher, como que ao lado do marido, como se sua existência devesse inevitavelmente passar pela mediação do marido que migra, como se fora dessa relação ela não tivesse vida e existência próprias, por si mesma. Parece ser nesse sentido que Moraes Silva (2015) argumenta que essa é uma denominação errônea e

estereotipada que camufla a labuta diária pela sobrevivência, além da negação de suas identidades, definidas a partir de suas condições enquanto “viúvas”, sem os respectivos maridos, portanto, incapazes de serem elas mesmas, camponesas do Vale.

Uma ilustração dos efeitos de verdade que a designação de nomes pode engendrar, envolvendo uma produção e administração de categorizações sobre o outro, se refere a uma senhora que conhecemos, chamada Dona Maria. Antes de o marido, Arnaldo, de personalidade forte, falecer trabalhando na roça, há aproximadamente vinte anos, Dona Maria era conhecida como Maria de João e Lena, nomes de seu pai e de sua mãe. A partir do falecimento do marido, os moradores em sua comunidade passaram a chamá-la de Maria de Arnaldo. Um morador relata: “Maria de Arnaldo. Morreu o homem, mas fica a fama. Aí nós apelidou [apelidamos] ela: Maria de Arnaldo”.

Sem que o assunto fosse provocado por nós, Dona Maria, que já trabalhou com tear, fiação e já colheu muito arroz e milho, relatou, em um longo monólogo, que

Não era esposa; era escrava. Não tinha marido; tinha carrasco. Dizia que eu tinha que ir pra roça: “Não; tem que ir...”. Disseram que minha vida ia melhorar [quando ele faleceu]; mas vou levando minha vida aos trancos e barrancos. Ele disse que se eu morresse ele não ia ficar sem mulher, não. Minha filha disse que se ele trouxesse mulher pra dentro de casa e maltratasse ela, que ela iria morar com tio. Eu disse que ele poderia ir lá e bater nela, pois era bravo.

É como se a fama, o nome e a presença do marido, mesmo após vinte anos de sua “ausência”, pairasse sobre a vida de Dona Maria, marcando seu nome e sua vida, sendo desde então e para sempre viúva de Arnaldo, e não Maria por ela mesma.

Conforme observou outra moradora de Araçuaí, “muita mulher morre pela afetividade” e “Tem muita mulher que depois que fica viúva se liberta”: “Ó, pro cê ver: o marido morreu, olha como que ela tá. Renovou. Reformou a casa...”, contrariando o ditado usual de “Ruim com ele, pior sem ele”. Ainda que ela se sinta constrangida por uma designação que insistem em lhe impor, a fala de Dona Maria, como um desabafo, é uma forma de ela buscar se recriar e se reposicionar na história e escapar ao controle, de redefinir os termos da relação, de encontrar uma abertura ou espaço onde possa se mover, de alargar o campo de ação em que procuram confiná-la, desatribuindo e deslocando-se do lugar em que procuram alocá-la.

Há, por outro lado, casos como o de Lurdinha, mãe de cinco filhos homens, com três pais diferentes, que afirma com todas as letras “Eu sou mãe solteira”.

A cisão que o capitalismo opera entre esfera produtiva e esfera reprodutiva, como que em uma designação e redefinição forçada de identidades, lugares e papéis de gênero, se faz notar no nível das relações familiares. É como se a migração forçada, como mediação externa, atuasse como um pivô de separação ou distanciamento entre o migrante e sua família ou comunidade - como que numa atualização da proibição aos escravos de constituírem família. Pela distância e pelo tempo, é comum que filhos e filhas de migrantes não se reconheçam ou se identifiquem com o pai migrante; e durante o período de safra no corte de cana a vida sexual é geralmente afetada pela estafa física. Tainá Reis (2018) relata o caso de uma moça, Dona Salete, que passou a ter que dedicar grande parte de seu tempo a cuidar do marido, ex-cortador de cana tornado inválido para o trabalho, além de cuidar dos filhos. O casamento teria virado álbum de fotografias, distante da experiência vivida, e, numa redesignação de seus papéis, identidades e lugares de gênero, a moça se identifica como “o homem e a mulher da casa”.

O que é interessante nessas passagens é expor como as denominações e designações apresentam efeitos de verdade práticos, uma eficácia material, inscrevendo-se em relações de força e poder concretas. É o que argumenta Said (2007) em sua elaboração do Oriente como uma criação do Ocidente e do Orientalismo como um sistema de conhecimento e discurso entrelaçado com as instituições do poder político e socioeconômico e envolvendo relações de dominação e poder entre o Ocidente e o Oriente. Said identifica o modelo influente da mulher oriental produzido pelo encontro de Flaubert com uma cortesã egípcia, e a situação de força envolvida nessa relação, não como um caso isolado, mas como representando “justamente o padrão de força relativa entre o

Leste e o Oeste, e o discurso sobre o Oriente que esse padrão tornou possível” (p33). No referido modelo, a mulher oriental

nunca falava de si mesma, nunca representou suas emoções, presença ou história. *Ele* falava por ela e a representou. Ele era estrangeiro, relativamente rico, do sexo masculino, e esses eram fatos históricos de dominação que lhe permitiram não apenas possuir fisicamente Kuchuk Hanem, mas falar por ela e contar a seus leitores de que maneira ela era “tipicamente oriental (p33).

Alguns capítulos em Hobsbawm (2015) discutem como “tradições” podem ser produzidas, mobilizadas e manipuladas contra certos grupos sociais ou pessoas, instaurando regimes de autoridade e inteligibilidades hierarquizadas (semelhantes à racialização). O caso de “Maria de Arnaldo”, acima, ilustra não só uma dessas formas de “tradições hierarquizadas” como também a forma como o “ambiente moral” de Durkheim não se apresenta como uma entidade abstrata, reificada e *sui generis*, mas enquanto normatizações ao mesmo tempo produzidas, mobilizadas e constantemente atualizadas por sujeitos que muitas vezes pretendem falar e agir em nome de uma coletividade com o efeito de constringer ou condicionar a conduta de certos indivíduos, no caso acima claramente com um efeito de “enquadrar” a mulher após o falecimento do marido.

Em Córrego Narciso, essas normatizações e atributos sociais de gênero se refletem nas relações de trabalho, “impregnam o valor da força de trabalho”, pensado, “não como uma atividade isolada, mas no conjunto de uma totalidade”, permitindo desvendar as relações de dominação e assimetrias reais de gênero entre camponeses homens e mulheres por sob uma igualdade superficial aparente (MORAES SILVA, 1998: 80, 86). “Os atributos de gênero estabelecem critérios rígidos no tocante à divisão sexual do trabalho” (p75).

Discutiu-se acima, em um item anterior, como homens como Vilmar e Dida desfrutaram de uma certa liberdade de movimento ou deslocamento em suas atividades multi-orientadas na comunidade, ao invés de ficar sentado no mercado vendendo farinha no varejo.

Roxa, por outro lado, é muito firme em reafirmar constantemente que são as mulheres da comunidade que têm serviço de compromisso, e não os homens. Como merendeira na escola da comunidade no período da tarde, e tendo na parte da manhã feito almoço, passado barro na fonalha, lavado vasilhas, arrumado o filho para a escola, tem o compromisso de estar lá todo dia na hora certa, e ainda chegar em casa e varrer

terreiro, lavar roupa, pôr para secar, dobrar, varrer e limpar a casa e terreiro, tratar dos porcos:

Aqui é as muié [mulheres] panhando lenha, e os homens dent[ro] de casa... é as muié trabalhando pra trazer feira pra dent[ro] de casa, e os homens dent[ro] de casa. Cadê os homens que têm serviço de compromisso igual muié aqui? Sábado o serviço droba [dobra] [acumulado dos dias de semana]. Termina o dia com braços e pernas doendo. Não compensa pagar alguém para cuidar da casa... Nós que ganhamos um salarinho... nós estamos trocando azeite por mamona... O salário vai todo embora. É serviço, serviço, serviço, serviço... e se eu morrer, ainda tem pensão pra criança... Na escola, eu passo o cartão sai lá o dinheiro. Aqui dent[ro] de casa, é serviço e eu não ganho nada, não... Não sei nem como que eu fico no meu corpo. Se não fosse quilombola, não [a]gumentava essa vida de Minas, não. Aqui nós é [somos] mais sofredor[es], mais enfusado. Aqui as muié têm que pular... Eu vou falar na reunião lá [com os deputado]... as muié aqui continua[m] escravo... E é tudo! [todas] Muié não [a]guenta uma vida dessa, não... isso é vida de cão... do capeta.

Se foi dito por um homem da comunidade que “Tanquinho de lavar roupa é para mulher preguiçosa”, para Roxa o tanquinho alivia e a libera para outras atividades: “Tanquinho... cê tá limpando casa, fazendo comida...”.

Moraes Silva (1998), estudando a mesma região, argumenta que, sobrecarregadas as mulheres por tarefas tanto domésticas quanto de criação dos filhos e trabalho na roça, terreiro, horta e animais, nessa organização sexual do trabalho “não há uma dicotomização da jornada de trabalho” entre espaço produtivo e reprodutivo, uma “dupla jornada” - “expressão correspondente às relações de assalariamento, sob o capitalismo” -, mas “uma imbricação das diferentes atividades exercidas” (p82). Os “espaços do tempo das mulheres são quase todos preenchidos, ao passo que os dos homens não”, havendo, assim, “uma jornada justaposta para as mulheres, elas rodam sem parar, e uma jornada única para os homens” (p83).

Nessa complementaridade trabalho (produção) e vida-cuidado (reprodução), mulheres em Córrego Narciso relatam como, levando uma criança pequena escanchada para o trabalho na roça, levavam um paninho onde pudessem deixa-la à sombra de uma árvore enquanto trabalhavam.

Além disso, “a participação feminina em todas as fases do processo produtivo agrícola” “não lhes confere o mesmo estatuto que os homens. Ou seja, mesmo exercendo a mesma tarefa, elas não são consideradas iguais a eles. Trabalho idêntico não significa igualdade social [...] entre homens e mulheres” (MORAES SILVA, 1998: 84).

Nair e Rosilene costumam ir à fazenda dos Angicos, vizinha a Córrego Narciso, onde Rosilene nasceu e foi criada com sua família como agregados, buscar esterco no curral, trazido em um saco na cabeça com aproximadamente trinta quilos, pois misturado com terra, por um percurso de cerca de dois quilômetros. A “divisão entre trabalho leve e pesado “somente existe em nível das representações sociais” (MORAES SILVA, 1998: 82). Paulilo (2016: 105-115) aponta “O peso do trabalho leve” de mulheres rurais em diferentes regiões do país, argumentando pela “falácia da ‘naturalidade’ da distinção entre trabalho ‘leve’ e ‘pesado’”, e concluindo: “o trabalho é ‘leve’ (e a remuneração é baixa) não por suas próprias características, mas pela posição que seus realizadores ocupam na hierarquia familiar” (p115). Acompanhando Nair e Rosilene nesse percurso, Rosilene relata:

Bernardo: Você gostava de morar aqui? [até 2010]

Rosilene: Gostava. Vixe! Eu gosto daqui mais do que onde que eu moro. Lá é muito seco. Plantar nada...

Bernardo: Os agregados recebiam um salário?

Rosilene: Que, meu fi[lho]!? É dia de serviço, minha fia! E era mixaria, né, Russa.... 30 real, 25.

Bernardo: Homem e mulher...

Rosilene: Homem e mulher. Mulher era mais barato que homem.

Bernardo: Quanto era o dia de serviço de mulher?

Rosilene: Era 15... 20 real.

Bernardo: E homem de 25 a 30... E era o mesmo serviço?

Rosilene: Mulher trabalhava plantando capim, plantando cana... Era homem e mulher, tudo junto. Homem, que eles faziam só, era fazer cerca e roçar manga.

Bernardo: Quando era plantar capim e cana, era homem e mulher junto, mas pagava diferente...

Rosilene: É.

Bernardo: Que homem rendia mais?

Rosilene: Uai, deve ser que é, né.

Bernardo: Ou não? Às vezes a mulher trabalhava mais?

Rosilene: Eu acho que a mulher trabalhava mais, né, Russa...

No trabalho das mulheres em arribar garapa, descascar e torrar massa de mandioca e destalar fumo, embora indispensável ao “despacho” da produção, há uma “sobrevalorização do trabalho masculino em relação ao feminino”, que desmascara as “pretensas relações de igualdade entre os dois sexos” (MORAES SILVA, 1998: 84). No caso de torração de massa de mandioca, o valor maior ganho pela mulher é devido a que corresponde a um dia e meio de serviço, totalizando por vezes até dezesseis horas de trabalho seguidas:

Cona: Patrão só quer o sangue da gent[e]. Hoje em dia eles assinam a carteira da gent[e]... mas de primeiro!? Comia o sangue da gent[e]. Ninguém assinava carteira da gent[e] aqui na roça. Ninguém. Isnaldo, Leca de Camilim... Roquim... De primeiro... ô, gent[e]... tinha só carrasco... A gent[e]

era escravo deles. Eu nunca assinei minha carteira... eu tenho minha carteira aí, ela é branca. Minhas meninas hoje tudo trabalham com carteira assinada.

Cona: Arrancava mandioca e punha aquele tanto de muié [mulher], né... pra descascar... pra torrar, né. Eu ganhava dinheiro de duas cargas e ainda ajudava a outra lá. No tempo era 5 reais por carga, né, eu ganhava 10... Mas daqui lá ne Camilim é longe, né. Todo dia eu ia... eu e Das Dores. De segunda a sexta. Nós [mulheres] íamos pra roça também encher o carro... os homem [ar]rancavam.

Bernardo: E quanto que pagava pra homem?

Cona: Homem ganhava dobrado, né... que das muié, né. As torradeiras lá ganhavam é 30 conto, nessa ocasião. A descascadeira, 15. Todo dia eu levantava cedim [cedinho]... Quando o sol saía já estava lá, 7 hora, ne Camilim.

Bernardo: A torradeira ganhava mais.

Cona: Torradeira ganhava 35, pra tirar 4 alqueires de farinha.

Bernardo: Pagava por dia.

Cona: O dia. Ficava sendo é dia e meio, que levantava de madrugada, né.

Bernardo: E o arrancador...

Cona: As torradeiras ganham o dobro do [ar]rancador. Se o [ar]rancador ganha 15, a torradeira ganha 30. Só que as torradeiras têm que levantar é uma hora da madrugada. Torrar 4 alqueires de farinha!? 4 alqueires. É 4 vezes 50, que um alqueire é 50 pratos. 4 alqueires é 200 pratos [400 litros]. Enquanto ela não dá conta... aquele calorão na beira do fogo... fica em pé o dia inteiro, né... desde madrugada até [até] [a]cabar... Torrar 4 alqueires de farinha... cada uma torra 2. Quando eu descasquei, eu ganhava 5 conto por carga. 4 cargas davam 20 conto. A torradeira ganha 50 conto. Começa uma hora da madrugada. Lá pras 3 horas [15hs] já acabou [26 horas de trabalho]. O [ar]rancador ganha 40.

Bernardo: O arrancador ganha mais que a descascadeira...

Cona: O rancador ganha mais. Que o [ar]rancador é um [pessoa]... descascadeira é 4 [pessoas]... e ele tem que munir a mandioca pra essas 4... O [ar]rancador é mais pesado, né. Encher aqueles balai[os] tudo, né. Entupir aqueles 4 cargueiros [animal] de balaio de jacá... As descascadeiras é só despejar lá e elas vai só puxando... pra descascar.

De maneira semelhante no caso do trabalho com fumo, conforme relato de Roxa:

Bernardo: Era mais mulher que destalava e moiava fumo [em 2006]...?

Roxa: Mais era muié [mulher]. Não tinha quase homem, não. Tinha mais era muié. Homem era dois ou três... ajudando. Homem cortava, pra pendurar na pindoba... mas nós carregava... os homens cortando e nós carregando... Às vezes nós ía[mos] cedo e panháva[mos] o fumul das folhas lá da pindoba, colocava nos balaios, cortava um pouco, já deixava lá pra secar, e nós vínhamos pra chegar e destalar.

Bernardo: As mulheres carregavam também...

Roxa: Ajudava. Carregava as folhas do pé cortado pra pôr na pindoba.

Bernardo: As mulheres faziam o trabalho pesado também...

Roxa: Fazia. Corta...

Bernardo: Então às vezes a mulher trabalhava mais...

Roxa: Uai, trabalhava! Porque nós chegávamos, nós destalávamos, nós íamos [a]marrar, nós fazíamos comida... Aí as muié que estavam trabalhando tinham que fazer comida... lavava vasilha... Cê entendeu? Então as muié trabalham mais! Porque o homem era, vamos supor, só cortar... é só cortar. E muié, não... Muié mexe lá, mexe cá, nós tínhamos que coar café, lavar vasilha de café... Nós chegávamos lá era seis hora... seis da manhã nós já estávamos lá. Nós chegávamos lá, passava lá, tomava café e subia pra roça. Depois nós acabávamos de destalar, nós íamos limpar a casa... barrer [varrer], panhar aqueles talo, carregar, jogar tudo no mato... então as muié trabalha

mais, só que eles é não sabem dar valor. Eles não sabem valorizar o trabalho da muié.

Bernardo: O dia da mulher era o mesmo do dia do homem?

Roxa: Não. É... muié eles pagam 10 reais o dia.

Bernardo: E homem?

Roxa: Parece que homem era 15.

Bernardo: E hoje?

Roxa: Hoje muié tá ganhando é 30.

Bernardo: E homem?

Roxa: 40. Tem muitos que é 40. Outros já é 45... mas não é todo mundo que queira pagar os 45, não.

Bernardo: Então a diferença que tinha naquela época de 10 pra 15 continua, né?

Roxa: Continua.

Bernardo: Isso pra qualquer serviço ou só no fumo?

Roxa: Qualquer serviço. Nem é todo mundo que queira pagar muié 30 reais o dia.

Bernardo: Às vezes paga menos? Quanto?

Roxa: Uns 25...

Bernardo: E por que que tem essa diferença?

Roxa: Não sei. Sendo que muié trabalham às vezes até mais que o homem... Muié trabalha mais do que homem.

Bernardo: Mas pagava direitinho, né.

Roxa: Pagava o que! Só que assim, um serviço que você via que valia 50 eles te davam 20, sabe; eles falava com você “Eu pago 20”. Eles não dão valor nisso, não.

Bernardo: É uma exploração que continua...

Roxa: Do mesmo jeito. Qualquer uma coisa eles não sabem dar valor num dia de serviço, não.

Se “As mulheres sentem as desigualdades”, “os homens referendam as relações discriminatórias” (MORAES SILVA, 1998: 84). Para o mesmo serviço de plantar capim e milho, Sebastiana, Nina e Fia ganharam trinta reais o dia, enquanto Vilmar e Guil ganharam quarenta reais, tendo levado o próprio almoço:

Fia: Pras muié é menos.

Vilmar: O pessoal aqui tem isso.

Fia: A muié pode trabalhar o mesmo tanto, mas é mais pouco.

Vilmar: Já em São Paulo não é assim. Uma diária é uma diária pra todo mundo.

Fia: Lá essa época está 70 reais a diária.

Vilmar: Aqui 35 é mió [melhor] do que 50 lá. O tanto que a gente gasta lá... aluguel...

Vilmar: N’algumas coisa eu acho certo [homem ganhar mais que mulher]. Que o dono do serviço, ele ganha pelo tanto que faz. Que um home tem capacidade de trabalhar mais que uma muié. Não é tudo que ela [a]guenta fazer do mesmo jeito d’um homem, não. Ela não faz a mesma coisa, não. Em São Paulo paga igual porque lá eles olham a qualidade e não o tanto que ele fez...

Moraes Silva (1998) analisa como esses caracteres diferenciadores refletem tanto na “troca de dias”, não capitalista, quanto na venda de força de trabalho, em que “o valor da força de trabalho das mulheres corresponde [...] à metade do valor da força de trabalho dos homens” (p85). A autora argumenta que, embora não se configure uma

“apropriação do sobretrabalho de outrem para a obtenção de um mais-valor” em termos de relações capitalistas, essas formas de diferenciação consistem em relações de exploração, envolvendo uma apropriação do sobretrabalho da mulher pelo homem, dono dos meios de produção, na medida em que a mulher é obrigada a trabalhar em dobro na “troca de dias” (p85). Essa apropriação e a indispensabilidade do trabalho da mulher são evidentes no relato de Pedro:

Pedro; Pra destalar, mulher dá mais despacho. Homem tem esse negócio de fazer um cigarro... Hoje em dia não, tá igual, mas de primeiro o preço da mulher era mais em conta... hoje o mesmo preço dos homem é das mulher. Mulher ganhou a causa da igualdade. Homem é 40 reais e mulher também é 40, o dia. Antes, tipo assim, o homem era 40 e a mulher era 30. E hoje não está tendo isso não. Eu e João já fiou fumo aqui até dez horas da noite. Tem hora que aperta mesmo... o bagaço arde. Fiava duas, três arrobas de fumo numa tarde. Eu já mexi com camarada aqui, era quase uma firma... 10, 12 camaradas direto... todo dia. Cristóvão é um moço lá de Araçuaí, quando ele chegou aqui “Uai, aqui é uma firma!”. Tem hora que fazia 10, 12 arrobas de fumo numa semana. Naquele tempo era mais barato... era o tempo das muié barato. Mulher era 10 [reais]. Homem era 15. Isso foi em 2006. Em 2006 nós embaçou aí... fez bem fumo.

Bernardo: Dos 12 camaradas, eram quantas mulheres?

Pedro: Eu tinha mais mulher do que homem. Tinha hora que tinha oito, nove mulheres... uma mulherada, moço! Aquela Roxa... Roxa de Marta.. Zi filha de Chico, me [a]judava... Gi de Cona, me [a]judava... aquela é boa destaladeira de fumo, moço!... Ela destalava fumo com força. Preta de Zé Pretinho, Neidinha... me [a]judava.

Exponho aqui o relato de Pedro, sem um tom acusatório. Com relação a outros homens pelos quais algumas mulheres podem ter dito ter sido exploradas, outras mulheres podem sentir que lhes devem obrigação. O próprio Pedro, participando de um encontro de formação em gênero organizado pelo MAB em Córrego Narciso, espontaneamente chamou a atenção para o tema relativo ao preço baixo da mulher no trabalho de destalar fumo.

Para Moraes Silva (1998), o “trabalho não é causa dessa diferenciação. Ele apenas reflete. Trata-se de algo que preexiste, que impregna todo o tecido social e não apenas esta esfera particular”. As relações de gênero são “presentes em todas as esferas e são imbuídas de elementos pensados e reais, no sentido de que refletem o real e também o determinam” (p84).

10) Um fechamento que é também abertura: Para o ano eu voltarei, Tamburi...

Apontamos no capítulo 2 como Su, voltando a pé da igreja, pede que se fechasse “o colchete, senão Nossa Senhora não acompanha a gente”. Ciclos às vezes devem ser fechados... talvez mesmo para poderem ser recomeçados. A partir de outros pontos de partida, outros pontos de apoio, outros referenciais, outros limiares, outros gostos. “Mas cê vai sair com a boca que entrou!?”. Não. Em quase três anos, pude “comer muita bage de feijão”, beber muito café (“Meu café é dele”), beber muita água da chuva, mas também trazida no caminhão-pipa... E não cobraram nada. Talvez porque seja “dado, né... que é Deus que deu a gente... a gente trabalhou muito pouco pra adquirir elas”. Mas não. Sei o quanto o sol aí é forte... e não é porque sua pele é negra que o sol bate mais fraco: “o sol é forte na cabeça de todo o mundo”. E “Não vem pr’aqui pegar idade, não!”. Embora eu tenha muito amadurecido e “pego idade”, não fui ali pegar idade, não... pra me aposentar. Minha vida de trabalho está apenas a começar. Mas peguei dali muita coisa... E deixei muito pouco. Sim. Para ficar devendo obrigação... “nunca que paga...”. Nem serrote, nem “em jejum”, nem limpa-vizinho. Pois quando chego no colchete, e posso entrar na cozinha, a garrafa de cachaça está lá. “O cigarro é nosso”, “O que ela come, ela me dá”, “Se eu comer, ela come”. Minha *presença* não foi inconveniente. Mas também porque pisei em ovos... e assim foi desde janeiro 2013, quando pisei pela primeira vez em Araçuaí... e a mãe do menino acanhado e fugidio que nos olhava pela quina da porta não se contentava em nos enriquecer apenas com sua conversa. Tinha também que nos dar uma dúzia de ovos de seu terreiro... talvez já me alertando para “pisar de sutil”, para não matar formiga, para não ultrapassar a linha. E não apenas na Sexta-feira Santa. Sim. Depois de quase três anos, continuo esperando no colchete. “Vamo chegar...”. “Não, eu vou chegar”: é a forma também com que se pode despedir, sinalizando que se vai embora. “Você veio e ficou”: é a forma com que uma moradora local se aproximou de mim no encontro de mulheres do Arraial com Córrego Narciso. Em 2018. Como reparam como as pessoas vêm e vão, vêm e vão...! Pois o balançar das ondas não é tão imprevisível assim. *Remando* a gente acha o caminho. E como sabem navegar! Meu Deus! E encarar a morte. De frente. Não se acovardam como o escravo de Hegel diante do senhor. Pois não têm senhor! “Quem manda ne mim é Deus”. E não têm preguiça de raspar o maxixe. Talvez também por isso algumas já foram “cativeira desse povo”.

“Eu não vou saudar, não”: assim, Adalson entrou, deixou uma garrafa de dois litros de feijão e saiu. Deixando esse presente, continuou presente ali naquele dia... e nos dias seguintes; pois não saudou. Deixou aberta. Era dia de natal na casa de Cona. Na cidade.

Mas às vezes se tem que fechar o colchete depois de passado. Não apenas para que Nossa Senhora nos possa seguir, mas também para que a possamos seguir. Isso eu levei também dali. Fiquei. Mas vou continuar ficando... e seguindo...? Se for ali que “Deus for servido”, é ali então que “A gente veve e morre”. Mas não há garantia de que eu não possa algum dia querer dali me desterrar. E ser enterrado com outra terra. Pois até ali se tem que *pagar* cinquenta reais para que se abra a porta do cemitério. É mod’o imposto da terra; que se impõe. E que é jogado na nossa cara. Sim: a terra me é imponente, mas é *com* terra que se é enterrado, é *nela* que se é acomodado, apegado. Um apego último. E não no vazio etéreo. No nada. Nem o céu é de graça. Mas “Deus pôs ela num bom lugar”.

De onde escrevo, é avistoso. Posso ver a serra do Canastro, por onde a chapada desce até Córrego Narciso. Sou imediatamente interpelado por Raquel, para que buscasse uma carne que Dida mandou. Não sei se infelizmente, não consigo escrever de outra forma; minha boca já não é a mesma. O objeto se passou, os sujeitos também... e com eles os objetivos. Foram dispersos. E rarefeitos. Desculpem-me, mas “Um livro não tem objeto nem sujeito” (DELEUZE & GUATTARI, 1995: 2).

Se não tiver saído do gosto, vai desculpando... Retiro as aspas, pois tomo para mim, com licença d’ocês, como Nenga se despediu, finalizada a folia em uma das casas: “Se não tiver saído do gosto, vai desculpando...”.

Bastiana vai fazer mestrado e doutorado. Posso continuar colocando e retirando aspas indefinidamente. Mas Bastiana pode falar; pois não é subalterna.

Se não tiver saído do gosto, desculpem-me. Assim posso me referir também a Córrego Narciso. São mais de trezentas páginas de significação transcendente... e não sei se irão - sim, em terceira pessoa - gostar. Não pode virar spetac. Sem aspas.

A desfeita é minha, ao inadvertidamente substituir pelo meu biscoito o de Nenga. Quando estou na cidade, de Córrego Narciso Nenga sabe que estou na cidade. É mais perto do que Belo Horizonte. Belo? Avistoso? É um reconhecimento intersubjetivo; embora eu não crie nada na meia com Nenga, como faz Cona e as galinhas com Tinha, em Ouro Verde, para encurtar a distância.

Essa noite é tão pequena e temos muito que andar
Santo Reis já vai embora e folião le vai também

Cantada a folia em uma casa, o batuc de terminal de folia:

Ô, minha Sinhá, qu'cê tem pra me dá?
Garrafa de vinho e docim de araçá¹⁰⁹

É hora, é hora, é hora da viagem
Eu já vou-me embora, mas tô com saudade

Eu vou ali e volto já
Eu vou chupar maracujá

Já na missa de encerramento da Festa do Rosário, despede-se cantando assim, os braços com gestos ondulados de mar:

Marinheiro, é hora, é hora de viajar
É céu, é terra, é mar
Ô, marinheiro, olha o balanço do mar

A festa no ano seguinte é certa. Como há cento e quarenta anos. A contingência da morte como única condicionalidade:

Se a morte não me matar, Tamburi
Se a terra não me comer, Tamburi
Ai, ai, Tamburi
Para o ano eu voltarei, Tamburi¹¹⁰

10.1) Ponto de partida, ponto de chegada... Travessia...

Escrevo já de Belo Horizonte; dois meses após a escrita da seção 10, anterior. Difícil sair daquele estado de escrita... e lançar um olhar retrospectivo e objetivo e atribuir algum sentido estável a resultados de pesquisa. Belo Horizonte, também território negro. A comunheira lá é kumunheira aqui.

Se enfatizei significados e processos quase auto-referenciados que vivi em Córrego Narciso, experiências apenas tangencialmente atravessadas por uma mediação externa, pela “grande história”, eu mesmo me vejo posto como uma dessas mediações, agora não apenas externa, mas também um pouco interna. Numa escrita que busca mesclar temas consubstanciais e quase nada demarcados da experiência, de uma forma movediça, que vão e voltam, que puxam e empuxam, mas não por isso caótica, rompi

¹⁰⁹ - Versos também cantados pelo Coral Nossa Senhora do Rosário, de Araçuaí, no CD Queremos navegar.

¹¹⁰ - Cantiga cantada também na Festa de São Benedito, em Aparecida do Norte (SP) (DIAS, 2004).

um certo silêncio e deixei falar a violência da palavra. Ordenei um discurso; mas de uma forma hipervigilante, pois sei que sou uma mediação externa. Conteí a história e as histórias que ouvi e vi. Uma história, portanto, interna, mas mediada por uma exterioridade.

Que assumam a própria fala no espaço público! Quem convoca é Lélia Gonzalez. “Sem pedir licença e sem o ‘benefício’ da concessão”... nem tutela (Rosane BORGES, 2015). Disso, Nenga e Catilene já me dispensaram. Sabem que da comunidade eu não sei a terça metade. E não será o lixo que vai falar (Lélia GONZALEZ, 1984: 225). Pois ouvi e vivi coisas bonitas... e algumas durezas. Na estabilidade do espaço de memória de Duca e Ari (seção 3.1), têm dó de jogar fora... pois não é lixo. É monturo. Mon-tu-ro. Quer que desenhe? “Eles falam no lixo...”, diz Duca... “na lata de lixo da sociedade brasileira”, diz Lélia Gonzalez. É monturo.

“Aquilo é do tempo da gente, né...”, diz Ari. É. Do tempo de cargueiro. De vaqueiro. Caraf e voltar... Novo Cruzeiro e voltar... De perneira véia... um par de espora... uns terno de couro todo... gibão... que esses tempo Ari viu “uns pedaço dela lá no rumo daqueles adobe...”. Tá lá pendurada. A filha Ana, vindo de São Paulo, quer jogar fora. Ari já tá “acostumado com aquele trem antigo...”. É coisa de nós mais véi... acumplicia-se Duca.

“Aquilo é do tempo da gente, né...”. É. Nenga também diz isso. Pois não joga fora a sua fala. Seu jeito de falar. Pode rir, mas eu falo. Que não me dobra. Não me engana. Não me pega. É veiaca. Esperta. Viva. Não droba. Dita. Não leva no embrui. Nem na treta. Não leva na conversa. Não logra. Não passa na agulha. Não fala ponta de língua. Quando no espaço público, mesmo assim esses tempo eu vi uns pedaço daquela fala lá no rumo daqueles adobe. É Véia veiaca. Papagai véi. Papagaio velho. Também de Cona. E de Roxa... Por isso que o sujeito não é novo. Vem de longe. E vai continuar falando... o monturo. Monturo, aquele monte bagunçado de memória, vai falar. Prolixo. E numa boa...

Se quer que desenhe ou fale bonito e bem falado, a reidentificação quilombola não é uma subscrição incondicional, mas uma reivindicação estratégica de reconhecimento, desde que nos próprios termos, nas próprias formas de falar e de fazer. Um querer e poder-ser que não se deixa dobrar por uma racionalidade instrumental.

11) Glossário

A

- achar toada (alguma coisa): achar graça.
- acochar: apertar (fumo), apertado de tarefas (“O trem aqui é acochado”), “Apertado igual massa na prensa”.
- açoitar: crescer (“... até a mandioca açoitar”).
- adular: favorecer, puxar saco.
- agoristurinha: agora esta horinha.
- água fraca: cachaça que sai por último na alambicagem, usada para curtir um vidro de pimenta, misturada com sal e alho.
- aguada: cerca feita perpendicularmente no córrego para gado não passar, refeita de duas a três vezes no ano, pois água leva.
- aguear / guiar: adiar. “Nós agueia a reunião”, “A gente aguia a reunião”, “Podia guiar pra amanhã [a ida à cidade]”.
- ajeito: mistura, arranjo, gambiarra, combinação. Ex, arranjo entre empreita de Dida e trabalho a dia de Zezinho para roçar para Pedro.
- aleg[re]: faquinha torta pra terminar de esculpir uma gamela, após o uso de compasso, enxó e formão (para pilão).
- alestrar: alertar. A polícia florestal fiscaliza fogo, passando “alestrando o povo” que não se pode queimar matas.
- amado: útero / barrigada da vaca quando sai pela vagina após o parto, ou ainda novilha, sem parir.
- amadroça: amadurece (ex.: quando a mandioca amadroça).
- amanhã deve que nós vê: amanhã devemos nos ver.
- amanhã deve que eu venho aqui: amanhã eu devo vir aqui.
- amasiar / amasiado com: amigar / amigado, morar junto sem se casar. “De primeiro não separava igual hoje”, “Antigamente era muito feio amigar / juntar sem casar”.
- amiga: doula, companheira que acompanha mãe nos dias seguintes ao parto.
- amigo até dente[ro] d’água: amigo considerado, mesmo “afogando”.
- amoar / amoadá: “A vaca amou”, deitou no chão e não sai / levanta de jeito nenhum, mesmo pondo fogo na pata, empacou. “Fulano tá amoadado lá”.
- amojar: prenhe, “vaca amojando”.
- amorim: branco, claro.
- um ango de: um pouco de, ex, “Aquela pessoa tem um ango de doido”.
- anjinho: criança quando morre nova.
- animar: ter coragem (“Ela animou dar a criança”).
- animoso: animado (“Você está animoso”).
- aragaz: cabelo vermelho (amarelado) e duro. Pessoa de pele clara e cabelo aragaz “fica sendo preto 3 vezes. Esse é o preto original. Nós [de pele escura] é moreno”.
- arapuca: armadilha para pegar galinha, semelhante a um galinheirinho.
- arco da véia: arco-íris.
- areiar vasilha: passar palha de aço ou areia na panela, “areiar panela de carvão” com palha de aço.
- pessoa arengando: pessoa falando demais.
- fogo arengando: labareda fazendo barulho com o vento.
- arfoj: bolsa de pele de gado (couro / sola) colocada atravessada encima do animal, duas bolsas, uma de um lado, e outra de outro, usada para carregar carne de vaca etc. “Na ocasião de pai, pai tinha é uns arfoj... que joga atravessado na sela de animal...”

punha no pescoço do cara e ela ia apertado, ia sofrendo... carregado cheio de bebida... jogava aquilo no pescoço e sortava... De pele (couro curtido / sola) é arfoje, de couro cru é buraca”.

- arranchar: faz buraco na cabaça ou na garrafa térmica e pendura para jataí arranchar. “Abelhas arrancham no pau”.
- arranchar: fixar-se, agarrar-se, estabelecer-se, fazer um rancho no meio do caminho.
- arriscoso: arriscado.
- arroz de puta: mexido, com linguiça, bacon, frango, cebola, pimentão, salsa e arroz.
- arruinou: piorou, ficou pior (“Pai arruinou e mandou que eu isse lá”).
- arrumar uma diferença com alguém: implicar com, desavença, rixa, briga, não conversar mais.
- um art[o] / fazer ou acontecer um art[o]: tragédia, acidente, “o mal”, coisa ruim, ex, assassinato, cair de moto. Variante de “arte”.
- aruvai: orvalho.
- asseado: limpo.
- atac: epilepsia.
- ataiar (atalhar): chegar antes, estancar. Ex, “O SAMU não vai ataiar [alguém que morreu de parada cardíaca]”.
- atolar: tolerar.
- atraiar / atraído: atrair, hipnotizar. Cobra atraia o sapo, e o sapo fica atraído. “Esse bicho tá atraído”. Jiboia ou gato atraia passarinho, mexendo o cabo, e passarinho fica desconjurado (desconfiado).
- aturar: durar (ex.: “gente atura mais que animal”, vive mais de 100 anos; “Choveu bom. Aturada”; “A chuva foi aturada”).
- avechar: ter vergonha, cerimônia, hesitação. “Hoje menino pequeno não avecha desmentir pessoa mais velha, não”; “Tinha que avechar de ficar na casa de Das Dores... o tanto que Das Dores xinga ela...”; “Ela não avecha de roubar”.
- avistoso: “aqui é avistoso”, há uma vista bonita daqui.
- avurtado / revurtado: bastante. “Põe / Faz comida mais avurtado”. Variação de avultado, vultoso.
- azangou: estragou.

B

- bangu-ê: funil ou cesto de cipó preto trançado (semelhante a um ninho de galinha), para fazer sabão de decoada (sabão preto).
- barabadá: barulho / movimento em uma festa.
- barranco dos ói: sobrancelhas. “Em vez de acertar o redemoinho da testa, a machadada acertou o barranco dos ói da vaca”.
- barrão: porco não castrado.
- barriguda: paineira.
- barroca: barranco.
- base: medida (farinha era muita, então “não tinha base”; “Fazia base no sol”).
- bater um rolo: trocar, fazer negócio (“Ô, Arlim, nós vamos bater um rolo nesses dois porquim”, trocar na cangalha).
- bater a paiada: colher resto da roça que ainda não panhou. Comer resto de comida do dia anterior. Repetir / reaproveitar roça na mesma terra, sem roçar e queimar outra.
- bater baião: cortar cana em dupla, em duas ruas, um eito pra duas pessoas, se um ficar para trás o outro volta para ajudar para igualar as ruas. Às vezes marido e mulher cortam cana assim, ex, Tinha e Miguel. Vencer a tarefa.

- “bater com o meu santo”: gostar de, identificar-se com. Ex, “Matemática não bate com o meu santo”, “Fulano não bate com o meu santo”.
- batuc: trabalho, serviço (“O batuc é sarangado”).
- bebido: comida sem farinha, ex, “Cê come bebido?”.
- beiju pai de família: feito com massa de mandioca grossa, não peneirada.
- bestagem: vergonha (“Ela tá com bestage”, com vergonha de aceitar...).
- bilóia: venda, buteco.
- biscoito escrevido: biscoito que “escreve na assadeira”, bate na mão e não na batedeira. Forma desenhada na forma / bandeja para assar.
- bisservar: observar.
- bitu: intestino ruim, dor de estômago, arrotando choco / azedo (remédio: cachaça com hortelã amargoso). Azango de estam [estômago], quando come muito e sente mal, indigestão.
- bof (de vaca): pulmão.
- uma braça: medida de 2 metros e 20 centímetros para medir terra para roçar, levanta o braço e marca onde a ponta do dedo alcança. Medida pra roçar por empreita.
- breviar lá: não demorar lá.
- bruzegar: esquentar (tempo / clima): “O sol hoje bruzegou de quente”, “Daqui a pouco bruzega de novo”.
- bugre: caboclo, índio (“uma nação só”).
- buião: vasilha de barro de pôr café.
- buraca: bolsa de couro cru esquadrejada, carregada em cangalha, utilizada, principalmente antigamente, para transportar carga em animal.
- burrai: cinza quente (diferente de brasa vermelha), onde assa batata doce, na fogueira ou atrás da fornaia.

C

- caçar: buscar, procurar (ex.: caçar maxixe nas manga pra vender; “Vou caçar minha tulipa”).
- cachorro selegrestido: alegre perto de gente.
- caã: acauã.
- catre: poltrona de couro trançado em armação de madeira.
- cassota: perereca.
- cambuco: crânio. “Antonio Bastião disse que já bebeu cachaça no cambuco [crânio]... É mentira dele”.
- caburé: ave parecida com coruja, com os olhos redondos e grandes e que come frango.
- cabelo sapecado: cabelo enroladinho.
- caboj: bolsa de couro / sola carregada em volta do pescoço. “Folia é pior do que uma festa... cê tem que tá dando a cachaça pra eles pôr no caboj pra levar, cê tem que pôr um queijo no caboj ou um pacote de biscoito ou uma lata de farofa...”.
- caburé / coquinho: melancia pequena.
- cabo-verde: caboc[lo]. A mãe de Vitalina era cabo-verde, “moreninha, escurinha, cabelo escorridinho, lisinho”.
- cacai: bolsa usada por Antonio Bastião quando foi a pé a Bom Jesus da Lapa quando novo. “Uma bolsona. Mas é grand[e]. Ali tinha vasia de conzinhar, vasia de comer, tudo dent[ro] ali... cachaça... Cada um tinha um. Provar no caminho... pra despertar, né. Arroz, feijão, carne, vasia de coar café...”.
- cachaça poca-oi: falsa, gosto ruim, misturada (fura olho).

- cachorro/a: pessoa infiel, cônjuge que trai ou o/a amante que se envolve com pessoa casada.
- caiana: carrapato pequeno.
- cair a casa com tabatinga: calhar, passar cal.
- caída da terra: inclinação, disposição, “a caixa de terreirão tem que obedecer”.
- cai-duro: “O de cumê ruim”.
- campear: procurar (franga brava, gado).
- capitão: bolinho de comida (arroz, feijão, farinha, carne) enrolado com as mãos, quando se come direto no prato com as mãos, sem talheres, ex, “Ô, menino, quer um capitão?”, “Comer de mão”. Alvina, Dola, Duca comem capitão.
- capituria: malinesa, misura, tentação. Variante de capeta. Atentado, “filhote de capeta”, ex. criança que já sabe o que faz, porco que come e vira o cocho, misturando milho com lama.
- carote: garrafa de 5 litros (de vinho).
- cascai [cascalho]: dinheiro.
- caranguejo: aranha caranguejeira.
- balaio carculado de mandioca: cheio, transbordando.
- carne sestrosa: carne pesada, “malenta”, fazedeira de mal, ex, carne de porco.
- carneira: lápide de túmulo de cimento.
- casa d’ropa (europa): parte do bucho de boi com forma de hexágono, como colmeia de abelha europa.
- castigo: galinheiro.
- uma catrevage: um bocado de gente.
- catrevage: cachorrada. “A pessoa é tão direita e fica andando com uma catrevage dessa”.
- cavaco: lascas que sobram depois de feito o cabo de enxada, usada ex. para acender fogo.
- cedeira: que chega cedo.
- cercar (pessoa): buscar e encontrar pessoa (ex.: cerca ele lá na encruzilhada). Semelhante a ataiar (atalhar).
- Chame-chuga: sangue-suga. Tinha na Lagoa do Boi Morto, quando cultivavam arroz.
- champrão: pranchão da prensa de massa de mandioca.
- chapa: dentadura.
- chegante: moradores de Córrego Narciso que vieram de fora, não originários ou aparentados com a comunidade, ex, Izaque, Zé Grilo, Fernanda, Rosilene, Terezinha, Fia, Machado, Néia.
- chegar o rei nela: bater nela.
- “Chegar o rei” mais eles: mutirão, ajudar alguém na roça, com boa vontade.
- chergão: colchão.
- chorão: penas no rabo do galo, quando está fértil. Quando o galo “tá caindo o chorão” (penas do rabo), não pode pôr galinhas e ovos para chocar, “Gora tudo... não tira”.
- choreto: sofrimento dos filhos quando mãe ou pai morre. Tem gente que não gosta de presenciar choreto.
- choriço / chorim: ferventa sangue com açúcar (ou rapadura) e sal e frita a taiada (sangue talhado).
- chulapa: tilápia.
- churé: sem graça (“Ficou é churé [sem graça]... que eu não fiz biscoito ontem [sábado]”).
- chuva de manga: “Tá só chovendo de manga. Dá uma mangada aqui, outra ali... espaiado” (espalhado).

- chuva pendurada: quando está perto de chover, em outubro.
- cocá: galinha d'Angola.
- côco: forte, duro. “Esse povo de antigamente era côco... Mas comia o que? Tutano!”
- coió: inhame.
- coité: semelhante a uma cabaça, mas de côco. Vasilha de beber água, café, cachaça, bater corante, tirar terra de buraco, põe uma varinha no furo dele para panhar água no pote. “Os povo mais velho andava com um dentro do caboj [embornal] e uma garrafinha de pinga... Levava é coité pra camarada tomar café na roça”.
- coivara de fogo: fogueira. Após pôr fogo no roçado todo, pau / mato que não tenha queimado é juntado e separado para pôr fogo.
- colchete: porção de cerca de arame que pode ser aberta e fechada para passagem de pessoas.
- colosso (leite de esgoto): primeiro leite (colostro) (amarelo avermelhado), que não pode ser dado ao recém-nascido, mas tomado da Mãe de Leite.
- comedor de feijão: ser humano (não-Deus). “O comedor de feijão não governa nada”.
- a comida bole na fraqueza: quando se está fraco, comer comida forte / pesada faz relaxar.
- comprar a retalho: comprar avulso (“Comprar prego a retalho, ex. 100g sai mais caro do que comprar 1 quilo”).
- conchavo: gato, bico de luz. Trato / acordo com alguém, de vender e comprar, tem a confiança. “Pega um conchavo, uma amizade com a pessoa”.
- confondó / confondó do Judas: “Nena mora lá naquele confondó do Coador”, mora bem retirado, no gerais, descampado, com pouco movimento, igual Alcidino.
- congolô / gongolô: centopeia.
- tá conversado: combinado, marcado.
- controlado/a: pessoa com boas condições de vida.
- corim: nata de leite.
- corisco: pedra trazida pelo relâmpago, guarda como lima para faca. Raio é o fogo, corisco é a pedra, que desce e lasca tudo. Depois de 7 anos, tem que deixar do lado de fora da casa, pois relâmpago vem buscar e o corisco atrai. Kehl (2008: 333) indica corisco como relâmpago, na canção popular do nordeste.
- corricho: ave que come arroz. “Mãe punha nós pra tocar os corricho no arroz”.
- corrumaça: um lote, muitos (“Num instante tá aquela corrumaça de bode”).
- cortar na taca: ser rígido com filhos, sentido figurado de chicotear, bater (sentido figurado e literal), xingar criança.
- cota: botijão de gás.
- criamento: criação. “No criamento de pai...”.
- cru: pessoa durona, ex. ir pra roçar e não para a escola. Burro cru: selvagem, não amansado.
- currupião: escorpião.
- cuiudo/a: leitoa estéril, castrada só com injeção. Fumo cuiudo: “fumo que não presta, a gente chega fogo nele, e ele num pega fogo, não”.
- curalidade: crueldade.
- curiango: corujinha.
- cutilada: facada. “Dar uma cutilada no coração do porco” (de cutelo).

D

- Damasco: céu colorido a oeste, é sinal de tempestade.
- danado: seguro, pão-duro. “Ele coía café. Só que ele era tão danado que nem vender ele vendia... tava mais fácil perder do que ele dar ocê ou vender”.
- dar a fala: avisar.
- dar conselho: aconselhar (“Eu não dou conselho, não... subir a chapada a pé”).
- dar um muqueado no bife de fígado: passar na gordura quente só pra assustar. A gordura escorre no arroz com a samorinha (sangue) e “a cebola fica vermeinha...”.
- dar destravio: acontecer algo errado, ex, com galinhas, sumir, ser comida, comer ovo. Diferente de dar tudo certo. De extraviar.
- dar a trempe (na ferramenta, picareta, lebanca): temperar, colocar na água fria encima de uma pedra “pra trempe da pedra passar pra ela... que a pedra é dura”, para esfriar e endurecer depois de esquentada e amolecida no fogo e batida com martelo.
- “dar o ponto”: ganhar neném antes do dia.
- dar o beijo: dar o suor, esforçar-se.
- dar um lombo: parar e descansar (gente ou animal, quando retira cangalha e sela).
- dar estrada: fugir, não encarar, ex, “Pai era violento em casa, mas mãe não dava estrada, não. Encarava... e ele não batia nela”.
- pessoa defeituosa: pessoa que passa dos limites, ex. falar demais ou falar alto demais. Semelhante a “pra frente” e “spetac”.
- cachorro defeituoso: bravo, que morde gente.
- galinha defeituosa: gosta de comer cobra.
- novilha defeituosa: “batedeira”, que panha a gente no chifre, esperando a gente virar as costas. Tem que bater com pau.
- deixar palavreado / conversado: marcado o trato.
- delatar: demorar, atrasar (“Ela delatou pouco aqui”. “A chuva está delatando”. Diferente de “Chuva parece que tá encostando”, chegando, próxima). “Chuva pendurada”, quase chegando.
- democracia: burocracia, ex, pedir muito papel para sair projeto do Minha Casa, Minha Vida.
- dente de comer costela: dente definitivo (diferente do dente de leite).
- dente quêro: dente do siso.
- derenga: humedece (ex.: folha de fumo no terreiro coberta com lona).
- derroba: derruba (“derroba a gente).
- desanimoso: desanimado (“Eles é desanimoso de comer costela”).
- desampariado: desamparado.
- descarculizado: perdido, sem saber o que fazer, o próximo passo.
- desavestar: andar para trás, desandar, dar errado. “O trem desavestou é tudo”, ex, a festa sem doações para leilão.
- desavexar /desavexado: relaxar, ex, “Aos pouco a gente desavexa mais...”.
- desconjurar de: desconfiar (Noite de lua cheia galinha “fica desconjurando da gente”). Assustar, surpreender com o tamanho do machucado, ver uma coisa que não esperava, ex, “Eu desconjurei daquilo”.
- desenhar: pensar, planejar, ex. “... desenhando como fazer essa janela”. Sinal, ex. “Ali onde tem o desenho duma casa”.
- desincerto: não certo, errado.
- desinflamadeira: planta fervida e passada em machucado para desinflamar e sarar.
- desmanchar o cálculo de: desistir.
- despacho: macumba, vela preta, galinha, cerveja. Despachar ou outro, pra sair dali.

- destinar: estragar por falta de cuidado. De deteriorar.
- “Deu certo que ele morreu”: aconteceu (sem maldade).
- deve que ela viu: ela deve ter visto.
- o dever das vista é olhar: é difícil não ver.
- dia branco: dia de trabalhar (ex, segunda-feira), ex, “Amanhã é dia branco”.
- diferenciar / deferenciar: mudar de ideia ou plano (“Ela lá ia, mas diferenciou”), mudar. (ex. “Hoje tudo deferenciou”). “O tempo tá querendo diferenciar...” (pôr fogo na roça antes que chova).
- dificuldade: dificuldade.
- dilino: derretendo, desmanchando (carne ou mocotó fervendo na panela), “A carne fica dilino se cozinhar muito tempo”. “O feijão tá dilino”, “A roupa ficou tanto tempo na chuva, que diluiu”. De diluir.
- direita razão: justiça. “Na direita razão, tem que ceder o benefício para quem não tem condição”.
- disconcordo: discordo.
- disfarçar: distrair (“A família disfarça bem a pessoa”).
- distraimento: distração.
- disurir / desurir: desistir (“Disiriu de ir”).
- Do saco, a embira: “Não se conseguiu tudo que pretendia, mas salvou ao menos um pouco, a embira. Alguém te deve, se não recebe o valor total de uma dívida, ao menos uma parte. Se quiser me pagar, eu aceito, tá bem recebido”. “Antes pouco do que nada. Ao invés de cobrar 100 real pelo fogão, prefere dar e outra pessoa fica devendo obrigação”.
- drobar (dobrar): levar na conversa, enganar, “levar no embrui”, levar na treta: enrolar e não pagar.

E

- encargar: encher apertando, ex, o saco com semente de capim. De “encalçar”.
- encarnada: com muita carne, gorda (“porca encarnada”).
- encomendar: mulher se tornar noiva (“Tá encomendando ela...”).
- encourar: bater em criança (de couro ou taca).
- engana-bode, passa-um ou boquête: passagem em cerca para uma pessoa.
- engasga-gato: conhaque, uma bóia, um grude, comida.
- enjeitar: rejeitar. “Fulana enjeitou 22 mil reais naquela terra”.
- enlatar carne de porco: enlatar na gordura, para conservar.
- entregar a mamona sem medir / soprar: desistir, não conseguir atingir o objetivo, entregar os pontos, terminar o trabalho antes de concluir, morrer.
- enxume: cardume de peixes (= enxame de abelhas).
- emanar: juntar, de manada, ex, “A bezerra emanou mais essa vaca / atrás dos animal”.
- embaraçado: envolvido, apertado de tarefas.
- embira: corda feita da lasca da casca de alguns tipos de árvores, por exemplo, de Embiruçu. Usada para piar (amarrar as pernas) galinha, porco ou animal (cavalo, burro).
- embornal: bolsa de pano.
- empatar: “Os menino empata muito a gente”. De empacar, obstaculizar.
- emperrear: “galinha emperreando”: falando choco, indica que tá querendo chocar ovos pra tirar pintinhos, tem que colocar os ovos debaixo dela.
- erado: do verbo erar (porco / escorpião erado, maduro).
- escandiloso: escandaloso.
- escravejar: explorar os outro, vender carne mais cara do que vale.

- escuma: espuma.
- espigão: peça de ribução tipo grupiara, sem cumeeira em uma parte do ribução.
- esporão: furúnculo (ácido úrico) no calcanhar.
- estaca de gente: espantinho. “Mãe inventava fazer umas estaca de gente... pegava umas cruz e vestia”.
- estalar: fiação e encanamento (variante oral, não escrita, de instalar).
- estandaço: armação de madeira onde pé de maracujá pode crescer ou onde se pode amarrar uma lona como coberta.
- estar de cálculo de / fazer o cálculo de: pretender (“Pergunta se ela tá de carc [cálculo] de querer pôr crédito no celular”), decidir. “Eu vim pra cá [morar na cidade] não foi de cálc[ulo] de... foi mod’os ói”.
- estar numa altura: estar bem (“Eu tô numa altura...”).
- estar fiado em: ter um trato ou promessa, ter confiança, ex, Dida para Tula: “Eu tô fiado no senhor amanhã... pra nós ir roçar a manga”.
- estumar cachorro: mandar cachorro pegar alguém.
- esvaezar: esvaziar.

F

- fachear / fachinar: lumiar poço com facho e bater com facão na cabeça da traíra. Pegava traíra de facão e facho de jurema, de mulato. “Fachear na beira d’água”.
- farelo de fogo: faísca.
- farinha enriquecida: 1) trigo torrado, folha de mandioca mansa e casca de osso para fraqueza nos ossos (soca para desnutrição e peso baixo). 2) berduega, língua de vaca, cariru de porco, folha de mandioca, seca e faz o pó. Para pessoa desnutrida.
- faxinado: quando manga tem bastante mato / faxina / bassoeiro (de bassoura) seco para queimar.
- faz perigo: é perigoso.
- fazer uma aposta em algum lugar: fazer casa, estabelecer-se, construir uma casa, um rancho. “Tio Marcelino fez a apostinha dele ali, igual eu fiz aqui”.
- fazer companheiro: fazer companhia.
- fazer plano: imaginar.
- fazer um prego: misturar pinga com outra bebida, ex. conhaque. Misturar cerveja, vinho, jurubeba, cachaça.
- fazer verão: fazer fartura. “A mostarda fez verão”.
- feijão da ranca ou bico de ouro: feijão carioquinha.
- fiança: confiança, segurança. “Essa cacimba não é de fiança, não”.
- fiche: forte (“veizim fiche”; madeira fiche; “Tudo fiche?”; “De amanhã a oito nós tamo com o trato fiche?”).
- filho particular: com amante, e não com esposa.
- forja: fole, instrumento que sopra e mantém brasa aceso para bater ferramentas de ferro, ex, lebanca.
- fornaia laborando: fogo aceso, labareda.
- fracassar: ficar cansado, ficar mais fraco.
- frechar de: cheio de, ex. “Tá frechado de vaca na sua roça”, “Os guili tá frechado no meu mi[lho]”, “Se frechasse de gente, terminava o serviço rápido” (mutirão).
- “freve de gente”: cheio de gente.
- um frévo: um favor. “Abre aí a porta, fazendo um frévo” (Gugu).

G

- gabiarrá: gambiarra.
- galho: bifurcação, encruzilhada no caminho ou estrada.
- galinhota ou carriola: carrinho-de-mão.
- galope: prato de galo com pé de porco.
- galo piado: pernas emboladas.
- galume: galo na cabeça.
- gambó / gombó: jequi. Jequi é de arame, gombó e manzuá são de vara / pau), para pegar tatu.
- gamela: feita de madeira de murungu, tambori, imburana.
- ganhar: parir neném, ex, “Lídia ganhou?”.
- gavar: admirar, elogiar, achar alguém uma boa pessoa. Cona: “Gavei Nino” (bom pai). “A festa foi gavada”.
- gento: gente.
- gerais: lugar longe, sem ninguém, descampado. Ex, casa de Alcidino.
- na grima do sol: quando sol tá muito quente.
- groja: comida, almoço.
- guardanapo: pano de prato, de algodão, para cobrir panelas com comida para evitar cair poeira.
- guili[g]: periquito, maritaca.
- gunum: muito amargando.

I

- imbira: embira de embiruçu, de marva.
- imitância: “Dá imitância”, parece com a irmã. “A cor [de Tucha] dá imitância [com cor do irmão]”.
- invernar: chuva e nublado durante vários dias seguidos. Beber muitos dias sem parar.
- ir pros quiabo / sair dos maxixe e ir pros quiabo: morrer.
- isop de sebo: semelhante a um pavio na candeia, em que se soca junto mamona e sebo e molha no algodão para acender em um prato: “Descasca a mamona, descaroça o algodão e põe no pilão... enrola aquilo que nem um biscoito e põe num prato... pra gente[e] lumiar. Fazia o biscuitim e punha...”.
- isse: fosse (“Ele falou que eu isse logo”).
- istruir ou instruir: jogar fora, desperdiçar (ex.: folha de fumo seca, água). Pessoa istruída: “não pensa na família, não valoriza o que tem, joga fora, não sabe aproveitar, desperdiça, faz farra demais, gasta dinheiro à toa com bebida e jogo, recebe salário e vai pra porta de venda...”.

J

- Já comeu bage de feijão mais que eu: já viveu mais, é mais velho.
- Já tem feijão na porta: feijão já tem no terreiro.
- jaleco: camisa fiada com linha fina fiada de algodão, utilizada antigamente.
- jaratataca: cachorro do mato ou gambá.
- jaroba: comida.
- jequi de Canabrava (taquara trançada): para pegar lambari.
- jequi: armadilha de ferro em forma de funil para pegar tatu, enchendo o buraco de terra, onde o tatu fica preso.

- jirau: armação de madeira para lavar vasilhas e roupas, construída em beiras de tanques ou no terreiro das casas.
- jererê: micose na pele, ex. no canto da boca.
- jerico: trator.
- “jogar sotac”: dar indireta, falar mal de alguém sem ser na cara.

L

- labutar com: ter relações sexuais.
- lambu: ave roxinha, semelhante a uma codorna.
- larota: lorota.
- lavoura branca: milho (diferente de café).
- levantar a jurema: cabelo espetado, topete de cabelo branco.
- levar descaminho: se dar mal. “[Pintinho] Levou descaminho... e não deu comido” (porco pisou na perna). “As aroeira que eu tinha de estimação levou descaminho” (foram cortadas).
- levar no embrui: levar na tret, enrolar e não pagar.
- levar lá embaixo: intimar alguém a comparece perante o juiz, ex, mulher intimar judicialmente o pai de seu filho para pagar pensão.
- limpa-oco: mamão verde refogado.
- uma liva: medida de um quilo de linha de algodão fiado.
- lizar um porco: engordar e matar um porco antes da hora.
- lograr: enganar.
- lordaçada: linguagem, dialeto, jeito próprio de falar. Empregada em verso de cantiga do Tambor do Rosário de Araçuaí, nos improvisos para dar descanso para tamborzeiros, “um fala uma coisa, e o outro entendia outra e ia distorcendo” e refratando indefinidamente. Os próprios tamborzeiros não sabem o que significa.
- um lote de: muito, bastante (ex.: comida; “Ainda tem um lote [de café na garrafa]”; “Quando é um lote [de milho], eu bato no saco... com um porretim”, ao invés de debulhar na mão).

M

- macetar: bater com um pau na cabeça de uma ferramenta.
- machucar / machucador: bater carne ou tempero.
- madeira fiche: cerne, “cupim chega [no cerne], mas não come”.
- Mãe da Lua: ave com cauda longa, parecida com Anu Branco.
- mais avurtado: mais (comer mais avurtado, colocar mais avurtado, dormir mais avurtado).
- malícia: planta arbustiva com espinhos.
- malinar: fazer malinesa, fazer arte, levadeza. Criança malina, criança levada.
- mal-querência: querer mal aos outros.
- maltristo: gado comer folha no sol quente e passar mal, empazina. Doença em galinha
- mal-vizinho ou bosta-de-baiano: tipo de planta com espinho.
- mangada de chuva: chuva esparsada.
- manina: mulher que não teve filhos.
- mantência: reprodução, animal reprodutor, não castrado, mantido para reprodução, sem ser posto para trabalhar muito. “O jegue é pra / de mantência... A mantência tem que ser do jegue”; “O galo de mantência é que comanda o terreiro”. Cruza força do

jegue com velocidade e agilidade da égua / cavalo para dar o híbrido burro. Égua é fraca, cansa rápido, e burro e jegue são forte e resistem bem na seca.

- manzuá / mazuá: armadilha semelhante a um jequi, mas de cipó / taquara trançada.
- máquina de pôr café: garrafa térmica (novidade com relação ao buião).
- marimba: cabaça doce.
- marmurar: pensar, matutar.
- matutage: lanche, como cachaça, queijo, biscoito e farofa dada a foliões quando passam nas casas.
- melet[e]: Tamanduá Mirim.
- menterial: material.
- miada: linha de algodão fiado em novelo.
- milindro: planta de resguardo.
- misura: azar, fatalidade, ex, acidente de carro ou cair feio de bicicleta. Provavelmente variante de miséria. “Pessoa atentada, fazendo misura” (malinesa). “Fazer misura”: gracinha, palhaçada, “spetac”, tentação.
- miunço: qualquer matinho quando começa a brotar e crescer.
- um móca: café.
- mocotó: pernas (“Descansar os mocotó”).
- modernage: jovens (“Prender os ladrão tudo ia esvaezar o mundo... essa modernage...”).
- moinha: sucata, resto de folhas de fumo muito quebradas e amarelas (queimadas), ferve para tirar o mel.
- moinho: farelo (catador batido no saco, e não debulhado à mão, “vira moinho”).
- molestrar: arruinar, amolecer, ficar prostrado. Das Dores deu demais (doce de jalapa para verme) para Arlim quando pequeno, e era para dar apenas uma colher de chá, e “Arlim molestrou”.
- moringa: árvore da qual se usa a semente socada como cloro para limpar água das caixas de captação de água da chuva.
- mostrar as canjica: sorrir, mostrando os dentes (“Lá vai mostrar as canjica”).
- mozela: sangue temperado com alho, sal, coentro e redenho (gorduras) dentro da tripa e frita depois de ferventar.
- mufinar / mofinar: enfraquecer, tirar a força (“O mato mufina a planta”, “O mandiocal mufinou, pois não capinou o mato”). De acordo com Lopes (2012: 182), *mufinar*: “Do quicongo *fina*, prender, enfeitiçar o inimigo durante o sono”.
- mundé: armadilha armada com varão.
- mundum: caroço na superfície da pele. Provavelmente variação de “mondongo: Saliência causada por pancada [...], caroço” (ANTUNES, 2013: 171).
- munheca: manivela (do pau de revirador de fumo).
- munizar ou imunizar: bate tabatinga e fica igual cal: “Suja o feijão tudo dela”, para conservar [i]munizar o feijão.
- muqueca de matruz: soca folha na água quente, põe sal e amarra por exemplo no calcanhar torcido. Põe folha de matruz no nariz, que a pessoa volta do desmaio.
- muquirana: “sujeira, porqueira, pessoa que não toma banho”. “Fulano é muquirana”, enrolado com pagamento, não cumpre trato, qualquer coisa que a pessoa for desincerto, ex, tratou e não cumpriu, marca e deixa os outros esperando e empata o outro.
- murungu: madeira macia, assim como tamburi e imburana, utilizada para esculpir gamelas.

N

- nação: raça.
- não dá mostraço: não aparenta, não parece (ex. ter a idade que tem).
- não dar ligança: não ligar (“Não dei ligança pra ele me xingando”).
- navaia-de-macaco: capim encontrado na chapada.
- nistora: nesta hora.
- misturinha: nesta horinha, agora mesmo.
- nól nas perna: câimbra.

O

- orrudo: quem não tem leitura.

P

- pai-de-cobra: louva-a-Deus
- palanc / palanque: armação de madeira para pôr milho, com as varas, só de madeira, faz uma cama de pau nas forquilhas, parecendo chiqueiro.
- paliar: amenizar (paliativo) (ex. dor, “não melhora, nem piora”).
- paletó de madeira: caixão.
- muié parideira: mulher parteira tradicional.
- parpar: apalpar. “Vai parpando aí pra ver se tá boa” (se a água está morna, para tomar banho).
- passar alguém na agulha: enganar, passar pra trás.
- passar por uma miora: dormir só um pouco, ex quando prensa tá cheia, e acordar para torrar a massa de mandioca.
- patranha: benzeção para tirar mau-olhado.
- patrona: urutu (cobra).
- patuá: amuleto com oração.
- pé de porco: malandro, pessoa sem honradez.
- pedir meximento: pedir para pagar o dia de serviço ao camarada outro dia, adiar o pagamento.
- pegar na chave: ficar com raiva, “aceitar aquela palavra” ou aquela provocação.
- pegar uma maderninha / moderna / madorna: cochilo, soneca, sonolência quando se está quase dormindo.
- pegar parecia mais eu (pegar beira / carona): “Ele tem que ganhar pelo menos o tanto de dinheiro que eu. Não pode mulher trabalhando e homem não”.
- peia: amarração das duas pernas de uma galinha, porco ou animal com uma corda ou embira. Instrumentos de tortura e prisão de escravizados também eram chamados de peia, como as algemas que prendiam as pernas e braços.
- peiar ou piar: amarrar as duas pernas de uma galinha, porco ou animal. Dida piou o champrão da prensa.
- pele sapecada: pele nem negra, nem muito clara.
- perna broca: perna fraca de bezerro recém-nascido.
- pernis: pernil.
- perrengado: doente, gripado.
- peru: abóbora grande.
- pessoa descarnada: magra.
- pilasta: banco para sentar.

- pilera: casos, ex, contar pilera.
- pinhem: gavião pequeno (faz o som “pinhem”).
- pinica-pau: pica-pau.
- pirão: caldo de costela de boi com farinha, pimenta do reino, cebola, coentro.
- pirraça: instrumento de folia de Reis feito de mola. Semelhante ao reco-reco africano.
- pissipissi: dar uma de bobo, “a pessoa sabe uma coisa e faz que não sabe”.
- caçar pisse-pisse pra pôr nas costas: a pessoa tá quieta e inventa moda, ex, casar, amigar.
- pocar: partir (“poca pro mato”), romper, estourar ou furar (“O pinto poca a casca do ovo”). Cachaça poca-oi: falsa, gosto ruim, misturada (fura-olho). “Depois de um tempo [de enterrado], o caixão poca”.
- poço anestésico: poço artesiano.
- polícia embaçada: polícia que suspeita.
- pomborró: abelha preta pequena, que gruda no cabelo.
- por gosto: por querer, intencionalmente. Ex, “A pessoa pode não ter a mão boa pra castrar porco, mas não é por gosto, não”.
- pôsse: pusesse (“Se pôsse ele lá”).
- potó: besouro colorido com cheiro ruim.
- promessa / premete: promessa (de eleição).
- preposta: confiança, reputação boa, fama.
- presto: valor, “Mostrando o presto que a gente tem. Homenagem, né?”.
- provocar: vomitar.

Q

- quarar as roupas: estender roupa no sol nas beira de rio, nas areia, para lavar e clarear lavando com bucha de sacaetano.
- quebrar mamona / milho: panhar (“quebrar um milho nesse eito”).
- queimada (de cachaça): alfavaca, pó de café e rapadura e sal e põe fogo, toma depois que esfria, povo antigo gostava, para gripe.
- queira: quer (“quando o feijão queira meio perder”, guardado seco no litro. “Será que ela não queira agora?”, jegue beber água).
- quem-quem: ave que bebe ovo de galinha.
- quentar burrai: quentar fogo.
- quento: quente.
- quibebo: abóbora picada e refogada.
- quintal: horta cercada.

R

- rabo-quente: ebulidor de ferro para ferver água.
- raçoar: dar comida para animais (galinhas, cavalo, cachorro, bode) acostumarem com e gostarem do terreiro e não sumirem pro mato. Ex, “Galinha raçoada no terreiro” (acostumada). Raçoar galinha no terreiro, com ração, pra ficar mansa, pegando amor no terreiro, acostumar. Cevar ou “labutar mais eles”, ficar sempre junto deles, adomar, amansar animal xuco. De ração.
- o rato roeu [começou a roer]: deu fome.
- remedar: imitar (“Quem-quem remeda tudo quanto é bicho”... outras aves). “Encont[ro] remeda gavião, remeda Maria-Preta...”.
- remorso: medo, ex, andar à noite, remorso de quem morre.

- repóia: apoiar, ex, “repoiar a carcunda na cadeira”.
- representar: parecer (a roça queimada de Catô “representa muito grande... É pequena, mas parece um alqueire”).
- rescender: “O cheiro rescendia” (de carne de porco antigamente, criado apenas com roça, sem ração).
- resmativo: reumatismo.
- revurtado: muito. Ver avurtado.
- ribuçar: colocar coberta por cima, telhado.
- ribuleira: pedaço de terra com plantas e uma rocinha.
- riosca: malandragem (sexo).
- rompe-jibão: cipó / pau duro encontrado na chapada.
- romper: partir, ir embora (“Eu vou rompendo”), “fazer rastro”, “dar um galope” (de moto).
- roncô: homem que não teve filhos (“Tem um bago só”).
- ruiva: céu amarelo-avermelhado no pôr do sol, que indica que vai fazer frio à noite. Adivinha viúva/o nos três dias seguintes.

S

- sabão de bolo: feito com pinhão e potássio, socava no pilão e cozinhava o pinhão no tacho.
- sacaetano: planta da qual a bucha era utilizada como “escova, que escuma também, soltando um sumo verde na roupa, tipo um sabão escorregando, roupa ficava clarinha”.
- sacatrapo: serviço, trabalho.
- sair pro trecho: migrar.
- sala aberta: casa que só tinha o telhado, sem paredes.
- samora: sangue que escorre da carne mal passada.
- sarapaté: choriço doce, de sangue de porco com fígado e rapadura, cravo. Sarapaté, friquissé, choriço, mozela: pratos feitos de miúdos e sangue de porco. Choriço é sangue com cravo e açúcar.
- saroba: remédio natural, ex. “Eu tomo é essa saroba”, ex. “seca a pelinha que fica no meio da moela de galinha, torra e bate e põe no café, para febre”. “Toma 3 ou 4 sementes de girassol seca na fornaia para febre, ou semente de laranja ou algodão para tosse”.
- saruê: mamífero de pequeno porte que come ovo. “bicho bebedor de ovo, cabeça comprida”, semelhante a um quati.
- sastifeito: satisfeito.
- saudio: sadio.
- seguint[e]: jeito, forma. “O seguinte dela era assim: quando ia rezar um terço ela era a primeira a chegar”.
- segundar: dar segunda capina na roça.
- segurar o fumo: lidar com uma situação difícil (“É você que vai ter que segurar o fumo”).
- semeança / simiant[e]: semelhança (soca / broto de fumo “é a mesma semeança da bananeira”). “Roupa de algodão simiante esse suador de cangaia”.
- sem sentido: sem atenção, “Você tá muito sem sentido pra conversar... deixando o copo cair...”.
- serrar: filar cachaça. “[Fulano] Serrando pinga da gente...”.
- serventura: serventia (“Não tem serventura”).
- shujo: sujo.

- sintanizar: atormentar, atentar. “Ela só fica sintanizando a vida da gente”.
- sistemado: sistemático (pessoa sistemática).
- soca ou sorga: broto de fumo que rebrota (semelhante bananeira).
- soim: sauí, mico.
- sola: couro curtido, usado para fazer bolsas etc.
- spetac: espetáculo, pessoa que quer aparecer. Galinha spetaquenta: oferece uma coisa boa, ex. acerola, e a galinha não quer.
- suciar: dividir, ex., “Suciou o dinheiro da feira”, “Suciou com ele, e dividiram o dinheiro para pagar a feira”. Variação de “associar”.
- sungar: esfregar na mão, ex, hortelã amargoso, para faz chá ou misturar na cachaça.
- sutil: discreto, ex, “Caminhando (de) sutil...” (para não ser percebido).

T

- taba: dor na boca do estômago de carregar peso acima do normal (reza-se na espinhela caída, com peso na mão, ex. fechadura).
- taboca: capim de coqueiro usado antigamente como ribução de casas.
- taca: chicote de couro trançado para bater em animal.
- taca “cabo de sussú”: “ninguém guenta duas dela”.
- talabardão: suador de cangalha e sela, feito de couro ou com pano fiado de algodão, que não esquenta muito e enchido com paina de marva ou semente de paina.
- tá langado / longado: perdido nas ruas, ficar esperando (ex. ônibus), encrencada (muita louça pra lavar), tá ruim, mexendo muito e rendendo pouco (fumo).
- talarica: tagarela, que fala demais.
- tambor: balde.
- (se) tasse: se estivesse.
- tatear um pouco: fazer uma horinha, esperar um pouco. “Tateia um pouco”. “Ô, Fulano, tateia um pouquim pra mim”, “Vai tateando aí”, dar mais uns minutos, esperar um pouco, fazer uma horinha até eu chegar, dar um tempinho. “Eu fui tateando os porco com um milhozinho que deu ali na baixada”. “Tateou?” (segurar, ex, pregou apagador de luz na parede e ver se firma por um tempo sem cair).
- teal: tear.
- tempo da dentadura: tempo da ditadura.
- a terça metade: expressão para designar pouca quantidade.
- termo: educação, respeito. “Fulano tem termo de tratar a gente sério”. “A gente foi criado com termo”. “Conversa com a gente com termo”.
- ter o dia e a noite: beber e não dormir (“Ele tem o dia e a noite”).
- têsse: tivesse ou tomado (“Falou que nós têsse cuidado”).
- tia que segura: variedade de mandioca muito brava.
- tilango: roupa velha rasgada, farrapos. “A gente vai comendo aqueles tilanguim... Vai passando aqui no burrai” (retalhos de carne).
- tira-jejum: café da manhã, lanche (dado no trabalho com fumo).
- tirar a noite numa fornada / tirar uma fornada: dormir a noite toda, quase sem se mexer, de um mesmo lado ou de bruços.
- tirar o cisco dos ói: limpar as vista, quando vê uma pessoa bonita ou encantadora.
- tomar / levar fumo: perder, fracassar, se danar, se dar mal.
- torrisco: mato muito seco (de torrado), ex, “Eu não vou ficar aqui nesse torrisco, não... Vou procurar um lugar [para morar] pra perto da barragem”.
- tralhar (rede de pesca): costurar.
- tremela: trinco de madeira preso por um prego usado para fechar janela ou porta.

- tremelar ou destremelar: abrir ou fechar o trinco.
- troça: torce (“troça o pavio” de algodão).
- trocar na oreia: um pelo outro, sem volta ou troco.
- truche: trouxe.
- truguelo: se não tiver tempo de tirar o azeite de mamona, faz-se uma bucha, enrolada com a mão, de mamona socada junto com algodão socado, punha num prato lumiando. Semelhante ao isop de sebo.
- tubim de saco: roupa de saco, às vezes tingido de preto com lama misturada com anil ou nóida / broto de aroeira socado no pilão ou com tintol e umbigo de banana. Punha a roupa pra cozinhar no fogo com lama podre de beira de rio, folha de sacaetano (cipozinho fino) e casca de aroeira.
- tumarim: tamarindo. Utilizado para temperar carne.
- o tumba: briga.
- tumbar: xingar, discutir, brigar, “Fala encima da hora que vem camarada, nós dois tumba” (sem tempo para se programar e fazer almoço). “Um tumba”.
- tulipa: gamela, vertedor de excesso de água na barragem.
- tutano de boi: Fritava o tutano do osso ou gordura de redenho (gordura entre as tripas) de porco macho, utilizado como creme para pele e cabelo: “Sabão de pinhão, borra de mamona, de osso (mas não sobrava), potássio, palha, folha de mamão... pra lavar roupa, cabeça, vasilha. Não sabia o que era sabonete, nem creme. O creme da gente era tutano de boi. De cabelo e de pele”.

U

- usura: inveja de ver a gente trabalhando.

V

- vaca enterrando o cabo: vaca muito gorda, em que rabo não mais aparece.
- vaca encarnada: vaca gorda.
- valência: sorte (“A valência é que a água tá fria”).
- varal: baixada / assento de terra (semelhante a tabuleiro), mais úmida, onde se planta por exemplo arroz.
- veiacó: esperto (“Eu tô veiacó com ele”).
- vender no ôi: vender gado sem pesar, um pelo outro, na média.
- vender / comprar no escuro: sem ver.
- vendido: perdido, inseguro, à mercê, entregue, errante (“Na primeira vez no corte de cana a gente fica muito vendido”).
- vento virado, vento caído: principalmente pai ou a mãe colocar criança acima do nível da cabeça, ou pendurar num pau de cabeça pra baixo, cai o vento, a perna encurta, fica mancando, a barriga incha, pode matar. Reza-se para revirar o vento virado.
- verdadeira: ave parecendo uma pomba grande. Pessoas comem.
- vespar: véspera de. “A gente abria a cacimba, dava cacimba a seca toda. Quando faltava [água], já era vespano a chuva”.
- veve: vive (ex.: “Ele veve dos braço”).
- vinagre de cana: garapa com milho para fermentar durante três dias, e ferro quente na fôrnalha é enfiado na garapa para não perder.
- vivente: animais que sentem dor. Seres vivos, com exceção de plantas.
- Você amanheceu aqui: dormiu, passou a noite e acordou aqui.

X

- xiba: “muxiba”, boca sem dentes ou dentadura, pessoa conversando muito.
- xuc[o]: ignorante, brava, não obedece, não amansa, bruto, bronco, que briga sem razão. Variação de xucro.

Z

- (a)zangar: estragar, ex, “motor (a)zangado”. “Do quicongo *zanga*, estragar” (LOPES, 2012: 262).
- zipela: erisipela. Quanto mais molha um machucado, forma uma roda escura envolta, descascando, doendo, ressecando e rachando a pele, esquentando. “Mancha envermelhada em machucado que não sara”. Curador reza e o broto vai sarando.

Animizações, personificações, prosopopeias, zoomorfizações

- “Terra é alta e escorrida, então chuva pouca e descompassada bate e vai embora, e quando dá no outro dia vem o sol quente e a terra desagrada... não tá agradecida. A chuva não fica”.
- “As covas de milho não agradece”.
- “Dia de sol quente, a gente rega, mas as planta não agradece”.
- “A terra tá cansada”.
- “Eu bato a massa de biscoito, mas a goma não agradece...”.
- ofensa de cobra.
- feijão perdedor.
- “Dezembro é muito chovedor [pra plantar milho]”.
- “Com esse tempo nublado e frio, a gente vê que as planta tão sentindo mais alegre. A terra agradece”.
- Dida: “[A]Gasalhando ela [manaíba] na cova”, com a ponta do lado certo na horizontal que enraíza.
- “Janeiro entregou fevereiro os mi[lho] deitado”. Muito sol, mesmo com chuva em fevereiro.
- “Janeiro entregou fevereiro com chuva”.
- “Tava trovejando, querendo amanhecer”.
- “Cachaça é gostosa, mas ela mata a pessoa se confiar nela”.
- cabeceira (forte) e rabo (fraco) do café.
- a cara da moto: parte da frente da moto.
- “O estômago não pede [comida de geladeira]”.
- Alcidino para Dida sobre palha de fumo: “Essa aí tá caçando gosto”.
- Alcidino: “Eu não vou apear, não... Cê sabe que não tá com vergonha de ser quase dez hora”.
- Ela plantou um mandiocalinho, mas “o sol montou encima... O sol judia”. “O sol castigou”.
- “Deu uma estiada. Mas ela [a chuva] vem... com fé em Deus”.
- “Óia! [trovão]. Vem ela mais tarde!” (chuva).
- “Deixou a cachaça dominar”.
- carcunda e boca (corte) da foice. Na feitura de telhas, amassava-se o barro com a carcunda da foice, “bem amassado, grudado, *pirracento*, que nem chiclete”.
- “O céu tá carrancudo”: vai chover, fechado, azul não marinho. Semelhante a uma pessoa carrancuda: com a cara fechada.

- tacho são: não estragado / destinhorado.
- “Gasaia [agasalhar] o milho na palha”.
- “Feijão tá embageado, mas meio baqueado” (com pouca chuva).
- “Janeiro é carrasco”: pouca chuva.
- Pedro: “Se Deus dá de chover de pelo menos correr água no córrego, ainda vai sair é muita soca [rebrotar]... que as socas tá de boa vontade, viu. A soca tá bonita”.
- “É nojento, que custa a dar ponto”: cozinhar geleia de mocotó com batata doce ou batatinha.
- “Quando ela [mandioca] tá enraizando mesmo, ela quer saber de terra molhada... pra ela pocar chão, tempo bom, pra engrossar”.
- “Esse relógio não trabaia mais, não”: não funciona mais.
- “É simiante uma roça: não pode plantar só uma planta, não recompensa, tem que diversificar pra pagar o trabalho, a terra aceita tudo, maxixe, quiabo, milho, andu, mandioca, abóbora, feijão. Fumal pode ser sozinho, cana, banana, pois dá muito, um lot[e]”.
- “O fogo hoje tava muito pirracento para acender”. “A fornaia tá cochilando” (fogo não pega).
- boneca de milho, com cabelos. Pés de milho embonecando.
- banco ou cabo (cauda) da fornalha, boca (onde põe lenha) e suspiro (onde põe panelas na chama do fogo).
- “Essa época não pode envolver [com bebida], não... que o mato não espera” (tem que capinar logo).
- “O tempo tá querendo diferenciar...” (pôr fogo na roça antes que chova).
- “As hora não espera”.
- mandioca brava / mansa.
- “Quando a gripe tá querendo pegar eu... aí eu sinto dor de cabeça”.
- Duca: “Ainda dá pra acudir [saco de cimento molhado]... tem pouco tempo que molhou”.
- “Mi[lho], feijão não sai não se tiver sombra. Eles gosta de chuva, mas não de sombra, sabe... eles gosta de sombra é de nuvem, mas sombra de outra madeira, planta não gosta, não. Nem mi[lho], nem feijão, nem manaíba”.
- Para arribar garapa, ela “só mexia quando tava manso”.

- tacha de arribar garapa: Cona: “Que é malcriado a hora que tá dando ponto, né. Tomar cuidado, que dá cadas pilotada na gente. Depois dos tijolo formado, pra passar paia de banana, que agora vende é nas saquinha, né. Depois que eu arribava três tacho de garapa Cona: É. E é bravo, meu filho! Aquilo piporota demais. Joga bocada de melado longe. Tá arribando, ó... Tá arribando... Tá arribando... [faz movimento na água]. Aí vai abaixando... vai abaixando... quando dá no melado, aí que é hora de dar ponto, né. Essa hora é malcriado. Só vê “pó pó pó pó pó pó pó pó pó pó”... Aí vai rodando com a pá. Vai rodando com a pá.

Cona: “No tempo que nós foi criado, nós comia porco matado com mi[lho]... plantado da terra. E hoje em dia também a terra tá sem vergonha... não é aquela terra original... pra trás, não. A terra hoje tá Paraguai. Não sei o que que fez na terra. Terra original era no tempo que nós plantava. No tempo que eu fui criada. No tempo que eu fui criada... cê plantava um feijão catador, cê punha um feijão catador pra conzinhar...”

Mário: Sentia o cheiro dele de longo.

Cona: De longe... bater aquele cheiro. Hoje em dia cê panha feijão catador... não vê cheiro de nada...”.

Expressões:

- Marisa: “Vem cá”. Duca: “Vem cá é boi de car[ro]”.
- “Quem gosta da gente é a gente” (Antonio Bastião), sobre tomar remédio direito sem beber.
- Marta dizia que muié que esfrega roupa fazendo chiado e esguicho “tem sorte de casar com home cachaceiro”.
- simpatias de fornalha: quando sopra e fogo não acende, é que madrinha é feia; se acende, é bonita. Quando levanta chaleira e embaixo tem brasas vermelhas grudadas, é sinal de dinheiro.
- “Rapadura é doce, mas não é mole” (derrete).
- “Deu água pra barba pra tirar os marimbondo”: foi difícil.
- “Onde tem jacu não tem / vai lambu” (pessoas que não se misturam).
- “Tem que acordar no estralo da Maria Preta pra descascar um jerico de mandioca”: acordar cedo.
- “Diabos compra, diabos vende”: se te vender uma coisa boa / ruim, depois você vai vender coisa boa / ruim para ele.
- “Deus é pai, cachaça vai”, dito antes de beber copo de pinga na venda.
- o melado da cana açucara.
- fortidão da pimenta.
- “Sol e chuva, casamento de viúva”.
- “Prende suas égua, que meus cavalo estão soltos.
- “Se Deus excluir nós da lista dele...”.
- “Deus, quando tira os dente, delangueja a guela”: Deus compensa uma fraqueza com uma força.
- “Quando você chega com seu fubá, minha farinha já tá pronta”.
- Eu tô na taca: enrascado.
- “Da idade d’uma serra”.
- “Ainda tem muita lenha pra queimar” de São Pedro para a chapada.
- “apertado igual massa na prensa”.
- “Tarda, mas não falta”.
- Trocar “na oreia” (um pelo outro): “Saiu um pelo outro”, na média: vendeu onze porcos por 50,00 cada, em que tamanho de um compensa o do outro.

12) Bibliografia:

ALMEIDA, Guilherme Silva de. *Palestra apresentada na Mesa Temática 7: Descolonizar a luta para superar o luto: como tecer nossa resistência?*. 3º Seminário Internacional Desfazendo Gênero. Campina Grande: Universidade Estadual da Paraíba (UEPB), 10 a 13 de outubro 2017.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Terras de Quilombos, Terras Indígenas, “Babaçuais Livres”, “Castanhais do Povo”, Faxinais e Fundos de Pasto: Terras tradicionalmente ocupadas*. Manaus: PPGSCA-UFAM, 2006.

AMADO, Janaína. O grande mentiroso: tradição, veracidade e imaginação em história oral. *História*, São Paulo, 14: 125-136, 1995.

AMÂNDIO, Sofia Lai. O fio constitutivo da sociologia empírica de Bernard Lahire. *Sociologia, Problemas e Práticas* [Online], n.º 76, 2014, p.33-49.

ANDRIOLLI, Carmen Silvia. *Nas entrelinhas da história, memória e gênero. Lembranças da Fazenda Jatahy (1925-1959)*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – São Carlos: UFSCar, 2006.

ANDRIOLLI, Carmen Silvia. Do caminhar ao deslizar do lápis: o mapeamento da memória de colonos e colonas de uma antiga fazenda cafeeira. In: *Revista Teoria e Pesquisa*, n. 49, juz/dez de 2006a.

ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1982.

ANTUNES, Carolina. *Dicionário do dialeto rural no Vale do Jequitinhonha*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

ARRUTI, José Maurício. *Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola*. Bauru, São Paulo: Edusc, 2006.

AVRITZER, Leonardo & GOMES, Lilian Cristina Bernardo. Política de reconhecimento, raça e democracia no Brasil. *Dados* [online]. 2013, vol.56, n.1, pp.39-68.

BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

BAIROS, Luiza. Nossos feminismos revisitados. *Estudos Feministas*, ano 3, 2º semestre 1995, p.458-463.

BALOCCO, Anna Elizabeth. Contingência e expressão: o conceito de “prática articulatória” na Análise Crítica do Discurso. *Gragoatá*, Niterói, n. 27, p. 81-96, 2. sem. 2009.

BANDEIRA, Maria de Lourdes. Terras negras: invisibilidade expropriadora. In: LEITE, Ilka Boaventura (org.). *Terras e territórios de negros no Brasil. Textos e Debates*.

Publicação do Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas - UFSC, ano I, n.2, 1990.

BANDINI, Claudirene Aparecida de Paula. MORAES SILVA, Maria Aparecida de. Revelando o indizível na oficina de fuxico: uma experiência de pesquisa sobre gênero, religião e memória. In: *Revista História Oral*, v. 2, n. 14, 2011, p 255-284.

BASTIDE, Roger. A propósito da poesia como método sociológico. In. QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de (org.). *Roger Bastide*. Sociologia. São Paulo: Ática. Coleção Grandes Cientistas Sociais, 37, 1983, p. 81-87.

BASTIDE, Roger. *As Américas negras: as civilizações africanas no Novo Mundo*. São Paulo, Difusão Europeia do Livro, Ed. da Universidade de São Paulo, 1974.

BENJAMIN. Walter. Experiência e pobreza. In. BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política*. Ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras Escolhidas, vol. 1. São Paulo: Brasiliense, 3ª. Edição, 1987.

BENJAMIN. Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In. BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política*. Ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras Escolhidas, vol. 1. São Paulo: Brasiliense, 3ª. Edição, 1987a.

BENJAMIN. Walter. Sobre o conceito da história. In. BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política*. Ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras Escolhidas, vol. 1. São Paulo: Brasiliense, 3ª. Edição, 1987b.

BERTOLLI FILHO, Cláudio & MEIHY, José Carlos Sebe Bom. Morte e sociedade em Lima Barreto. In: MARTINS, José de Souza (org.). *A morte e os mortos na sociedade brasileira*. São Paulo: Editora Hucitec, 1983, p.142-169.

BORGES, Rosane. Agora é que são elas: pode a subalterna falar-escrever?. *Texto escrito na seção Questões de Gênero, no Portal Geledés – Instituto da Mulher Negra*, em 08/11/2015. Disponível em: < <https://www.geledes.org.br/agora-e-que-sao-elas-pode-a-subalterna-falar-escrever/> > (acesso: maio 2019)

BORGES, Maria Stela Lemos. *Terra: ponto de partida, ponto de chegada - identidade e luta pela terra*. São Paulo: Editora Anita Garibaldi, 1997.

BOTELHO, Maria Izabel Vieira. *O eterno reencontro entre o passado e o presente: um estudo sobre as práticas culturais no Vale do Jequitinhonha*. Tese de Doutorado em Sociologia - Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP), 1999.

BOURDIEU, Pierre. *Meditações pascalianas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. *Usos & Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

BOURDIEU, Pierre. Compreender. In: BOURDIEU, Pierre. *A Miséria do Mundo*. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

- BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papirus, 1996.
- BOURDIEU, Pierre. *Algeria 60: The disenchantment of the world, The sense of honour, The Kabyle house or the world reversed*, London, New York: Cambridge University Press, 1979.
- BOURDIEU, Pierre. La société traditionnelle: Attitude à l'égard du temps et conduite économique. *Sociologie du travail*, v.1, n.5, p24-44, 1963.
- BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. *Cadernos Pagu* (26), janeiro-junho de 2006: pp.329-376.
- BRAH, Avtar. Introduction. In: _____. *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*. London and New York: Routledge, 1996.
- BREDEMEIER, Harry C. A Teoria da Troca. In: NISBET, Robert & BOTTOMORE, Tom (Org.). *História da Análise Sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CALDAS AULETE, Francisco Júlio de. *Dicionário contemporâneo da língua portuguesa* - em 5 volumes. 2ª Edição Brasileira. Rio de Janeiro: Editora Delta S.A., 1964.
- CALDEIRA, Clóvis. *Mutirão: formas de ajuda mutua no meio rural*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1956. Disponível em:
< <http://www.brasiliana.com.br/brasiliana/colecao/obras/330/Mutirao-forma-de-ajuda-mutua-no-meio-rural> > (acesso: jan 2016)
- CÁNOVAS, Andrés Pedreño. Sociedades etnofragmentadas. In: CÁNOVAS, Andrés Pedreño; PEDREÑO, Manuel Hernández (Coords.). *La condición inmigrante: exploraciones e investigaciones desde la región de Murcia*. Murcia: Universidad de Murcia, Vicerrectorado de Extensión Cultural y Proyección Universitaria, p. 75-103, 2005. Disponível em:
< <https://www.um.es/campusdigital/Libros/textoCompleto/condicioninmigrante.htm> > (acesso: jan. 2016)
- CARNEIRO, Eder Jurandir. A Oligarquização da “Política Ambiental” Mineira. In: ZHOURI, Andréa; LASCHFSKI, Klemens; PEREIRA, Doralice Barros (Org.). *A Insustentável Leveza da Política Ambiental: desenvolvimento e conflitos socioambientais*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Escatologia entre os Krahó: reflexão, fabulação. In: MARTINS, José de Souza (org.). *A morte e os mortos na sociedade brasileira*. São Paulo: Editora Hucitec, 1983, p.323-339.
- CASTRO, Mary Garcia. Alquimia de categorias sociais na produção dos sujeitos políticos gênero, raça e geração entre líderes do Sindicato de Trabalhadores Domésticos em Salvador. *Revista de Estudos Feministas*, vol. 0, núm. 0, 1992, pp. 57-73.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: arte de fazer*. 3ª ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1998.

CIPRIANO, Maria do Socorro; ARAÚJO, Olindina Ticiane Sousa de. Astúcias e empoderamento: A casa grande e as outras mulheres de menino de engenho. *Comunicação oral, no Simpósio Temático 03: A mulher do campo em diálogos interdisciplinares*, no 3º Seminário Internacional Desfazendo Gênero, NINETS - Universidade Estadual da Paraíba (UEPB) - Campina Grande, 10 a 13 de outubro 2017.

CONCEIÇÃO, Silvano da. *Estratégias de permanência e desenvolvimento social na Comunidade Rural Quilombola de Velame, Bahia*. Tese de Doutorado em Sociologia (Universidade Federal de São Carlos). São Carlos: UFSCar, 2016.

CONSORTE, Josildeth. A morte na prática médica. In: MARTINS, José de Souza (org.). *A morte e os mortos na sociedade brasileira*. São Paulo: Editora Hucitec, 1983, p.38-57.

CORDEIRO, Maryelle Joelma & SEABRA, Maria Cândida Trindade Costa de. Dialeto rural no Vale do Jequitinhonha: glossário do léxico rural na região das Minas Novas. Anais do XIV Congresso Nacional de Linguística e Filologia - UERJ. *Cadernos do CNLF*, Vol. XIV, Nº 2, t. 2, p1962-1971, 2010.

COSTA, João Batista de Almeida. *A invenção de sujeitos de direito e processos sociais: povos e comunidades tradicionais no Brasil e no norte de Minas Gerais*. Coleção Direito e Diversidade - Vol. 5. Belo Horizonte: Initia Via, 2015.

COSTA FILHO, Aderval. Desafios à implementação dos Direitos Quilombolas: uma avaliação crítica pós Constituição Federal de 1988. *Trabalho apresentado na 29ª Reunião Brasileira de Antropologia*, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2014, Natal/RN.

COSTA FILHO, Aderval. Quilombos e Povos Tradicionais. *Texto analítico do Mapa dos Conflitos Ambientais no Estado de Minas Gerais*. GESTA / UFMG, 2010. Disponível em:
< <http://conflitosambientaismg.lcc.ufmg.br/producao-academica/categoria/textos-analiticos-do-mapa-de-conflitos-ambientais/> > (acesso: dez 2015)

DABIRIMEHR, Amir & FATMI, Malihe Tabatabai. Laclau and Mouffe's Theory of Discourse. *Journal of Novel Applied Sciences*, 3(11): 1283-1287, 2014.

DA MATTA, Roberto. O ofício de etnólogo, ou como ter "Anthropological Blues". *Publicações do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional*, 1974.

DAPÍA, Silvia G. Logics of Antagonism, of Difference, and of the Limit: Questions of Cultural Identity in Latin American Cultural Studies. *Diálogos Latinoamericanos*, núm. 1, 2000, pp. 9-32.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. Introdução: Rizoma. *Texto extraído de Mil Platôs (Capitalismo e Esquizofrenia)*, Vol. 1. Editora 34, 1ª Ed., 1995.

- DIAS, Paulo. Negros de coroa. *Projeto História*, São Paulo (28), p123-130, jun. 2004.
- DI CIOMMO, Regina Celia. *Ecofeminismo e Educação Ambiental*. São Paulo: UNIUBE, 1999.
- DICIONÁRIO ILUSTRADO TUPI GUARANI. Disponível em: <<https://www.dicionariotupiguarani.com.br>> (acesso: jan. 2019)
- DIEGUES, Antonio Carlos. Água e Cultura nas Populações Tradicionais Brasileiras. *I Encontro Internacional: Governança da Água*, São Paulo, novembro. 2007.
- DIMAS, ANTONIO. Antonil, a cana e o negro. *Revista USP*, v. 15, 1992, p. 132-144. Disponível em < <http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/25676/27413> > (acesso: jan. 2016)
- DIOCESES (orgs.). *Abra a porta: cartilha do povo de Deus*. 2ª edição renovada. São Paulo: Paulus, 1986.
- DURKHEIM, Émile. *Da divisão do trabalho social*. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- DUSSEL, Enrique. *1492 - El encubrimiento del Otro: Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*. La Paz: Plural editores – Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación – UMSA, 1994.
- ECHEVERRIA, Bolivar. El Ethos Barroco y la estetización de la vida cotidiana. In: _____. *La Modernidad de lo Barroco*. Ediciones Era, 1998, p185-198.
- ELIAS, Norbert. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.
- EVARISTO, Conceição. *Poemas da recordação e outros movimentos*. Belo Horizonte: Nandyala, 2008.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.
- FERREIRA, Fabio Alves. Para entender a Teoria do Discurso de Ernesto Laclau. *Revista Espaço Acadêmico*, v. 11, n. 127, p. 12-18, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *The Birth of Biopolitics: lectures at the Collège de France, 1978-1979*. New York: Palgrave Macmillan, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 34ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da Sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Martins Fontes: São Paulo, 1999.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*: aula inaugural do Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica - para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. Disponível em:
< <http://www.uesb.br/eventos/pensarcomfoucault/leituras/o-sujeito-e-o-poder.pdf> >
(acesso: julho 2017)

FUKUI, Lia Garcia. O culto aos mortos entre sitiantes tradicionais do sertão de Itapeverica. In: MARTINS, José de Souza (org.). *A morte e os mortos na sociedade brasileira*. São Paulo: Editora Hucitec, 1983, p.252-257.

FURTADO, Marivania Leonor Souza. *Aquilombamento no Maranhão: um Rio Grande de (im)possibilidades*. Tese (doutorado) em Geografia - Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Tecnologia. Presidente Prudente, 2012.

FURTADO, Lourdes de Fátima Gonçalves. *Pescadores do rio Amazonas: um estudo antropológico da pesca ribeirinha numa área Amazônica*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1993.

GALDINO, Maria do Carmo. *Mãe Dinha*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007.

GALIZONI, Flávia Maria; RIBEIRO, Eduardo Magalhães. Bem comum e normas costumeiras: a ética das águas em comunidades rurais de Minas Gerais. *Ambiente & Sociedade*, vol.14, n.1, jan/jun 2011, pp.77-94.

GELEDÉS. “Ser mulher negra é a minha essência, não a minha sentença”. *Portal Geledés - Instituto da Mulher Negra*. 03/05/2016. Seção “África e sua Diáspora”. Por Ana Yekenha Ernesto. Disponível em:
< <https://www.geledes.org.br/ser-mulher-negra-e-minha-essencia-nao-minha-sentenca/#gs.GW3urpQ> > (acesso: julho 2017)

GELEDÉS. 10 referências sobre o matriarcado africano e o papel da mulher em África. *Portal Geledés - Instituto da Mulher Negra*. 27/08/2016. Seção “Mulher Negra”. Do Pensamentos Mulheristas. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/10-referencias-sobre-o-matriarcado-africano-e-o-papel-da-mulher-em-africa/> > (acesso: dezembro 2018)

GELEDÉS. O que é Gèlède. *Portal Geledés - Instituto da Mulher Negra*. 14/05/2009. Seção “Gelede na tradição yorubá. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/o-que-e-gelede/> > (acesso: dezembro 2018)

GIDDENS, Anthony. *A constituição da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

GIDDENS, Anthony. *Para além da esquerda e da direita: o futuro da política radical*. São Paulo: Ed. UNESP, 1995.

GONÇALVES, Ana Maria. *Um defeito de cor*. 5ª ed. Rio de Janeiro, São Paulo: Editora Record, 2009.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, 1984, p.223-244.

GRAMSCI, Antonio. Caderno 25 (1934): Às margens da história (História dos grupos sociais subalternos). In: _____. *Cadernos do cárcere*, vol. 5. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p.129-145.

GROSSBERG, Lawrence. Stuart Hall sobre raza y racismo: estudios culturales y la práctica del contextualismo. *Tabula Rasa*, núm. 5, julio-diciembre, 2006, pp. 45-65.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. *Terra de pretos, terra de mulheres: terra, mulher e raça num bairro rural negro*. Brasília: MINC / Fundação Cultural Palmares, 1995.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. A questão política das chamadas “terras de preto”. In: LEITE, Ilka Boaventura (org.). Terras e territórios de negros no Brasil. *Textos e Debates*. Publicação do Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas - UFSC, ano I, n.2, 1990.

HOBSBAWM, Eric John Ernest. Introdução: A invenção das tradições. In: HOBSBAWM, Eric John Ernest & RANGER, Terence (Orgs.). *A invenção das tradições*. 10ª ed.. São Paulo: Paz e Terra, 2015, p.7-24.

HOBSBAWM, Eric John Ernest. A produção em massa de tradições: Europa, 1870 a 1914. In: HOBSBAWM, Eric John Ernest & RANGER, Terence (Orgs.). *A invenção das tradições*. 10ª ed.. São Paulo: Paz e Terra, 2015a, p.333-390.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2003.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade?. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.); HALL, Stuart & WOODWARD Kathryn. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 8ª ed., Petrópolis, RJ: vozes, 2008, p103-133.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALL, Stuart. New ethnicities. In: MORLEY, David & HSING-KUANG, Chen (Eds.), *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*. NY and London: Routledge, 1996.

HALL, Stuart. Race, articulation and societies structured in dominance. In: UNESCO. *Sociological theories: race and colonialism*. Paris: Unesco, 1980.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830) – Volume I: A ciência da lógica*. São Paulo: Loyola, 1995.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: ed. 34, 2003.

KEHL, Maria Rita. Espanto, calamidade e milagre: o imaginário da chuva na canção popular do nordeste. In: STARLING, Heloísa Maria Murgel; RODRIGUES, Henrique Estrada; TELLES, Marcela. *Utopias agrárias*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008. p.320-338.

LACLAU, Ernesto & MOUFFE, Chantal. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. Second Edition. London, New York: Verso, 2001.

LAHIRE, Bernard. *Retratos sociológicos: disposições e variações individuais*. Porto Alegre: Artmed, 2004.

LAHIRE, Bernard. *Homem plural: os determinantes da ação*. Petrópolis: Vozes, 2002.

LANNA, Marcos. Notas sobre Marcel Mauss e o Ensaio sobre a Dádiva. *Revista Sociologia Política*, Curitiba, 14: p. 173-194, jun. 2000.

LEFEBVRE, Henri. *Critique of everyday life, volume II: Foundations for a sociology of the everyday*. London, New York: Verso, 2002.

LEITE, Ana Carolina Gonçalves. *O campesinato no Vale do Jequitinhonha: da sua formação no processo de imposição do trabalho à crise da (sua) reprodução capitalista*. Tese de Doutorado - Programa de Pós-graduação em Geografia Humana da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo: USP, 2015.

LEITE, Ana Carolina Gonçalves. *A modernização do Vale do Jequitinhonha Mineiro e o processo de formação do trabalhador "bóia-fria" em suas condições regionais de mobilização do trabalho*. Dissertação de Mestrado - Programa de Pós-graduação em Geografia Humana da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2010.

LEITE, Ilka Boaventura. Território Negro em área rural e urbana - algumas questões. In: LEITE, Ilka Boaventura (org.). Terras e territórios de negros no Brasil. *Textos e Debates*. Publicação do Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas - UFSC, ano I, n.2, 1990.

LEURS, Rob. The "Chain of Equivalence": Cultural Studies and Laclau and Mouffe's Discourse Theory. *Politics and Culture*, issue 4, 2009.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa: edições 70, 2001, p.9-46.

LIMA, Jefferson Cavalcanti. *Vivências e olhares: o colonialismo e as lutas de libertação da Argélia na construção de Frantz Fanon e Pierre Bourdieu*. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social / Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2015.

LITTIG, Beate. *Feminist perspectives on environment and society*. Harlow: Pearson Education Limited, 2001.

- LOPES, Nei. *Novo Dicionário Banto do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.
- LOPES, Edivaldo Ferreira; FABRY, Cléia de Fátima Silva; AMARAL, Paulo André Alves de. Caracterização da comunidade Córrego do Narciso do Meio – Lagoa do Boi Morto. *Documento compilado por membros da Pastoral do Migrante e da Comissão Pastoral da Terra (CPT)*, Araçuaí, 2010.
- MARQUES, Carlos Eduardo & GOMES, Lilian. A Constituição de 1988 e a ressignificação dos quilombos contemporâneos: Limites e potencialidades. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Vol. 28 N° 81, fevereiro / 2013.
- MARTINS, Rodrigo Constante. De bem comum a ouro azul: a crença na gestão racional da água. *Sociologia, Problemas e Práticas*, n.º 73, 2013, pp. 111-130.
- MARTINS, Rodrigo Constante. A construção social da economia política da água. *Contemporânea*, v. 2, n. 2 p. 465-488, Jul.–Dez. 2012.
- MARTINS, José de Souza. A morte e o morto: tempo e espaço nos ritos fúnebres da roça. In: MARTINS, José de Souza (org.). *A morte e os mortos na sociedade brasileira*. São Paulo: Editora Hucitec, 1983, p.258-269.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedeich. *A ideologia alemã: Feuerbach – a contraposição entre as concepções materialista e idealista*. Martin Claret, 2005.
- MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa: edições 70, 2001.
- MELO NETO, João Cabral de. *Morte e vida Severina e outros poemas em voz alta*. 18ª edição. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1983.
- MENEZES, Marilda Aparecida de. O cotidiano camponês e a sua importância enquanto resistência à dominação: a contribuição de James C. Scott. *Raízes*, Campina Grande, vol. 21, n° 01, p. 32-44, jan./jun. 2002.
- MEYER, Marlyse. Morte na poesia: mortes severinas. In: MARTINS, José de Souza (org.). *A morte e os mortos na sociedade brasileira*. São Paulo: Editora Hucitec, 1983, p.113-141.
- MICELI, Sergio. Introdução: a força do sentido. In: BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2015, p. VII-LXI.
- MITIDIARI, Leandro. Mora na questão quilombola: mais do mesmo. In: OLIVEIRA, Osvaldo Martins de (Org.). *Direitos quilombolas & dever de Estado em 25 anos da Constituição Federal de 1988*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2016, p305-314.
- MORAES SILVA, Maria Aparecida de. Matutando.... *Sítio internet do Grupo TRAMA - "Terra, Trabalho, Memória e Migração" - UFSCar*, 2015. Disponível em: < <http://www.trama.ufscar.br/matutando/> > (acesso: julho 2017)

MORAES SILVA, Maria Aparecida de. Melancolia e trabalho. In: NOGUEIRA, Maria das Dores Pimentel; BRAGA, Maria Alice; MATOS, Marlise (coords.). *IV Fórum da Mulher do Jequitinhonha*. Belo Horizonte: UFMG - Pró-Reitoria de Extensão, 2015a, p21-41.

MORAES SILVA, Maria Aparecida de. Das mãos à memória. In: MARTINS, José de Souza; ECKERT, Cornélia; NOVAES, Sylvia Caiuby (orgs.). *O imaginário e o poético nas ciências sociais*. Bauru, SP: Edusc, 2005, p295-315.

MORAES SILVA, Maria Aparecida de. Trabalho e trabalhadores na região do “mar de cana e do rio de álcool”. *Agrária*, São Paulo, Nº 2, pp. 2-39, 2005a.

MORAES SILVA, Maria Aparecida de Moraes. *Errantes do fim do século*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999.

MORAES SILVA, Maria Aparecida de Moraes. Fiandeiras, tecelãs, oleiras... redesenhando as grotas e veredas. *Projeto História*, São Paulo, (16), fev. 1998.

MORAES SILVA, Maria Aparecida; MELO, Beatriz Medeiros de. Desenhos e mapas: uma contribuição aos estudos migratórios. In: *Revista Espaço Plural*, vol 10, n. 20, 2009, p. 41-51.

MORAES SILVA, Maria Aparecida; MELO, Beatriz Medeiros de; APPOLINÁRIO, ANDRÉIA PERES. A família tal como ela é nos desenhos de crianças. *Ruris*, volume 1, número 1, março 2007.

MORAES SILVA, Maria Aparecida de; MARTINS, Rodrigo Constante; OCADA, Fábio Kazuo; GODOI, Stela; MELO, Beatriz Medeiros de; VETTORASSI, Andréa; BUENO, Juliana Dourado; RIBEIRO, Jadir Damião. Do karoshi no Japão à birôla no Brasil: as faces do trabalho no capitalismo mundializado. *Revista Nera*, ano 9, n.8 – janeiro / junho de 2006.

MOURA, Iago Henrique Fernandes de Sousa. O Programa Bolsa Família e o papel das mulheres: responsabilização ou ampliação da cidadania?. *VII Jornada Internacional de Políticas Públicas* – Universidade Federal do Maranhão (UFMA), São Luís, 2015.

MOURA, Clóvis. *Quilombos: Resistência ao escravismo*. São Paulo: Ática, 1993.

MOURA, Margarida Maria. *Os deserdados da terra: a lógica costumeira e judicial dos processos de expulsão e invasão de terra camponesa no sertão de Minas Gerais*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

MOURA, Margarida Maria. A morte de um Rei do Rosário. In: MARTINS, José de Souza (org.). *A morte e os mortos na sociedade brasileira*. São Paulo: Editora Hucitec, 1983, p.228-246.

MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico do quilombo na África. *Revista USP*, São Paulo (28): 56 -63, Dezembro / Fevereiro 95/96.

MUNANGA, Kabengele. Crenças, ritos e práticas relativos à morte entre os Basanga de Shaba (Zaire). In: MARTINS, José de Souza (org.). *A morte e os mortos na sociedade brasileira*. São Paulo: Editora Hucitec, 1983, p.211-220.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. Sankofa: significado e intenções. In: _____ (org). *Sankofa I: matrizes africanas da cultura brasileira - A matriz africana no mundo*. São Paulo: Selo Negro, 2008.

NASCIMENTO, Beatriz. Documentário “O negro da senzala ao soul”, realizado pelo *Departamento de Jornalismo da TV Cultura de São Paulo*, em 1977. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=5AVPrXwxh1A> e <<https://www.youtube.com/watch?v=-LhM1MaPE9c> > (acesso: julho 2018)

NOGUEIRA, Cláudio Marques Martins. A abordagem de Bernard Lahire e suas contribuições para a sociologia da educação. *36ª Reunião Nacional da ANPEd*, Goiânia, 29 de setembro a 2 de outubro de 2013.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Projeto História*. São Paulo: PUC-SP. N° 10, p. 12. 1993.

ODILON DOS SANTOS, Paula. “Estuciando” o barulho do quilombo e o processo de construção identitária nas comunidades quilombolas de Cariacá e Lajedo. *Anais eletrônicos do X COPENE - Congresso Brasileiro de Pesquisadores/as Negros/as*, 2018.

OLIVEIRA, Osvaldo Martins de (Org.). *Direitos quilombolas & dever de Estado em 25 anos da Constituição Federal de 1988*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2016.

ORTIZ, Renato. Introdução: a procura por uma sociologia da prática. In: ORTIZ, Renato (Org.). *Pierre Bourdieu: sociologia*. São Paulo: Ática, 1983.

PAULILO, Maria Ignez. *Mulheres rurais: quatro décadas de diálogo*. Florianópolis: Editora UFSC, 2016.

PAULILO, Maria Ignez. Que feminismo é esse que nasce na horta? *Política & Sociedade*, Vol. 15, Edição Especial, 2016a, p.296-316.

PERES, Alice Miguel de Paula. *(Re)descobrimos outros mundos rurais por detrás dos canaviais: um estudo do município de Piracicaba, SP e do bairro de Anhumas*. Tese (Doutorado em Sociologia) – São Carlos: UFSCar, 2015.

PETERS, Gabriel. De volta à Argélia. A encruzilhada etnossociológica de Bourdieu. *Tempo social* [online]. 2017, vol.29, n.1, pp.275-303.

PIMENTEL, Ana Cristina. Medicalização e mercantilização do corpo e da vida das mulheres: uma perspectiva feminista. *Sempreviva Organização Feminista (SOF). Debates feministas*, 2016.

PINTO, Céli Regina Jardim. Notas a propósito de Ernesto Laclau. *Revista de Ciências Sociais* [en línea]. 1999, v.12, n.15, pp. 36-58.

POEL, Francisco Van Der. *O Rosário dos Homens Pretos*: edição comemorativa do centenário da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Araçuaí, MG. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1981.

POLLAK, Michel. Memória, esquecimento, silêncio. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989.

POLLAK, Michel. Memória e identidade social. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992.

PORTO, Liliana de Mendonça. Relações entre período escravista e as relações raciais hodiernas em Chapada do Norte - Vale do Jequitinhonha (MG). *Unimontes Científica*, Montes Claros, v.8, n.2 – jul./dez. 2006, p.61-75.

PORTO, Liliana de Mendonça. “Ser negro” em Chapada do Norte: a memória da escravidão. *Unimontes Científica*, Montes Claros, v.5, n.2, jul./dez. 2003, p.1-16.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

PROUST, Marcel. O tempo redescoberto. In: PROUST, Marcel. *Em busca do tempo perdido*. São Paulo: Globo, Vol. 7, Cap. 3, 137-292, 1998.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Relatos Oraís: do “indizível” ao “dizível”. In: VON SIMSON, Olga de Moraes (Org.). *Experimentos com Histórias de Vida: Itália-Brasil*. São Paulo: Vértice, Editora Revista dos Tribunais, 1988.

QUEIROZ, Renato da Silva. A morte e a festa dos vivos. In: MARTINS, José de Souza (org.). *A morte e os mortos na sociedade brasileira*. São Paulo: Editora Hucitec, 1983, p.247-251.

QUEIROZ JÚNIOR, Teófilo de. Dos mortos e sua volta. In: MARTINS, José de Souza (org.). *A morte e os mortos na sociedade brasileira*. São Paulo: Editora Hucitec, 1983, p.103-112.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais - perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciências Sociais - CLACSO, p. 227-278, 2005. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/lander.html> > (acesso: jan. 2016)

RAMALHO, Claudilene Costa. A naturalização do processo de migração temporária dos cortadores de cana no Vale do Jequitinhonha-MG. *6º Encontro Nacional de Política Social, Vitória (ES)*: Questões Agrária, Urbana e Ambiental, 2011.

RATTS, Alex. Os lugares da gente negra: raça, gênero e espaço no pensamento de Beatriz Nascimento e Lélia Gonzalez. *Comunicação apresentada no XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais*, Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

RATTS, Alex. A voz que vem do interior: intelectualidade negra e quilombo. In: BARBOSA, Lucia Maria de A., GONÇALVES E SILVA, Petronilha B. & SILVÉRIO, Valter R. (Orgs.). *De preto a afrodescendente: trajetos de pesquisa sobre relações étnicoraciais no Brasil*. São carlos: EdUFSCar, 2003, pp. 89-108.

REIS, Tainá de Souza. *Ceifando a cana... Tecendo a vida. Um estudo sobre pós/trabalho nos canaviais*. Tese de Doutorado (Sociologia), Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). São Carlos, 2018.

RESTREPO, Eduardo. Stuart Hall: derroteros y estilo de trabajo intelectual. *Desacatos*, núm. 53, enero-abril, 2017, pp. 170-179.

RESTREPO, Eduardo. Stuart Hall: estilo de labor intelectual e insumos conceptuales – Clase 4: Articulación y contextualismo radical. *Seminario opcional - Maestría en Estudios Culturales Facultad de Ciencias Sociales - Universidad Javeriana, Semestre II 2015*.

RESTREPO, Eduardo. Stuart Hall: momentos de su labor intelectual. In: *Papeles de Trabajo*, 8 (14), pp. 34-49, 2014.

RIBEIRO, Eduardo Magalhães; GALIZONI, Flávia Maria. Água, população rural e políticas de gestão: o caso do Vale do Jequitinhonha, Minas Gerais. *Ambiente & Sociedade*, vol.5, no.2, 2003, pp.129-146.

RIBEIRO, Glória Maria Ferreira & RESENDE, Débora Cristina. Sobre a existência em Grande Sertão: Veredas. *Existência e Arte - Revista Eletrônica do Grupo PET - Ciências Humanas, Estética e Artes da Universidade Federal de São João Del-Rei, Ano V, Número V, janeiro a dezembro de 2010*.

RODRIGUES. Renan de Oliveira. A sociologia de Bernard Lahire e suas críticas à sociologia de Pierre Bourdieu. *Sinais*, n.º 22/1, Jan-Jun 2018, Vitória, p.28-47.

ROLLINS, Judith. ‘And the Last Shall Be First’: The Master-Slave Dialectic in Hegel, Nietzsche and Fanon. *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*: 2007, Vol. 5 : Iss. 3 , Article 16.

ROLNIK, Raquel. Territórios Negros nas Cidades Brasileiras (etnicidade e cidade em São Paulo e Rio de Janeiro). Disponível em:
< <https://raquelrolnik.files.wordpress.com/2013/04/territc3b3rios-negros.pdf> > (acesso: dezembro 2018)

ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.

RUFINO DOS SANTOS, Joel. A Inserção do Negro e seus Dilemas - Projeto Brasil 2020. *Parcerias Estratégicas*, número 6, março, 1999.

SAHLINS, Marshall, 2000. The Original Affluent Society. In: SAHLINS, Marshall. *Culture in practice: selected essays*. New York: Zone Books, 2000.

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). *MANA* 3(1):41-73, 1997.

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte II). *MANA* 3(2):103-150, 1997a.

SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SAIGNES, Miguel Acosta. Ideas de Bastide sobre las Américas negras. *Afro-Ásia*, nº 12, p109-124, 1976. Disponível em:
< <http://www.afroasia.ufba.br/edicao.php?codEd=73> > (acesso: jan 2016)

SANTOS, Célia Almeida Ferreira. Os profissionais de saúde enfrentam-negam a morte. In: MARTINS, José de Souza (org.). *A morte e os mortos na sociedade brasileira*. São Paulo: Editora Hucitec, 1983, p.15-24.

SCOTT, James C.. Formas cotidianas de resistência camponesa. *Raízes*, Campina Grande, vol. 21, nº 01, p. 10-31, jan./jun. 2002.

SCOTT, Russell Parry. Ruralidade e mulheres responsáveis por domicílios no Norte e no Nordeste. *Estudos Feministas*, 15(2): 425-436, 2007.

SCOTT, Russell Parry. Re-assentamento, saúde e insegurança em Itaparica: um modelo de vulnerabilidade em projetos de desenvolvimento. *Saúde e Sociedade*, vol.15, n.3, p.74-89, set-dez 2006.

SCOTT, Russell Parry. O homem na matrifocalidade: gênero, percepção e experiências do domínio doméstico. *Cadernos de Pesquisa*, 1990, 73: 38-47.

SCOTT, Joan. Gender: a useful category of historical analysis. *The American Historical Review*, volume 91, issue 5 (Dec., 1986), 1053-1075.

SERVILHA, Mateus de Moraes. *Quem precisa de região?: o espaço (dividido) em disputa*. 1ª Ed. – Rio de Janeiro: Consequência, 2015.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.); HALL, Stuart & WOODWARD Kathryn. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 8ª ed., Petrópolis, RJ: vozes, 2008, p73-102.

SIMMEL, Georg. As grandes cidades e a vida do espírito (1903). *MANA* 11(2): 577-591, 2005.

SMITH, Raymond T. 1973. The Matrifocal Family. In: GOODY, Jack. *The Character of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973, pp. 121-144.

SOUZA, Vilcimar Santos. *A história afrodescendente da comunidade Arraial dos Crioulos*. Monografia (Aperfeiçoamento/Especialização em Gestão em Políticas Públicas ênfase Gênero e Raça) - Universidade Federal de Ouro Preto, 2012.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

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

THOMPSON, Edward Palmer. *A formação da classe operária inglesa: A árvore da liberdade*. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, v.1.

THOMPSON, Edward. O termo ausente: experiência. In: _____. *A miséria da teoria - ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981, p.180-201.

VAZ, Bernardo de Macedo. O “lugar” do Vale do Jequitinhonha como questão política e a articulação entre trajetórias individuais e sociais. *Trabalho elaborado para a disciplina Sociologia Política - Programa de Pós-graduação em Sociologia, UFSCar*, agosto, 2015.

VAZ, Bernardo de Macedo. O que é ser Vale do Jequitinhonha? Uma discussão com base em Marx, Thompson e Foucault. *Trabalho elaborado para a disciplina Seminário Avançado em Sociologia - Programa de Pós-graduação em Sociologia, UFSCar*, agosto, 2015a.

VAZ, Bernardo de Macedo. O dever-ser quilombola e as dimensões da experiência e da diferença. *Trabalho elaborado para a disciplina Sociologia das relações raciais (Foco: Diáspora africana) - Programa de Pós-graduação em Sociologia, UFSCar*, fevereiro, 2016.

VAZ, Bernardo de Macedo. Antinomias do imperativo de produção e de acumulação de capital no Vale do Jequitinhonha. *Trabalho elaborado para a disciplina Sociologia rural: uma perspectiva latino-americana - Programa de Pós-graduação em Sociologia, UFSCar*, fevereiro, 2016a.

VELHO, Gilberto. Observando o familiar. In: VELHO, Gilberto. *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. 7ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004, p121-132.

VERÇOZA, Lúcio Vasconcellos. *Os homens-cangurus dos canaviais alagoanos: um estudo sobre trabalho e saúde*. 1. ed. Maceió: Edufal-Fapesp, 2018.

VETTORASSI, Andréa. *Laços de Trabalho e Redes dos Migrantes: um estudo sobre as dimensões objetivas e subjetivas presentes em redes sociais e identidades de grupos migrantes de Serrana-SP e Guariba-SP*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – São Carlos: UFSCar, 2010.

VOGT, Carlos & FRY, Peter. Cuipar e cuendar pra Conjenga Carunga: a morte e a morte no Cafundó. In: MARTINS, José de Souza (org.). *A morte e os mortos na sociedade brasileira*. São Paulo: Editora Hucitec, 1983, p.173-187.

WERNECK, Jurema. Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo. *Revista da ABPN – Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as*, v. 1, n. 1, mar-jun 2010.

WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e Literatura*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

WITKOSKI, Antônio Carlos. *Terras, florestas e águas de trabalho: os camponeses amazônicos e as formas de uso de seus recursos naturais*. São Paulo: Annablume, 2010.

WOODWARD Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.); HALL, Stuart & WOODWARD Kathryn. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 8ª ed., Petrópolis, RJ: vozes, 2008, p7-72.

WOORTMANN, Klaas. Com parente não se neguceia: o campesinato como ordem moral. In: *Anuário Antropológico / 87*. Editora Universitária de Brasília / Tempo Brasileiro, 1990.

XAVIER, Glauber Lopes. *Tempo-espaço na vida cotidiana do “bóia-fria”*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Ciências Sociais, 2010.

12.1) Reportagens de jornal:

Estado de Minas. *Vale do Jequitinhonha sofre com promessas de campanha que não saem do papel*. 26/04/2015. Disponível em:

<http://www.em.com.br/app/noticia/politica/2015/04/26/interna_politica,641189/marcas-do-descaso-na-terra-das-promessas.shtml> (acesso em agosto 2015)

Estado de Minas. *Municípios de Vale do Jequitinhonha sofrem com falta de investimentos em saúde*. 26/04/2015. Disponível em:

< http://www.em.com.br/app/noticia/politica/2015/04/26/interna_politica,641190/em-vez-de-saude-esqueletos.shtml > (acesso em agosto 2015)

Estado de Minas. *Vale do Jequitinhonha sofre com escassez de água por falta de investimentos*. 27/04/2015. Disponível em:

< http://www.em.com.br/app/noticia/politica/2015/04/27/interna_politica,641376/sede-imposta-pela-omissao.shtml > (acesso em agosto 2015)

Estado de Minas. *Desemprego é realidade permanente no Vale do Jequitinhonha*. 27/04/2015. Disponível em:

<http://www.em.com.br/app/noticia/politica/2015/04/27/interna_politica,641372/emprego-e-renda-ilusao-perdida.shtml> (acesso em agosto 2015)

Estado de Minas. *Promessas de políticos não são cumpridas no Vale do Jequitinhonha*. 28/04/2015. Disponível em:

<http://www.em.com.br/app/noticia/politica/2015/04/28/interna_politica,641736/promessas-ficam-pela-estrada.shtml> (acesso em agosto 2015)

Estado de Minas. *Medo, revolta e perigo se misturam na hora de atravessar as estradas do Vale do Jequitinhonha*. 28/04/2015. Disponível em:

<http://www.em.com.br/app/noticia/politica/2015/04/28/interna_politica,641737/nabagagem-revolta-e-perigo.shtml> (acesso em agosto 2015)

Estado de Minas. *Dragão corrói bolsa família e acorda fantasma da fome no Jequitinhonha*. 03/05/2015. Disponível em:

<http://www.em.com.br/app/noticia/politica/2015/05/03/interna_politica,643417/dragao-corroi-beneficio-e-acorda-fantasma-da-fome.shtml> (acesso em agosto 2015)

Estado de Minas. *Governo admite rever Bolsa Família para o Vale do Jequitinhonha*. 05/05/2015. Disponível em:

<http://www.em.com.br/app/noticia/politica/2015/05/05/interna_politica,644006/governo-admite-rever-beneficios.shtml> (acesso em agosto 2015)

Estado de Minas. *Bahia-Minas: EM refaz o trajeto da linha férrea que levou desenvolvimento aos dois estados*. 02/08/2015. Disponível em:

<http://www.em.com.br/app/noticia/economia/2015/08/02/internas_economia,674427/ferrovia-bahia-minas-em-refaz-o-trajeto-da-linha-ferrea.shtml> (acesso em agosto 2015)

Estado de Minas. *Trecho por onde passava a Ferrovia Bahia-Minas é tomado pelo abandono e poeira*. 02/08/2015. Disponível em:

<http://www.em.com.br/app/noticia/economia/2015/08/02/internas_economia,674431/trecho-por-onde-passava-a-ferrovia-bahia-minas-e-tomado-pelo-abandono.shtml> (acesso em agosto 2015)

Estado de Minas. *Estrada de ferro levou investimentos e empregos à Ladainha, mas expansão foi interrompida*. 03/08/2015. Disponível em:

<http://www.em.com.br/app/noticia/economia/2015/08/03/internas_economia,674597/estemunho-de-um-milagre-economico.shtml> (acesso em agosto 2015)

Estado de Minas. *Fim da ferrovia Bahia-Minas deixou deserto de empregos*. 04/08/2015. Disponível em:

<http://www.em.com.br/app/noticia/economia/2015/08/04/internas_economia,674982/fim-da-ferrovia-bahia-minas-deixou-deserto-de-empregos.shtml> (acesso em agosto 2015)

Estado de Minas. *População de cidades cortadas pela Baiminas sofrem com falta de luz e esgoto*. 05/08/2015. Disponível em:

<http://www.em.com.br/app/noticia/economia/2015/08/05/internas_economia,675359/s-em-luz-e-esgoto-familias-ainda-sonham.shtml> (acesso em agosto 2015)

Estado de Minas. *Baiminas reflete a falta de investimentos em transporte mais competitivo*. 06/08/2015. Disponível em:
<http://www.em.com.br/app/noticia/economia/2015/08/06/internas_economia,675729/a_bandonos-trilhos-encarece-a-vida-no-brasil.shtml > (acesso em agosto 2015)