

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
MUSEU NACIONAL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**Olhando da Ribanceira: Perspectivas de Influência e Vulnerabilidade no Vale do
Alto-Médio São Francisco**

Luiz Felipe Rocha Benites



Rio de Janeiro
08/2010

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

**Olhando da Ribanceira: Perspectivas de Influência e Vulnerabilidade no Vale do
Alto-Médio São Francisco**

Luiz Felipe Rocha Benites

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Antropologia Social

Orientador: Márcio Goldman

Rio de Janeiro
08/2010

**Olhando da Ribanceira: Perspectivas de Influência e Vulnerabilidade no Vale do
Alto-Médio São Francisco**

Luiz Felipe Rocha Benites

Prof. Márcio Goldman

Tese doutoral submetida ao corpo docente do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Aprovada por:

Presidente, Prof. Márcio Goldman
Doutor, PPGAS/UFRJ

Prof. Eduardo Batalha Viveiros de Castro
Doutor, PPGAS/UFRJ

Prof^a Giralda Seyferth
Doutor, PPGAS/UFRJ

Prof. Mauro William Barbosa de Almeida
Doutor, Departamento de Antropologia/Unicamp

Prof. Ana Luíza Borralho Martins-Costa
Doutor, PRAGMA

Rio de Janeiro
08/2010

FICHA CATALOGRÁFICA

BENITES, Luiz Felipe Rocha

Olhando da Ribanceira: Perspectivas de Influência e Vulnerabilidade no Vale do Alto-Médio São Francisco. Rio de Janeiro: UFRJ/PPGAS/Museu Nacional, 2010.

xii. 296 f.:Il. 1v.

Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, PPGAS/Museu Nacional, 2010.

Orientador: Márcio Goldman

Referências Bibliográficas: f. 279-290.

1. Antropologia da Política. 2. Religiosidade Popular. 3. Eleições. 4. Sistemas Mágicos de Influência. 5. Vale do Alto-Médio São Francisco. I. Goldman, Márcio II. Universidade Federal do Rio de Janeiro, PPGAS Museu Nacional III. Olhando da Ribanceira: Perspectivas de Influência e Vulnerabilidade no Vale do Alto-Médio São Francisco.

Rio de Janeiro
08/2010

Resumo

BENITES, Luiz Felipe Rocha. Olhando da Ribanceira: Perspectivas de Influência e Vulnerabilidade no Vale do Alto Médio São Francisco. Rio de Janeiro, 2010. Tese. (Doutorado em Antropologia Social). Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2010.

Este trabalho tem por objetivo etnografar os modos de pensar e experimentar a política em uma localidade do Vale do rio São Francisco, em sua porção norte-mineira. A análise se desenvolve a partir da definição de uma perspectiva denominada pelo autor de “Olhar da Ribanceira”, construída por meio da apreensão de pontos de vista de moradores do distrito de Ribanceira, pertencente ao município de São Romão-MG, e de outras habitantes da sede do município que compartilham das mesmas posições sociais das quais derivam estas perspectivas. O povoado de Ribanceira é composto em sua maioria por pescadores e agricultores afro-descendentes. O estudo apresenta, então, a formação da socialidade local a partir de relações familiares, raciais, religiosas, laborais e lúdicas. Destas relações e das apreensões produzidas por elas, é construída uma matriz de inteligibilidade para a compreensão da vivência dos fenômenos político-eleitorais baseada em, por um lado, modos locais de pensar acerca de sistemas mágicos de influência (regimes de posse, bruxaria, feitiçaria, etc.) e, por outro lado, uma bibliografia que busca conferir estatuto ontológico às crenças mágicas. O experimento analítico proposto foi elaborado a partir de um trabalho de campo realizado nas referidas localidades por períodos intermitentes entre 2006 e 2008.

Palavras-chaves: 1. Antropologia da Política. 2. Religiosidade Popular. 3. Eleições. 4. Sistemas Mágicos de Influência. 5. São Romão. 6. Vale do Alto-Médio São Francisco.

Rio de Janeiro
08/2010

Abstract

BENITES, Luiz Felipe Rocha. Olhando da Ribanceira: Perspectivas de Influência e Vulnerabilidade no Vale do Alto Médio São Francisco. Rio de Janeiro, 2010. Tese. (Doutorado em Antropologia Social). Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2010.

This work intends to present an ethnography about the modes of thinking and practice politics in São Francisco River Valley, north of Minas Gerais. The analysis is developed from the definition of a perspective called by the author as "Look at Ribanceira", built by the point of view of residents of Ribanceira, (São Romão - MG), and other inhabitants from the central of the city, who share the same social positions from which they derive these perspectives. The village of Ribanceira is mostly formed by fishermen and African-descendent farmers. The study thus presents the formation of local sociality from family relationships, racial, religious, labor and leisure. From these relationships and the understanding produced by them, is constructed a matrix of intelligibility for comprehending the experience of election and political phenomenon based on the one hand, local ways of thinking about systems of magical influence (schemes possession, witchcraft, sorcery , etc.). and, secondly, a literature that seeks to confer ontological status to magical beliefs. The analysis was prepared from a fieldwork in these locations by intermittent periods between 2006 and 2008.

Keywords: 1. Anthropology of Politics; 2. Popular Religiousness; 3. Elections ; 4. Magic Systems of Influence; 5. São Romão; 6. São Francisco River Valley.

Rio de Janeiro
08/2010

Epígrafe

[...] quem nos dera fosse possível uma obra concebida fora do *self*, uma obra que nos permitisse sair da perspectiva limitada do eu individual, não só para entrar em outros eus semelhantes ao nosso, mas para fazer falar o que não tem palavra, o pássaro que pousa no beiral, a árvore na primavera e a árvore no outono, a pedra, o cimento, o plástico [...] (Ítalo Calvino)

Agradecimentos

Ao Conselho Nacional de Pesquisa Técnica e Científica (CNPq) pela bolsa de estudos e taxa de bancada que permitiram a minha dedicação integral ao doutorado por quatro anos.

Ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Aos funcionários da Secretaria do PPGAS, especialmente à Tânia Ferreira. Aos funcionários da Biblioteca Francisca Keller, especialmente, à Carla.

Ao meu orientador, Márcio Goldman pelo estímulo, compreensão e, sobretudo, pela interlocução atenta e qualificada.

Aos professores Eduardo Viveiros de Castro e Lygia Sigaud (in memoriam) pelos valorosos ensinamentos.

A Mauro William Barbosa Almeida, Ana Luiza Martins Costa, Giralda Seyferth e Eduardo Viveiros de Castro pelo aceite em participar da banca da minha defesa de tese.

A todos no Rio de Janeiro que me acolheram em distintas épocas e dividiram seus lares comigo: Antonádia Borges, Marcelo Rosa, Fernanda Piccollo, Bruno Marques, Indira Caballero, Antonia Walford, Leonardo Campoy, Virna Plastino e Nicolas Viotti.

A Rogério Azize e Marta Ciocari, que compartilharam de perto, mesmo quando longe, as angústias e aflições de se tornar doutor desde o início desta jornada.

A Rogério Brittes, Ruth Beirigo, Guilherme Heurich, José Miguel Olivar, Felipe Andrade, Márcia Nóbrega e Luana Aguiar, cuja convivência faz do Rio de Janeiro um lugar ainda mais especial.

Agradeço também o incentivo de: Ana Carneiro, André Dumans, Cecília Mello, Consolação Lucinda, Daniela Alves, Débora Fernandes, Edgar Barbosa, Fernanda Figurelli, Flávio Gordon, Francine Pinto, Gabriel Banaggia, Gustavo Gojen, José Renato Batista, Joseph Handerson, Julia O'Donnell, Kleyton Rattes, Leonor Valentino, Letícia Carvalho, Marcela Franzen, Marcelo Mello, Martin Ossowicki, Martiniano Neto, Orlando Calheiros, Patrícia Mafra, Paula Siqueira, Pedro Rocha, Rachel Starling, Ricardo Cruz, Salvador Schalvezon, Suiá Chaves e Susana Abrantes.

Simone Silva sabe que quaisquer palavras são insuficientes para retribuir a leitura minuciosa, o afeto, o suporte e as inumeráveis injeções de ânimo que me deu.

Aos meus colegas docentes na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), pelo apoio no período em que já não pude me dedicar integralmente ao doutorado, em especial: José Gabriel Côrrea, José Rodrigues Duarte, Maurílio Botelho, Marco Antônio Perruso e Elisa Guaraná Castro.

Em São Romão e na Ribanceira, agradeço a todos que dividiram, mesmo que brevemente, seu tempo comigo. Cada pequeno momento de convivência agregou mais à minha trajetória intelectual e existencial do que, talvez, estes surpreendentes interlocutores possam supor. Não é possível inventariar o nome de todos que, direta e indiretamente, contribuíram para esta tese devido ao seu incontável número. Entretanto, gostaria de fazer menção especial a algumas pessoas.

À Alice, minha “mãe preta”, cujo afeto e generosidade são ímpares, e a todos que tive o privilégio de conhecer através dela: Seu Gessi, Leni, Ranulfo, Renata, Nana, Beg, Tonha, Fernanda, Warley, Werley, Frediele, Juninho, Robson, Valda, Milena, Jair, Zé Antônio, Liane, Laura, Cassilene, Eriton, Eridan, Valdênia, Dona Ana, Cida, Cláudio, Bil.

À Dona Cecília, Joana, Dalva, Gislene, Carlos, Franklin, Rafael, Paloma, Thiago Gregory, Jefferson Diego, Netinho, Andressa, Frazinho, Dadá, Marilusa, Márcia, Telêmaco, Caio, Vinicius, Suelenn, Carol, Hilson, Tonho Caxito (in memoriam), Luís Gustavo, Fabrício, Cássio, Margarete, Solange, Emanuel, Patrick, Aderilson, César (coleção de artefatos), Carlinhos (falô máquina!), Fred e Renata Rejane (Estação Digital), Dedê, Zé Claudio, Seu Sabiá, Dona Tuzinha, Seu Augusto (Irmandade do Rosário), Irene e filhas, Maria Emília e Leônidas, Edson (Cabelereiro).

À Dona Maria, exemplo de força e integridade excepcionais, a quem devoto respeito e afeto profundos, e a todo seu “povo”, em especial: Seu Jerônimo e família, Luís, Rafael Duarte.

Aos professores e funcionários da Escola da Ribanceira, da Creche Municipal, da Escola Afonso Arinos e da Estação Digital Caiapós. Aos funcionários do Hospital de São Romão e do PSF Renascer.

A todos os foliões, participantes dos grupos de congado, caboclos e cavaleiros das Cavalhadas da Festa de Nossa Senhora do Rosário, a quem pude assistir e registrar as apresentações no período em que permaneci em São Romão.

À Dona Dalva, Seu Juscelino, Nô, Valdi, Cida, Negão, Arlindo, Irineu, Dona Conceição, Reinaldo, Sabino, Dona Mercês, Cido, Nilmar, Francisco, Vânia, Miguel, Preta, Paulinho, Dênio, Zé Nilson, Teresa, Thaísa, Natinho, Marlene, Seu João da

Paixão (in memoriam), Dona Maria da Paixão, Dona Lica, Jovina, Lurdinha, Juarez, Laerte, Nilo, meus sinceros agradecimentos. Por fim, agradeço Seu Juca e Seu Vital, pessoas por quem cultivo a mais profunda admiração.

Em Montes Claros e São Francisco, gostaria de agradecer: aos funcionários das bibliotecas da Unimontes e a João Batista de Almeida Costa, que gentilmente me cedeu sua dissertação e tese.

Em Brasília, gostaria de agradecer à família e amigos de Martiniano Neto, além do próprio, que me acolheram e ajudaram na pesquisa bibliográfica que empreendi na biblioteca da Universidade de Brasília.

Em Porto Alegre, gostaria de agradecer à Fabiana Oliveira, Daniel Muletaler e Juliana Santos por não deixarem a amizade enfraquecer pela distância. Daniel e Juliana ainda prestaram valiosos aportes técnicos à conclusão da tese.

À minha mãe, Conceição, e minha irmã, Mônica, pelo carinho e apoio irrestrito a todo e qualquer instante.

Todos os possíveis equívocos desta tese são de exclusiva responsabilidade deste autor.

Sumário

Introdução	001
I – Lugares e Pessoas	038
1.1 – Caçar: do sertão ao campo	038
1.1.1 – O Sertão Mineiro	045
1.1.2 – <i>Barranqueiros</i> de São Romão e Ribanceira	055
1.2 – Raça, Memória e Trabalho	078
1.3 – Conexões de Vínculo e Pertencimento	094
II – Tempos de Festas	109
2.1 – Caminhos entre o sagrado e profano	109
2.1.1 – <i>Festa de Outubro</i> : intersecções religiosas e mundanas	114
2.1.1.1 – A festa na Ribanceira	131
2.1.1.2 – A festa em São Romão	143
2.1.2 – Folias de Reis e do Bom Jesus	148
2.2 – Tomar golo e quebrar o pau dançando	155
2.3 – Da <i>brincadeira</i> ao folclore: o caso de Dona Maria	165
III – Tempos da Política	171
3.1 – Descobrimos caminhos etnográficos	171
3.2 – Eleições em contexto	175
3.3 – Eleição, mobilização e performance	179
3.4 – Do <i>plantar ao carinho</i> : a construção da reputação	197
3.5 – Boatos, rumores e cartas anônimas: estratégias de influência	205
IV – Sabedoria da Proteção	218
4.1 – O estatuto da crença e a pragmática da ação mágica	219
4.1.1 – Espíritos de família e entidades: possessão e agência	229
4.1.2 – O poder das bênçãos: orações e rezas	238
4.1.3 – O dano das coisas “rezadas”	240
4.2 – Elementos de uma matriz de inteligibilidade	246
4.3 – A política como “perseguição”: voto e proteção	259

Conclusão	264
Referências bibliográficas	279
Anexo I	291
Anexo II	294

Introdução

Uma coisa é pôr idéias arranjadas, outra é lidar com país de pessoas, de carne e sangue, de mil-e-tantas misérias [...] Tanta gente – dá custo de saber – e nenhum se sossega: todos nascendo, crescendo, se casando, querendo colocação de emprego, comida, saúde, riqueza, ser importante, querendo chuva e negócios bons [...]. (GUIMARÃES ROSA, 1986, p. 8)

“Qual o significado disto tudo?”, me indagou, certa vez, Seu João da Paixão, falecido líder evangélico, atuante na comunidade ribeirinha de Ribanceira, quando eu realizava uma entrevista sobre sua trajetória de vida. Questão de aparente simplicidade, mas de resposta decididamente complexa, ela ecoou insistente vezes, em variadas formulações, nas vozes dos meus interlocutores do trabalho de campo. Eles revelavam-se perplexos pelo interesse de alguém vindo de tão longe, na sua perspectiva, e cuja presença no seu lugar de morada e vida carecia de uma justificativa clara. As minhas reiteradas respostas dizendo, inicialmente, que realizava uma pesquisa para a universidade na qual desenvolvia meus estudos e, posteriormente, que escreveria um livro sobre a localidade e seus moradores, lhes pareciam desinteressadas demais, sem finalidade prática. Inclusive para mim, a pergunta restava respondida apenas parcialmente, ainda que a ausência de algum interesse de intervenção *a priori* naquela realidade fosse verdadeira de minha parte. Diferente dos meus interlocutores, aparentemente interessados em saber o destino de suas informações e o tipo de retorno que poderiam ter da minha pesquisa, meu sentimento de incompletude relacionava-se aos rumos do próprio trabalho de campo, ainda que um roteiro houvesse sido elaborado, por ocasião da confecção do projeto de pesquisa.

Em razão, talvez, da minha insegurança de etnógrafo principiante, resolvi exorcizar minhas inquietações ao fazer da descrição da minha jornada ao *longo de trilhas de observação*, para usar uma expressão de Tim Ingold (2005) que esclarecerei adiante, o fio condutor da narrativa desta tese. Nesta jornada, a relação entre o trabalho de campo e atividade de escrita não constituem um problema meramente de espaço, mas de tempo, tal como preconiza Marilyn Strathern (1999, p.1). Campo e escrita etnográfica são dois momentos distintos, porém não desconectáveis do método etnográfico. Minha filiação à autora prossegue no entendimento que o trabalho de campo é atividade de imersão em que as relações estabelecidas em campo devem ser valorizadas em si mesmas, pois neste momento o conhecimento resulta um produto residual destas. Somente no momento da escrita é que se faz a passagem das relações de conhecimento para o conhecimento das relações (STRATHERN, p. 9-10). Colocar as relações antes da informação implica fazer parte das relações sociais que as pessoas estudadas estabelecem entre si. Tais relações são inevitavelmente heterogêneas. Considero que a participação nestas relações, conforme o contexto em que são criadas pelas pessoas no trabalho de campo, independente da sua modalidade, garante um determinado nível de interlocução, com maior ou menor profundidade. Neste sentido, interlocução não se reduz a diálogo¹, mas estende seu significado à atividade de aprendizado do etnógrafo com os sujeitos que pesquisa. Anthony Seeger (1980, p. 34) lembra bem, a partir da sua experiência de campo, que o antropólogo não raro é tratado como uma criança pelos povos que ele estuda, pois não sabe e necessita aprender a falar – mesmo quando compartilha da mesma língua, eu salientaria – e a ver como seus interlocutores. Por isso, assumo a postura de não tratar os sujeitos com os quais me relacionei no trabalho de campo como nativos ou informantes, mas como interlocutores,

¹ Para um entendimento da etnografia como método dialógico de escrita polifônica ver James Clifford e George Marcus (1991).

pois a relação com eles estabelecida me proporcionou uma profícua interlocução nos termos descritos acima.

Embora falar em relações com interlocutores de campo não signifique o estabelecimento de amizade com os mesmos, esta modalidade de relação não se exclui do exercício etnográfico. O trabalho de campo, enquanto atividade de imersão na vida social de uma determinada coletividade, assim como qualquer outra prática social, abre a possibilidade de relacionamentos que incluam um conteúdo de afeição. No caso deste estudo, desenvolvi relacionamentos de amizade com alguns interlocutores, tal como exporei adiante. Reconheço que há assimetrias e desigualdades entre as posições de etnógrafo e etnografado, mas nem por isso penso que uma suposta distância, garantida por um estranhamento hermético, seja garantia de algum tipo de objetividade ou acesso à verdade. Tal como afirmou Sidney Mintz:

O pressuposto do “estranhamento” é o de que relações sem afeto conduzem a maior honestidade do que relações afetivas. Por trás disso há, a meu ver, a suposição de que qualquer movimento de igualdade entre informante e etnógrafo não tem sentido. Certamente, se partirmos da crença de que o etnógrafo está para o informante assim como o psicanalista está para o analisando, então o nível de estranhamento deverá ser alto. (MINTZ, 1984, p.52)

O leitor deve ser advertido que o presente estudo tem um caráter eminentemente experimental e as proposições analíticas nele expostas resultam exatamente de uma determinada experimentação, no cruzamento da teoria com os dados etnográficos construídos. Os limites deste trabalho estão circunscritos diretamente à descontinuidade temporal de sua realização e ao desenvolvimento particular das relações estabelecidas com meus interlocutores no trabalho de campo. Um dos efeitos involuntários destes limites é o caráter eventualmente pouco profundo de partes da descrição, fazendo com que em certas passagens a etnografia ganhe tons mais modestos de um relato de experiências. Por outro lado, tenho consciência que, dado à mudança dos meus interesses de investigação durante o doutorado, e expostos adiante, a familiarização e a articulação com uma literatura mais afinada com meu campo também constitui um aspecto limitante deste trabalho. Tal mudança de temática influenciou a observação etnográfica empreendida, cujo olhar do etnógrafo – ainda pouco treinado na prática

antropológica devido à minha formação sociológica anterior – demorou a delinear seu objeto. Gostaria de salientar ainda que a abordagem de uma série de temas clássicos para os estudos antropológicos, como ação política, festas religiosas e populares, relações familiares e de parentesco, categorizações raciais, magia e feitiçaria, etc., tornou inviável a realização de uma extensa revisão bibliográfica para cada assunto. Tal fato fez com que o tratamento bibliográfico concedido a cada um destes temas fosse utilizado nos limites do que considere pertinente para a análise. Nesta introdução busco inventariar minha inserção no campo, os personagens da tese e os princípios que a orientam.

A) Uma inserção desajeitada em campo

A etnografia aqui apresentada é produto de um trabalho de campo realizado, de forma intermitente, durante o período de três anos (quatro meses em 2006, seis meses em 2007 e dois meses em 2008) na sede do município de São Romão e no distrito de Ribanceira, pertencente ao mesmo município. Ambas as localidades situam-se às margens do rio São Francisco, no seu trecho alto-médio, região norte de Minas Gerais.

A escolha do lugar no qual realizei o trabalho de campo da tese de doutorado foi resultante da convergência de distintos fatores. Antes de tudo, não havia uma temática de investigação pré-concebida que justificasse a minha escolha. Havia abandonado o projeto inicial que tinha preparado para o ingresso no curso de doutorado, uma pesquisa com um movimento de trabalhadores desocupados na periferia de Buenos Aires, devido a minha desmobilização intelectual com este campo de investigação. Ao mesmo tempo aumentava o meu desejo de praticar uma etnografia em moldes “clássicos”: com uma coletividade, relativamente delimitada espacialmente, e que apresentasse elementos potenciais para a construção de uma relação de alteridade com distinções relativamente profundas do universo existencial em que eu me encontrava inserido. Meu desejo era

afastar-me dos centros mais urbanizados e empreender algo inspirado, enquanto experiência e não enquanto metodologia, nos já abandonados *estudos de comunidade*.

Há alguns anos desenvolvi um imaginário da região norte de Minas Gerais, pela leitura parcial da obra de Guimarães Rosa, que nutria meu interesse pela porção mineira do Vale do rio São Francisco. O posterior contato com uma família do pequeno município de São Romão, intermediado pelo meu orientador, tornou exequível o novo projeto que eu começava a gestar. Nesta época, havia entrado em contato com uma bibliografia sobre magia, bruxaria, feitiçaria e passei a alimentar um interesse, sem muito foco, no estudo de formas de encantamento do mundo. A partir desta bibliografia e de uma literatura regional que evidenciava certos personagens locais investidos na manipulação de forças esotéricas, decidi que buscaria naquela região raizeiros, benzedeiros, curandeiros de todos os tipos como uma maneira de ingressar em um circuito no qual pudesse iniciar uma investigação sobre este meu novo campo de interesse.

Antes de conhecer pessoalmente a localidade, uma das primeiras referências sobre o município de São Romão dizia respeito a sua suposta “fama” de ser um “lugar de feitiçeiros”. Tal fama espalhou-se, principalmente, em versos populares de domínio público e registrados em muitos materiais sobre o folclore da região. O mais famoso deles trata-se de uma canção, disseminada por condutores de barca, denominada ABC do São Francisco, cujos versos fazem alusão aos municípios que estão à margem do rio, do nordeste brasileiro ao sertão mineiro. A canção é citada nos estudos de Pierson (1972a) e Neves (1998). Em ambos, são apresentadas variações, tal como pode ser observado abaixo, entretanto, em todas as versões São Romão aparece como o lugar da feitiçaria. Vejamos os trechos que se referem aos municípios mineiros:

Januária carreira inteira [...]
São Francisco da arrelia

São Romão dos Feiticeiros
Extrema dos Cabeludo
Pirapora da poeira

Em outra versão:

Januária é da cachaça
São Francisco é da desgraça
São Romão – feitiçaria
Pirapora da putaria

Como já havia lido a excelente etnografia de Jeanne Favret-Saada (1977) sobre feitiçaria entre camponeses da região do Bocage, na França, e também uma tese realizada no Vale do Jequitinhonha (PORTO, 2003) sobre o mesmo tema, sabia que não seria fácil abordar assuntos desta natureza, mesmo que de forma tangente, pois se tratava de um conteúdo estigmatizante para aqueles que proferem a crença neste tipo de prática. Pude experimentar isto no meu primeiro contato com alguém da cidade.

Cheguei pela primeira vez em São Romão no final de agosto de 2006. Vinha de Brasília, local onde tomei um ônibus até São Francisco, município ribeirinho do rio de mesmo nome, localizado ao norte de São Romão. De lá tomei outro ônibus, agora para o meu destino final. Esse ônibus que ia para São Romão saiu lotado de São Francisco. Muitas pessoas viajavam de pé e até atravessar a balsa que conduz a São Romão, o ônibus foi lentamente esvaziando durante o seu trajeto. As pessoas, trajando roupas simples e exibindo um misto de comentários indignados e jocosos sobre as condições em que viajavam, carregavam pesados fardos de mantimentos (de alimentos a produtos de limpeza). A maioria descia nas beiras de estrada. Residiam em áreas rurais e buscavam em São Francisco produtos de que não dispunham em suas moradas. Durante a viagem de mais de três horas sob um sol escaldante em uma estrada de terra de São Francisco a São Romão, conversei com uma passageira que vinha do município de Januária, mas compartilhava comigo o mesmo destino da viagem. Contou-me que, embora tivesse nascido em São Romão, vivia há muitos anos em Januária. Lá se casou e teve filhos, mas agora havia se separado e estava retornando, segundo ela,

provisoriamente, para sua cidade natal. Perguntou-me se morava lá. Disse-lhe que estava indo pela primeira vez e tinha a indicação de ficar na casa de Dona Cecília, que possuía uma filha, Gislene, dona de um bar próximo ao rio. Ela manifesta que conhece Gislene e me corrige, dizendo-se freqüentadora da pizzaria da filha de Dona Cecília. Conte-lhe que me dirigia a São Romão com o objetivo de realizar uma pesquisa para a universidade a qual estava vinculado, a fim de conhecer os costumes e hábitos da região. Diante da minha exposição de interesses, ela abordou diversos aspectos da vida local (a festa de Nossa Senhora do Rosário, a falta de oportunidade de trabalho no município, a maior liberdade para discutir política em Januária, etc.), mas concentrou-se em um tema particular: a política. Retomarei este episódio para desenvolvê-lo em um capítulo à parte.

Fizemos uma pausa na conversa e, então, resolvo lhe perguntar se há raizeiros e benzedoras por lá. Imediatamente, afirma que, para ela, “só existe Deus” e que não acredita nisto. Em seguida, ela sorri e diz que Gislene vai me explicar sobre isso. Digo que esperava que sim e aceno positivamente com a cabeça. Sentindo sua hesitação em falar sobre o assunto, digo-lhe que toquei no assunto porque era uma informação geral que tinha sobre a cidade e a região, e sobre o qual pouco sabia. A partir deste momento ficamos um longo período sem conversar e nas poucas vezes que nos dirigimos até chegarmos a São Romão, falamos pouco. Em uma destas vezes, no momento em que o ônibus faz uma parada no município de Icaraí de Minas, ela me diz que a cidade tem fama de assombrada. Ela não desenvolveu a conversa e eu fiquei com receio de estimulá-la, pois percebi seu cuidado ao falar de temas que evocam situações mágicas ou sobrenaturais.

Desde este momento, efetivamente, percebi que não seria fácil abordar assuntos de tal natureza. Poucas situações ocorreram, até o final da minha primeira passagem

pelo campo, que envolvessem alguma referência à práticas mágicas. A mais evidente foi uma conversa em que uma interlocutora me relatou que durante sua infância apanhou muito de colegas de escola. Nesta época, devido à sua condição de pobreza, ela vendia, na escola, doces e bolos que preparava em casa. Muitos de seus colegas debochavam e a agrediam, pois seu porte físico era frágil. Ela afirma que nunca se esqueceu disto e colocou o nome de todos eles em um caderno seu. Hoje ela relata que todos aqueles que haviam batido nela estão mortos. Infelizmente, minha interlocutora não deu prosseguimento à sua história contando mais detalhes. Talvez isto tenha ocorrido por falta de habilidade deste pesquisador em estimulá-la a desenvolver seu relato.

Em certa ocasião, entrevistei Seu Sabiá, um senhor de meia idade que havia se fixado há algum tempo em São Romão e que oferecia serviços de “benzimento”. Sabiá se autoproclama “pai-de-santo”, embora afirme não estar vinculado a nenhum terreiro. Conforme seu relato, nasceu em Divinópolis e morou em diversos municípios, inclusive em Salvador, onde teria tornado-se pai-de-santo com Mãe Menininha. Certa vez, veio para São Romão vender “churrasquinho” na “festa de outubro” (de Nossa Senhora do Rosário) e tomou gosto pela cidade. Os moradores da localidade, ao saberem de suas habilidades, passaram a demandar seus serviços, especialmente benzeduras (de pessoas e animais), mas também para resolver problemas de relacionamento amoroso. Assim, ele conseguiu um lugar para morar, oferecido por um conhecido. Facilmente eu o encontrava nas esquinas ou bares próximos ao rio São Francisco, pontos da redondeza onde reside, mas esta frequência diminuiu nos últimos tempos em que permaneci em São Romão. Embora gozasse da simpatia de muitas pessoas, pairava sobre ele um certo ceticismo.

Apesar destas situações, percebi o efeito da resistência da comunidade de São Romão em falar sobre práticas mágicas, sobretudo aquelas associadas à feitiçaria, em

face do estigma da cidade, quando este tema foi abordado em uma conversa entre um morador de outra localidade e uma moradora de São Romão. No início de setembro, eu e a família de uma interlocutora fomos visitar uma tia sua que residia na área rural de um município próximo. Esta interlocutora havia me falado que sua tia era benzedeira e que confiava muito na reza dela. Minhas expectativas foram frustradas, pois sua tia não se mostrou muito interessada em conversar comigo.

Após o almoço, fomos visitar uma prima da minha interlocutora em uma outra propriedade rural. O mais marcante desta visita, além da longa caminhada sob o sol escaldante para chegarmos lá, foi conversar com marido de sua prima. Em determinado momento, quando lhe disse que estava em São Romão realizando uma pesquisa sobre o município, ele me advertiu: “cuidado com os feiticeiros”. Prontamente, minha interlocutora interrompeu, afirmando: “os que tinham eram velhos e já morreram”. Ele retrucou: “eles podem ter ensinado outros”. Minha interlocutora se mostrou contrariada e o assunto da conversa foi mudado.

Diante do horizonte descrito, pareceu-me mais profícuo observar quais os problemas de interesse para os moradores da localidade escolhida, do que impor uma problemática que enquadre as relações estabelecidas por eles, conforme sugere Wagner (1981). Trata-se, portanto, de estar atento às relações que os interlocutores do trabalho de campo estabelecem e como eles as concebem. Contudo, se praticar antropologia é produzir um discurso que construa uma “relação de sentido” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 113) com o discurso nativo, o que está em jogo é pôr em relação duas “práticas de sentido” (idem) heterogêneas: a do antropólogo e a dos sujeitos pesquisados. Como constituir uma problemática que passe pelo crivo do pensamento daqueles que elegi como interlocutores para meu processo etnográfico de construção do conhecimento?

Tal como já mencionei, Marilyn Strathern (1999) havia sugerido que as relações sociais estabelecidas em campo devem ser valorizadas em si mesmas, pois delas derivam o conhecimento que o etnógrafo produz. Isto é, as relações sociais constituem o conhecimento anteriormente a buscarmos o conhecimento das relações sociais. Tal valorização inscreve-se na proposição de Englund e Leach (2000) de deixar que o contexto da relação que experimentamos em campo seja construído pelos nossos interlocutores de campo.

Levar em consideração tais princípios não significou abandonar definitivamente o interesse pelas práticas mágicas, mas fez com que a possibilidade de abordá-las se colocasse nos quadros de relações que pudessem abrir outros caminhos de pesquisa e que talvez, em algum momento, reencontrassem o tema das formas de encantamento. Desde que cheguei a São Romão, tenho sido indagado sobre porque resolvi ir para lá. Frequentemente, as pessoas me colocavam: “o que você veio fazer neste fim de mundo?” ou “você saiu do Rio de Janeiro para vir para cá?”. As hipóteses sobre o porquê eu teria ido para “lá” eram várias. A principal é que eu estaria interessado no “folclore” da cidade, isto é, nas manifestações artísticas típicas da chamada “cultura popular” da região, a saber, as festas religiosas, as danças e “brincadeiras” (lundu, São Gonçalo, boi de caixa, batuque, etc.), as folias de reis e de santos. Essa hipótese foi reforçada, inclusive, por outras pessoas que vieram de centros urbanos maiores e passaram pela cidade demonstrando interesse nestas manifestações.

Eu sentia uma dificuldade enorme em explicar o que efetivamente fazia em São Romão, afinal, não tinha certeza do que iria estudar e, portanto, muitas vezes correspondia à expectativa que tinham sobre o meu interesse pelo folclore local. Contudo, imagino que mesmo se soubesse exatamente o que iria pesquisar, isto pouco adiantaria na comunicação dos meus objetivos aos meus interlocutores da localidade.

Expressões como “pesquisa”, “tese”, “doutorado” eram, para muitos deles, estranhas ao seu mundo e, certamente, as suas tentativas de conferir inteligibilidade ao que eu fazia naquela localidade eram mediadas pelos seus objetos de pensamento, pelos seus conceitos, cuja apreensão total ainda é incompleta para mim.

Foi somente na leitura *a posteriori* do material coletado na minha primeira passagem pelo campo que percebi que a relação primeira que estabelecia com qualquer pessoa em São Romão passava pelo estatuto que se conferia àquela localidade. Meus interlocutores freqüentemente referiam-se a São Romão como o lugar de sua morada, mas também como um lugar pobre, de difícil acesso, sem oportunidades de trabalho, de ânimos acirrados pela política, de pessoas humildes e hospitaleiras, mas também qualificadas de “ruins”, isto é, invejosas e covardes. Contudo, as descrições feitas pelos meus interlocutores em campo, progressivamente, indicavam que São Romão não é só um lugar, mas constitui-se em uma heterogeneidade de lugares que se justapõem, se contrapõem, se complementam. Se o estatuto de onde se está pode ser estendido ao estatuto de onde se fala e se relaciona com o mundo, trata-se de descrever, então, estes lugares-tempos de onde meus interlocutores constroem suas relações de sentido.

Diante do exposto, também busco situar minha posição de etnógrafo dentro dos quadros dos modos de pensar dos meus interlocutores. Neste sentido, creio que uma expressão largamente utilizada pelas pessoas com as quais convivi para situar a ação dos sujeitos seja de grande préstimo para esboçar o plano de intenções em que a tese se desenvolve. Em muitos contextos, é comum o uso do termo “caçar”, pelos meus interlocutores, para designar a intenção da presença de alguém em algum lugar ou situação. Expressões como “fulano está caçando conversa”, “vou caçar meu rumo”, “o que você foi caçar lá?”, “o que você está caçando aí?”, povoam os discursos em São Romão. Ir ou estar em algum lugar implica que se foi “caçar” algo lá, isto é buscar,

procurar, querer algo. O “caçar” parece implicar um conhecimento prévio da localização do que se procura, assim como parece estar conjugado a uma expectativa ou probabilidade de se encontrar ou conseguir o que se procura por meio de uma estratégia consciente, ainda que não se tenha completa certeza do controle das conseqüências do que se está fazendo.

Não seria a investigação antropológica um empreendimento de “caça”, conforme os termos descritos? Não se trata de mera metáfora para apenas explicitar as intenções e os métodos da pesquisa. Aliás, se há metáfora aqui é para estender o sentido de uma convenção, tal como propõe Wagner (1981). Ora, “caçar”, na concepção êmica em questão, combina desejo, estratégia e acaso: há vontade, intenção, premeditação dos meios para alcançar o desejado, mas também incerteza quanto às implicações últimas das ações no transcurso empreendido. São estes componentes cambiantes que orientarão os movimentos desta tese. A estratégia adotada, e o desejo que a mobiliza, é a prática da etnografia enquanto tarefa de elaboração de um mapa da matriz de movimento (INGOLD, 2005) em que o pensamento será conduzido pelos modos de situar dos habitantes desta localidade do Vale do São Francisco.

Desta forma, o agenciamento espaço-temporal a ser efetuado pelo dispositivo etnográfico é o do “descobrir caminho”, para usar as palavras de Tim Ingold. Nesta perspectiva, conhecer lugares e também posições (a partir das quais a atividade de situar ganha sentido) significa conhecer enquanto se caminha, e não antes disso. Simultaneamente, descobrir significa o movimento exploratório e improvisado que se assegura pela própria experiência de caminhar. Assim, pensar o *situar-se* ou *localizar-se* não é propriamente construir uma representação de tipo espacial, mas contar histórias. Isto é, lugares guardam lembranças de chegadas e partidas, estão imbricados na passagem do tempo. Saber onde se está é situar uma posição dentro de uma matriz de

movimento que constitui uma região. Neste sentido, o que se pratica é a inscrição e não a representação externa ou transcrição de coordenadas independentes daquele que observa, pois o mundo que descrevo é percebido por sujeitos (eu e meus interlocutores) que estão imersos nele². Desse princípio de imanência, extraído de Ingold, e combinado ao princípio do acaso, extraído do “caçar” norte-mineiro, podemos inferir que o que se descobre só estará verdadeiramente concluído no fim do caminho. Continuemos a “caçar”, expondo nossa companhia nesta jornada.

B) Moços e Moças

Expressões como “tá cedo, moço”, “senta aí, moça”, “moço, moço”, entre outras, exprimem gentis formas de tratamento – centradas na simples e aprazível figura do moço/moça – que são largamente usadas em São Romão. A seguir apresento alguns dos moços e moças que gentilmente compartilharam parte da sua vida e, desta forma, me permitiram construir uma perspectiva que chamarei “olhar da Ribanceira”.

A Ribanceira é um povoado da área rural do município, composto, em sua maioria, por afro-descendentes que se dedicam a atividades de agricultura, pesca e, em menor grau, extrativismo. A experiência de partilhar relações sociais com seus moradores me proporcionou as informações que converti em dados etnográficos por meio do registro de observações e conversas. Entretanto, a efetiva participação em momentos da vida de alguns de seus habitantes me possibilitou experimentar ser afetado, no sentido conferido por Favret-Saada (2005), por uma variedade de forças que

² Segundo o antropólogo britânico: “a vida não está contida dentro de coisas, nem é transportável. Ao invés disso, é deixada ao longo de trilhas de movimento, de ação e percepção. Portanto, todo ser vivo cresce e se estende no ambiente através da soma dos seus caminhos. Descobrir caminho é avançar de acordo com uma linha de crescimento, num mundo cuja configuração não é exatamente a mesma de um momento para outro, e cuja configuração futura não pode ser completamente prevista. Caminhos da vida não são, então, predeterminados como rotas a serem seguidas, mas têm que ser continuamente elaborados sob novas formas. E esses caminhos, longe de serem inscritos sobre a superfície de um mundo inanimado, são os próprios fios a partir dos quais o mundo é tecido” (INGOLD, 2005, p. 107-108).

permitam uma compreensão mais alargada e heterogênea das formas de socialidade local. Não se trata aqui de empatia ou assunção do lugar dos sujeitos pesquisados, mas tão somente de ocupar posições em que se possa ser afetado pelas mesmas forças que atingem as pessoas que elegi como interlocutores no meu trabalho de campo.

Desta forma, considero experimentar *olhar da Ribanceira* como ato de se situar nas posições construídas pelas relações estabelecidas com os moradores, atuais e pregressos, deste povoado, de modo a produzir uma reflexão fundada nas questões geradas pela experiência de compartilhar e ser afetado pelas mesmas forças que meus interlocutores. Sendo assim, *olhar da Ribanceira* não significa, de forma alguma, a exposição de um ponto de vista particular de uma área cultural. Antes, tal proposta busca realizar um experimento de pensamento a partir da relação do meu ponto de vista, enquanto etnógrafo, como os pontos de vista de pessoas que elegi como interlocutores, que sob nenhuma hipótese esgota as possibilidades de relação de sentido a partir de futuras incursões etnográficas deste ou de outros pesquisadores.

Refaço agora o caminho que me levou a este lugar que produziu o *norte* desta tese. Quando cheguei a São Romão meu primeiro contato foi com a família de Dona Cecília, conseguido através de uma indicação de meu orientador. Dona Cecília era viúva, e possuía seis filhos, dos quais apenas dois, Dalva e Gislene, viviam, à época, na cidade. Dalva era professora primária em uma escola municipal e mãe de dois filhos, um adolescente, que morava com ela e um jovem que, terminado os estudos do ensino médio, foi estudar e trabalhar em Belo Horizonte. Gislene era proprietária de uma pizzaria, localizada na principal avenida da cidade e próxima da balsa, sobre o rio São Francisco, que conduz à principal via de ingresso e saída do município.

Na sede do município estreitei os laços com Dona Maria do Boi (ou do Batuque), figura ímpar, que é responsável por algumas das manifestações mais

importantes que a população local aprendeu a chamar de folclore, tais como as “brincadeiras” do Boi (de caixa) e do Batuque. Ela me foi apresentada por Dona Cecília, mas ficamos mais próximos pelo contato em comum com Rafael, pesquisador musical interessado nas “brincadeiras” do boi e do batuque, protagonizadas por Dona Maria. Dedicarei uma parte do segundo capítulo para expor alguns fragmentos de sua rica história de vida.

A primeira vez que ouvi falar da Ribanceira foi quando conversava com Telêmaco, um ex-hippie, filho de uma família tradicional da cidade e que, na ocasião, era proprietário de um bar no centro da cidade, quase na margem do rio São Francisco. Telêmaco morou em Belo Horizonte e Salvador, contudo é tido por muitas pessoas da cidade como um sujeito que “conhece” muito sobre São Romão, principalmente sua história. Ele é um artista que pinta quadros com referências ao município. Certa vez, tomava uma cerveja com Rafael, que já o conhecia, e falávamos de coisas da cidade. Perguntei-lhe se sabia algo sobre existência de comunidades remanescentes de quilombos, uma vez que havia lido sobre a grande presença de negros livres e cativos na região durante o século XIX. Ele me disse que localidades como a Ribanceira e Buritizinho deveriam ser habitadas por quilombolas, pois seus membros eram majoritariamente negros. Ele afirmava que não sabia se estavam em processo de reconhecimento legal e que isto seria pouco provável, pois não haveria interesse dos poderosos da região neste empreendimento, bem como existiria um desconhecimento por parte das populações destes lugarejos das condições e dos meios para pleitear tal reconhecimento.

Desde este instante comecei a perguntar, para alguns dos meus contatos, sobre a Ribanceira. Fiquei curioso por conhecer o que me parecia ser – na falta de uma expressão melhor – uma “comunidade negra rural” no interior do município. A partir

deste momento comecei a pensar que a realização de um estudo de comunidade poderia ser uma alternativa para resolver a minha angústia em delimitar o que ou quem eu investigaria. Dona Cecília me disse que quando havia trabalhado em uma peixaria teve contato com pessoas da Ribanceira, pois eram pescadores e forneciam os peixes para o estabelecimento em que trabalhava. Carlos, marido de Gislene, também me falou que tratava-se de um povoado de pescadores. Todos a quem perguntei afirmavam tratar-se de um lugar muito pobre e repleto de “pretinhos”.

Passado quase um mês, surgiu a oportunidade de conhecer a Ribanceira em um momento importante. A festividade mais marcante de São Romão e muito aguardada pelos moradores é a chamada “Festa de Outubro”, sobre a qual discorrerei no segundo capítulo. Na casa de Dona Cecília, todos esperavam a festa com ansiedade. Trata-se de uma festa religiosa, originalmente restrita à Festa de Nossa Senhora do Rosário, que expandiu suas comemorações para outros domínios fora do sagrado. A festa geralmente ocorre no primeiro fim-de-semana de outubro, mas em 2006 foi transferida para o segundo fim-de-semana devido ao segundo turno da eleição presidencial.

Também na mesma época, praticamente integrando o calendário da “Festa de Outubro”, acontece, no dia 12, a festa de Nossa Senhora Aparecida, no distrito da Ribanceira. Em 2006, a festa da Ribanceira aconteceu antes da festa devotada à Nossa Senhora do Rosário, em torno da qual se desenvolve a “Festa de Outubro”, face a coincidência com o calendário eleitoral. A organização da festa da Ribanceira é estruturalmente igual à da festa do Rosário, que ocorre na área urbana da cidade. Contudo, o número de pessoas que participam é inferior, ainda que o povoado do distrito fique repleto de gente. Nela também não há nenhum empreendimento da prefeitura. Na festa do ano de 2006, o marido da rainha da festa de Ribanceira contratou uma dupla de músicos de forró para animar os festejos à noite.

Reconstituirei o evento no capítulo II, mas neste momento é importante salientar que, na visita que fiz por ocasião da festa, estabeleci contato com Valdi, então sorteado como rei da festividade. Valdi é casado com Cida e, quando os conheci, tinham apenas um filho, Natan. Cida, nesta época, estava grávida de um menino que nasceu em dezembro de 2006 e se chama Ian Luís. Valdi também tem uma filha de um relacionamento anterior à Cida e esta menina mora com a avó, mãe de Valdi, na Ribanceira.

A solicitude de Valdi permitiu que construíssemos laços de amizade após a festa, fato que fez com que eu lhe fizesse visitas com alguma frequência. Certo sábado pela manhã, quando cheguei ao pátio da sua casa, ele já estava cheio de pessoas e começo a me enturmar com elas, principalmente compartilhando a cachaça curtida em jenipapo que todos tomavam. A recepção que recebi foi muito boa, inclusive, um rapaz, amigo da família, me confidenciou: “você nem parece gaúcho. Eu trabalhei para uns gaúchos que eram bicho ruim demais!”. Felizmente fui desvinculado de uma determinada identidade gaúcha que as pessoas da região conhecem e que está associada aos fazendeiros oriundos do sul do país que, geralmente, contratam a população local para trabalhos sazonais. Tal declaração soou como um alívio, pois não considerava interessante que as relações que eu estabelecesse com as pessoas passassem por este estereótipo de gaúcho que, em alguns contextos, não é positivo na região.

Dentre as coisas que consegui reter, apesar das generosas doses de cachaça com jenipapo, destaco uma longa conversa sobre política, puxada por um senhor branco – a maioria dos convidados, assim como Valdi e Cida, eram negros à exceção deste senhor, de um outro rapaz e de mim – cujo nome a quantidade de álcool consumida não me permitiu lembrar e anotar. Tal conversa versava principalmente pelo descaso das autoridades para com os moradores da Ribanceira. Afirmavam que o atual prefeito, Dr.

Lúcio, apareceu na Ribanceira apenas na época da eleição para pedir votos. As reclamações quanto à falta de providências em relação ao processo erosivo que avança para o interior do povoado também são a tônica de muitos discursos, assim como o rigor dos técnicos do IBAMA e da Polícia Florestal para com as suas atividades de subsistência: a pesca e a roça.

Valdi e Cida mantém uma vida de transição entre São Romão e a Ribanceira. Eles alugam uma casa na cidade. Cida permanecia lá de segunda a sexta, pois era funcionária da creche municipal, além de fazer à noite o curso normal superior, que era oferecido por uma universidade privada nas dependências de uma escola municipal. Ela é colega de Irene que é professora na creche. Algumas vezes, Cida ia aos fins de semana para a Ribanceira. Valdi, quando não está pescando ou trabalhando na roça, também ia para sua casa em São Romão. Isto podia ocorrer várias vezes na semana, inclusive, porque ele vendia seu peixe na cidade. Seu exemplo é comum entre muitos moradores da Ribanceira. O trânsito de um lugar ao outro é freqüente, seja pelos serviços oferecidos unicamente na sede do município (escola secundária, banco, posto de saúde), seja pelas relações que seus moradores entretêm com parentes e amigos na área urbana. Valdi e Cida, para além de informantes, são amigos que encontrei na Ribanceira.

Alice é minha informante e amiga mais próxima. Cheguei até ela devido à informação passada por Irene, antiga namorada de um irmão de Valdi, que a apontou, juntamente com Vânia, presidente da associação comunitária da Ribanceira, como as pessoas envolvidas na tentativa de obter o reconhecimento da Ribanceira como comunidade quilombola. Quando a conheci, ela possuía uma casa na Ribanceira, mas não residia lá, pois havia sofrido um AVC (acidente vascular cerebral) e fazia fisioterapia em São Romão. Na referida casa residiam seus filhos, sua irmã e uma agregada. O marido de Alice, Ranulfo, trabalhava na prefeitura do município vizinho,

Santa Fé de Minas, mas aguardava em casa a complicada resolução do seu processo de aposentadoria.

Nossos laços estreitaram-se quando estendi a ela um convite que me havia sido feito por um amigo, Aderilson, que era professor de português e literatura no ensino médio da Escola Estadual Afonso Arinos. Aderilson convidou-me para falar na escola em uma atividade comemorativa do dia da Consciência Negra, sobre o tema que desejasse. Confesso que o convite me constrangia, pois não me considerava uma pessoa adequada para tal tarefa. Nunca tinha participado de alguma atividade relativa ao dia 20 de novembro sem que houvesse a presença de pessoas negras protagonizando palestras ou debates. Me senti pouco habilitado para o que me propuseram, pois era reconhecido como branco na localidade, vinha de muito longe e ainda pouco conhecia da vida naquele local, além de nunca ter me debruçado profundamente sobre questões raciais. Creio que tal convite estivesse relacionado com a minha filiação a uma universidade do centro do país. Como forma de reduzir o meu constrangimento em abordar questões raciais sozinho, convidei Alice, auto-identificada como negra, professora da escola municipal da Ribanceira, muito articulada e, então, envolvida diretamente na reivindicação do reconhecimento da Ribanceira como comunidade quilombola. A direção da escola aceitou a participação de Alice, que se mostrou muito grata a mim. Desde este dia fui estreitando laços com sua família e amigos.

Alice não é das famílias que se instalaram inicialmente na Ribanceira. Sua ida para lá deu-se com a posse como professora na escola do distrito. Seu pai reside até hoje na área urbana de São Romão e possui uma roça na ilha Caiapós. Sua mãe faleceu com o nascimento de seu irmão mais novo, que hoje possui 11 anos de idade. Após a morte de sua mãe, ela assumiu uma figura materna na relação com seus irmãos e, inclusive, comigo. Ela autodenominou-se minha “mãe preta” e considera sua família a minha

“família preta”. Seu marido é pai dos dois últimos de seus quatro filhos. Os dois mais velhos, um menino e uma menina, respectivamente com 18 e 17 anos, são filhos de outros relacionamentos. Ranulfo é branco e não é natural da Ribanceira. Nasceu em Brasilândia de Minas e trabalhou em Santa Fé de Minas, como empregado da prefeitura. Recentemente uma irmã de Alice, Tonha, que morava em Uberlândia e separou-se do marido, veio residir, juntamente com seus quatro filhos, em São Romão, em uma casa de propriedade de seu pai, Seu Gessi, que, por sua vez, alugou outra casa com sua atual esposa e filhos. Atualmente, Alice reside em uma casa que adquiriu junto com seu marido na área urbana de São Romão. Da família de Alice, apenas sua irmã Nana reside na Ribanceira, juntamente com seu companheiro, Beg, e sua filha recém-nascida.

Entre os amigos que fiz através do contato com Alice, encontram-se o único casal homossexual feminino publicamente assumido, até onde tive conhecimento, do município: Cassilene e Valdênia. Cassilene é natural de Martinho Ramos, município próximo à região do triângulo mineiro, e veio com a família para a Ribanceira quando ainda era criança. Antes, moravam em Pirapora, até seu pai comprar uma propriedade que hoje encontra-se nos limites do povoado. Quando a conheci, sua família não residia mais na Ribanceira e havia voltado para Martinho Ramos. Cassilene cuidava da propriedade, mas não permanecia lá todos os dias. Ela alugava um trailer no centro de São Romão, no qual trabalhava com Valdênia vendendo lanches. De tempos em tempos, ia até o sítio na Ribanceira e trabalhava alguns dias arrumando cercas ou ajudando Francisco, administrador de uma pousada na Ribanceira, voltada para hospedar pescadores amadores que vinham de outras localidades de Minas Gerais e de São Paulo para pescar no rio São Francisco e em seus afluentes. Ela possuía três filhos, uma menina e um menino que residiam com ela e Valdênia e um filho mais velho que

morava com sua família em Martinho Ramos, embora tenha sido criado na Ribanceira com a mãe.

Valdênia foi colega de Alice e trabalhava como professora na escola da Ribanceira, ainda que tenha ficado um período sem lecionar porque seu contrato havia acabado e o novo prefeito não o tivesse renovado por um período. Ela possui uma irmã que reside em Florianópolis e já ficou alguns meses com ela tratando-se de diabetes naquela cidade. Frequentemente puxa conversas comigo sobre as diferenças do sul do país e do norte mineiro.

As duas moravam em um “barraco³” alugado por Nana, irmã de Alice. Quando iam para a Ribanceira, hospedavam-se na casa de Francisco, caseiro da Pousada Batatais. Cassilene desenvolveu uma sociabilidade com muitos homens, principalmente por compartilhar de atividades laborais que são tidas como tarefas masculinas, tais como os serviços mais pesados da roça. Na véspera de Natal, o pai de Alice, Seu Gessi, convidou-a para ajudar a matar o porco que ela lhe havia dado de presente para criar e ceá-lo nas festas de final de ano. Cassilene não pôde ir, pois estava ocupada terminando de arrumar as cercas de sua propriedade. Todos que participaram da matança do porco, eu me incluía entre eles, eram homens e lamentaram muito a falta de Cassilene naquele momento. Valdênia tem aspecto mais frágil, talvez pela estatura e também por sua doença. Ela também não se envolve em atividades da roça. Tais fatos fazem com que seja tomada por algumas pessoas como a porção feminina do casal.

Conheci seu Vital na casa de Vânia, líder comunitária na Ribanceira e grande amiga de Alice. Vital é compadre do pai de Vânia e a esposa dele é tia de Vânia. Seu Vital, como a maioria dos homens locais, da sua faixa etária, entre 50 e 60 anos, é

³ Barraco é um termo local que designa casas cuja construção apresenta um telhado com apenas uma inclinação. Estas moradias costumam ser habitadas antes de terem sua construção inteiramente concluída, isto é, com paredes não rebocadas, nem pintadas e, às vezes, sem piso acabado. Há muitos barracos em São Romão, sobretudo nas regiões fora do denominado “centro”, nos bairros que crescem com a expansão urbana do município.

pescador profissional, e também é lavrador em uma “roça” que possui na ilha da Martinha, próxima da Ribanceira. Mas, além disso, Seu Vital é folião dos mais antigos na Ribanceira. Participa de grupos de folia de reis desde sua adolescência. Dedicar-se à pesca porque “gosta e tem necessidade”, afinal, segundo ele, “se criou na beira do rio”.

Quando conversamos pela primeira vez, em dezembro de 2006, sua roça na ilha estava praticamente toda inundada. Seus filhos e netos trabalhavam incessantemente para colher a mandioca que podiam e transformá-la em farinha, como maneira de não perder o que havia plantado devido à enchente que acontece todo ano nesta época. Em sua residência, possui uma oficina com forno para torrar a farinha e que é utilizado também por outros moradores do povoado. “É o tempo das águas”, afirma em relação ao período do ano em que as chuvas se intensificam.

Em 2007, Seu Vital e a esposa foram os festeiros sorteados na comunidade para serem os anfitriões da festa de Santos Reis, que ocorre todos os anos no dia 6 de janeiro. Tal festa é o coroamento de uma festividade que se inicia uma semana antes com a entrega da bandeira de Santos Reis e o levantamento do mastro no povoado. Durante uma semana, as folias de reis visitam as casas da Ribanceira e também de algumas fazendas mais próximas. No dia 6 há uma missa matutina e, pela tarde, uma reza realizada na casa dos festeiros. Após a reza, já à noite, a festa é encerrada com um baile de forró que só termina ao amanhecer.

Através de Seu Vital conheci seu compadre e parceiro de folia, Seu Juca. Ele é um senhor com idade em torno de 60 anos. É viúvo e mora sozinho em um pequeno sítio, no Buritizinho, distrito vizinho à Ribanceira. Seu Juca nasceu em Augusto de Lima, município localizado na fronteira entre a região norte e centro-oeste de Minas Gerais. Veio com seus pais e com a família de um amigo de seu pai, primeiramente para Cachoeira do Mantega, distrito de Buritizeiro, município próximo a São Romão, ao sul

do rio Paracatu. Em seguida seu pai, já falecido, mudou-se para o local em que ele reside atualmente. Seu Juca era vaqueiro em sua terra natal e ainda cuida de algumas reses, suas e de alguns proprietários vizinhos. Também cria galinhas e porcos e tem uma pequena roça para o seu próprio sustento. Além de ser o guia da folia da qual Seu Vital também participa, ele é um reconhecido benzedor e profundo conhecedor de “remédios do mato”.

Tive contato com muitas pessoas de São Romão e da Ribanceira que ofereceram, direta ou indiretamente, contribuições importantes para o meu trabalho, contudo, estes são meus principais interlocutores, cujo diálogo foi decisivo para construir esta tese. É a partir da sua atividade prática e reflexiva, com a qual pude conviver durante o trabalho de campo, e das posições em que fui colocado nas relações que estabelecemos que derivará a etnografia que segue. Eles me permitiram, talvez com maior intensidade, “olhar da Ribanceira”.

C) Movimentos para o que caçar na tese

A estrutura da tese busca reconstituir o próprio caminho intelectual que me levou a concebê-la. Neste sentido, convido o leitor para uma jornada etnográfica na qual o que se caça emerge à medida que se descobre como o autor descobriu o caminho por ele percorrido. Entretanto, é necessário explicitar o ponto de partida desta jornada.

Tal como um cartógrafo, investido na perspectiva de Deleuze e Guattari, o mapa que construo está imbricado no modo como me inscrevo nele. Tal modo é dependente de duas coisas: por um lado, os princípios e objetos conceituais que elegi para funcionarem como um viático e, por outro, as relações de que fiz parte no trabalho de campo e cujo contexto de estabelecimento foi criado pelos meus interlocutores.

Independente da minha resistência, seria necessário reconhecer que estes dois registros se afetam, ainda que em graus variáveis, e se reelaboram mutuamente na organização das minhas técnicas de conhecimento. O que me impunha era a forma de lidar com esta afecção de modo que a organização das minhas técnicas de conhecimento resultasse tributária à reflexividade dos meus interlocutores, tal como sugere Latour (2005, p. 33). Exercício de enunciação mais fácil do que de realização, inventario a seguir os princípios teórico-analíticos que funcionaram como provisão para o caminho percorrido do campo à escrita da tese. Os capítulos deste trabalho tratarão de revelar como eles foram moldados e modulados pela experiência de campo.

O primeiro ponto que gostaria de explicitar é que busco desenvolver uma abordagem heterogenética, isto é, conectada à multiplicidade que compõe o real enquanto heterogeneidade produtora de diferenças sem um centro causal. Para tanto, é necessário fazer a passagem de um modelo de pensamento arborescente para um modelo *rizomático* (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p.138-139). Pensar por meio de um modelo *rizomático* significa engajar-se no esforço para produzir um mapa a-centrado, não-hierárquico, e dotado de múltiplas entradas e saídas, cuja construção pode sempre ser modificável, desmontável, conectável (idem, p. 49). A este mapa, que funciona como um agenciamento territorial, Deleuze e Guattari denominaram de cartografia. Tal perspectiva é plenamente conectável, devido ao seu caráter processual, ao *descobrir-caminho* (wayfinding) de que fala Ingold (2005). Assim, em uma primeira formulação, meu trabalho de antropólogo é de um *descobridor de caminhos* (wayfinder) que inscreve sua rota em uma cartografia à medida que a reconstitui, ou a reterritorializa, na escrita etnográfica desta tese.

Possivelmente o legado derivado da observação participante, enquanto traço distintivo da etnografia, constitui um recurso privilegiado para a elaboração

cartográfica. Na visão sacramentada por Malinowski (1978), a etnografia deveria consistir em uma pesquisa intensiva e de longa duração, na qual o etnógrafo teria a necessidade de viver no local em que realiza o trabalho de campo, bem como aprender a língua nativa, criando as condições para observar o cotidiano da vida dos *nativos*, evitando desprezar qualquer aspecto. O objetivo da etnografia consistia em dar conta da totalidade da vida tribal, a partir da reconstituição da estrutura social, do registro dos *imponderáveis da vida real e do comportamento típico* (MALINOWSKI, 1978, p. 31) e da apreensão do ponto de vista *nativo*, enquanto expressão dos seus modos de pensar e sentir.

Se os cânones da pesquisa etnográfica preconizados por Malinowski não são objeto de consenso, é razoável admitir que, pelo menos, uma das vantagens da etnografia consiste em tornar possível o ingresso do pesquisador no que Herzfeld (2008) denominou de *intimidade cultural* (cultural intimacy). Isto é, o ingresso naquele ambiente em que o etnógrafo compartilha os sentimentos do que é embaraçoso e constrangedor entre os sujeitos pesquisados, por meio de um dispositivo de “auto-reconhecimento penoso” (rueful self-recognition). Herzfeld formulou esta noção para pensar a relação entre os discursos oficiais acerca das identidades culturais nacionais e os modos como os sujeitos as manipulam em seu cotidiano, reforçando-as ou recusando-as, conforme o contexto de suas interações sociais. Penso que esta noção pode ser desconectada das investigações sobre o nacionalismo para ser estendida a contextos etnográficos mais amplos. Compartilhar da *intimidade cultural* com os interlocutores pesquisados é, então, o efeito da constituição de uma modalidade de relacionamento permanentemente negociada e limitada cujos desdobramentos modelarão indubitavelmente o conhecimento elaborado por meio da etnografia.

Contudo, a vivência do trabalho de campo e a sua posterior reterritorialização nos escritos etnográficos, sob a forma de uma cartografia, é tão mais produtiva quanto o pesquisador se permita ao que Favret-Saada (2005) chamou de *ser afetado* (être affecté). A autora concebe este estado como uma modalidade de experimentação de intensidades específicas (os afetos) somente possível a partir da ocupação de um determinado lugar, sem o qual não se tem acesso a elas, e que abre uma comunicação específica com os sujeitos estudados que não é passível de representação. Por um lado, não se trata da “transformação” em nativo porque o que está em jogo é situar-se em um local em que se pode ser afetado pelas mesmas forças que incidem sobre os nativos. E, por outro lado, aceitar ocupar esse lugar nada informa sobre as afecções do outro, mas sobre o que afeta o pesquisador nesta posição. E é este ato de ser afetado que abre a referida comunicação específica que é involuntária e sem intenção, verbalizável ou não, com o outro (FAVRET-SAADA, 2005, p.159).

A problematização da autora tem por objetivo reintroduzir a dimensão do sensível, conferindo um estatuto epistemológico aos afetos, uma vez que estes ora são considerados produtos de construção cultural cuja consistência só existe no interior desta construção, ora são unicamente tomados no registro da representação. Sua reflexão é construída a partir de sua experiência de campo na pesquisa sobre feitiçaria rural no interior da França. Para Favret-Saada, ser afetado constitui uma “dimensão central do trabalho de campo” e não se confunde com “observação” nem com “empatia” (idem, p. 3). Realmente, a acusação mais comum em relação à proposta da autora é a de que ela constitui uma “operação de conhecimento por empatia”. Ela rejeita esta crítica ao demonstrar, tal como apresentei no parágrafo anterior, que ser afetado não corresponde a nenhuma das acepções correntes de empatia: representação do que seria

estar no lugar do outro sem estar lá, ou ainda, fusão ou identificação com o outro que informa sobre o afeto deste outro.

Uma vez delineado o papel da dimensão dos afetos, podemos pensar algumas implicações ético-políticas da perspectiva que está sendo traçada. É de responsabilidade do etnógrafo fazer as escolhas, não só epistemológicas, mas, principalmente, ético-políticas. Se a escrita etnográfica pode ser encarada como uma reterritorialização do trabalho de campo, a questão que se impõe neste momento é: que tipo de reterritorialização está se produzindo no texto etnográfico? O que o etnógrafo está privilegiando na sua análise? Que imagem ele está construindo do universo pesquisado? Que traços estão sendo ressaltados ou negligenciados? As respostas a estas questões estão imersas no domínio político que pode fornecer visibilidade às singularizações humanas ou contribuir para a destituição da vitalidade dos processos sociais e culturais dos universos pesquisados.

Vejamos, compartilhar das esferas de *intimidade cultural* deve proporcionar o acesso não à verdade, mas a outros regimes semióticos que não emergem nos discursos estandardizados dos interlocutores. Se o etnógrafo não “tirar proveito” desta situação, não fará nada mais que reproduzir o discurso que legitimamente os sujeitos investigados usam para obter reconhecimento nas diferentes esferas sociais. Entretanto, se o ingresso nos ambientes de *intimidade cultural* combinar-se à experiência de ser afetado em campo, criam-se condições para que a escrita etnográfica esteja orientada para a compreensão heterogenética reveladora das possibilidades de transformação social inscritas na realidade cartografada. Contudo, não há fórmula que garanta este empreendimento. A intersecção entre cartografia e etnografia talvez deva ser experimentada menos como um método e mais como uma arte de fazer.

Neste espírito, meu propósito nesta tese é desenvolver um exercício de reflexividade que tome a relação entre etnógrafo e interlocutores de campo como dispositivo central de construção do conhecimento antropológico. Para tanto, busco inventariar alguns recursos conceituais e analíticos que enfatizam o caráter de parceiros (*partners*) entre o antropólogo e seus interlocutores na produção do conhecimento antropológico, tal como propõem Harri Englund e James Leach (2000, p.245). O presente exercício de reflexividade em questão não se reduz a um problema de escrita etnográfica, tal como o encara uma parte considerável da literatura pós-moderna em antropologia, mas estende seu alcance de problematização ao contexto da experiência etnográfica como forma de neutralizar os efeitos de oposição entre “experimental lá” e “escrever aqui”. Neste sentido, a perspectiva de invenção cultural proposta por Roy Wagner (1981) constitui um recurso rico para a cartografia elaborada precisamente porque permite lançar bases sólidas para um empreendimento antropológico nos termos citados acima.

A idéia de que o homem inventa as suas realidades não é nova, reconhece Roy Wagner (1981). Contudo, como ele próprio assinala, esta perspectiva constitui uma dificuldade para uma antropologia e para uma cultura que buscam controlar sua própria realidade. Ainda segundo o autor, faz muito tempo que a disciplina antropológica está mais orientada para “rationalize contradiction, paradox, and dialectic, rather than to trace out and realize their implications” (WAGNER, 1981, p. x). Esta tese busca investir na reflexão sobre as implicações do conhecimento etnográfico e traçar um deslocamento de um modelo puramente de objetivação antropológica para um outro, calcado na criação e na invenção, ou como me referi antes, fundada menos em um método do que em uma arte de fazer.

De acordo com a abordagem wagneriana, os símbolos, para serem comunicados, devem ser compartilhados e, para isso, precisam produzir convenções, ou seja, toda sociedade precisa inventar convenções, já que são elas que dão consistência ao mundo. A convencionalização não impede a invenção, pelo contrário: incita-a. Temos aqui uma idéia de fluxo contínuo de invenções. Afinal, de acordo com o autor, “the necessity of invention is given by cultural convention, and the necessity of cultural convention is given by invention” (idem, p.52). Assim, a idéia de controle que a convenção pode carregar é apenas uma espécie de ilusão necessária, uma vez que as convenções são o suporte para as invenções e vice-versa.

Diante do exposto, podemos encarar a invenção cultural como um sucessivo processo de formação de metáforas, de associações e extensões de elementos simbólicos cujo sentido pode ser mais ou menos literal dependendo do contexto de controle. Nesta dinâmica, a cultura não só “objetifica” a realidade por meio de convenções como também a inventa a partir do simbolizar convencional. Tal como afirma o autor:

Invention changes things, and convention resolves those changes into a recognizable world. But neither the distinctions of convention nor the operations of invention can be identified with some fixed ‘mechanism’ within the human mind, or with some kind of superorganic ‘structure’ imposed upon the human situation. All that we ever have is a set of orderings and articulations, relatively more or less conventionalized for every actor, which action represents to us in absolute terms as innate and an artificial, conventional and nonconventionalized. We participate in this world through its illusions, and *as* its illusions. (idem, p.53)

A partir dessas considerações, notamos que esta abordagem da invenção parece conectar-se mais a uma imagem artística do que a um construtivismo social calcado em estruturas ocultas que apenas o cientista social pode desvelar. Wagner, trilhando outros caminhos de entendimento, associa o uso da expressão “invenção” à improvisação jazzística (idem, p. 88), pois “like invention in music, it refers to a

positive and expected component of human life” (idem, p. xvi). A particularidade do antropólogo é que a sua cultura é inventar cultura.

Quando assumo a perspectiva inventiva descrita por Wagner, me afasto de qualquer discussão sobre abordagens que busquem o que está oculto por trás de palavras ou práticas. Concordo com Thomas Csordas quando diz que “we must recognize explicitly that the problem of evidence is in essence a problem of speech in relation to experience” (CSORDAS, 2004, p. 479). Se o debate acerca das evidências pode ser encarado como um problema da relação entre experiência no campo e formulação do discurso etnográfico, a atitude mais produtiva é enfrentar seriamente o desafio da construção ficcional da etnografia. Eduardo Viveiros de Castro (2002) situa com precisão o significado deste empreendimento ao articular o que denomina de *exercício de ficção antropológica* a uma determinada *experiência de pensamento*:

A expressão ‘experiência de pensamento’ não tem aqui o sentido usual de entrada imaginária na experiência pelo (próprio) pensamento, mas o de entrada no (outro) pensamento pela experiência real: não se trata de imaginar uma experiência mas de experimentar uma imaginação. A experiência, no caso, é a minha própria como etnógrafo e leitor da bibliografia sobre a Amazônia indígena, e o experimento, uma ficção controlada por essa experiência. Ou seja, a ficção é antropológica, mas sua antropologia não é fictícia” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 123)

O modo como Viveiros de Castro encara esta dimensão ficcional da etnografia é necessário para “pôr em ressonância interna dois pontos de vista completamente heterogêneos” (ibidem). Tal como considera Strathern (1987), é a partir da relação entre tais pontos de vista, o do antropólogo e o do sujeito pesquisado, ou melhor, da relação entre estas duas técnicas de teorizar, que emerge relacionalmente o conhecimento antropológico. Cabe salientar que tal relação pode ser remetida a uma experiência de “afetar-se”, no sentido dado por Favret-Saada (2005), entre modalidades distintas de pensamento. Portanto, o que está em jogo não é a assunção do ponto de vista dos

sujeitos pesquisados, mas o reconhecimento de que a descrição do antropólogo deriva do ponto de vista da sua relação com o ponto de vista dos seus interlocutores de pesquisa (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.123).

Diante do exposto, podemos encarar o discurso antropológico como “práticas de sentido”, isto é, como relação de sentido com outros discursos (VIVEIROS DE CASTRO, 2002) ou, ainda, como “troca de perspectivas” (STRATHERN, 1999). Ambas as visões operam em sintonia com o princípio da invenção da cultura por meio da cultura de que fala Wagner. Contudo, uma questão surge destas perspectivas: a relação que o nativo tem com o seu discurso seria a mesma que o antropólogo tem com o seu? Strathern (1987), a partir da sua experiência com as modalidades de conhecimento melanésio, afirma que não, pois os melanésios não possuíam, por exemplo, entre suas técnicas de conhecimento, noções como a de cultura ou de sociedade para pensarem a si mesmos.

Mas o que acontece quando o antropólogo está imerso na mesma cultura, isto é, quando ele sente o efeito do compartilhamento de convenções com os sujeitos que ele pesquisa? O problema se torna mais complexo ao levar-se em conta outra questão, elaborada por Strathern (1987) ao referir-se à possibilidade de uma auto-antropologia: o que é estar em casa? Ciente da dificuldade da questão e da necessidade de mantê-la em aberto, permanentemente no processo de pesquisa, a própria autora ensaia um encaminhamento: “Whether anthropologists are at home *qua* anthropologists [...] is decided by the relationship between their techniques of organizing knowledge and how people organize knowledge about themselves” (STRATHERN, 1987, p. 31).

Creio que a resposta passa pela consciência de que é preciso lidar com a opacidade do sujeito, seja daquele mobilizado pelo desejo de conhecer quanto daquele que se pretende conhecer, para enfrentar a ilusão empirista de acesso direto ou total à

vida social, tal como diria Favret-Saada (2005). Não se conhece a todas as pessoas em trabalho de campo. O etnógrafo faz escolhas e fica ao lado de algumas destas pessoas. Daí a inevitável parcialidade que permite aprofundar um ponto de vista, principalmente em situações de conflito aberto (MARQUES; VILLELA, 2005, p. 60). Esse fato não exclui a afirmação de Márcio Goldman de que a diferença do ponto de vista do etnógrafo é ter decidido, *a priori*, “conferir a todas as histórias que escutamos o mesmo valor” (GOLDMAN, 2006b, p. 25). Afinal, “[...] a parcialidade explicitamente proferida com relação à apreensão do fenômeno não constitui adesão a uma causa” (MARQUES; VILLELA, 2005).

Ao mesmo tempo não há escolha entre dentro ou fora, só há o dentro derivado das relações estabelecidas em campo. Por isso, não há como fugir do envolvimento, entretanto, há graus moduláveis dele, que pode partir do superficial ao mais profundo. Creio que a etnografia mais produtiva seria aquela que abdica do distanciamento sugerido pelo clássico método da “observação participante” preconizado por Malinowski em favor da participação efetiva que permita ser afetado e, assim, se manter aberto à comunicação involuntária e não-representável que fala Favret-Saada (2005).

Ora repete-se com frequência aos novatos da prática etnográfica que com o passar do tempo os sujeitos pesquisados acostumam-se com a presença do pesquisador a ponto de, mesmo sabendo que o etnógrafo não é como eles, não o reduzirem à estranha condição de alguém unicamente interessado no que dizem e fazem. Logo, o antropólogo se vê inevitavelmente colocado em contexto de relações criadas pelos seus próprios interlocutores de campo. Cabe-lhe decidir o engajamento nestas relações e o nível de envolvimento nelas. Não seria, então, razoável admitir que mais que observar o fluxo da vida cotidiana, ao aceitar e se envolver nas relações propostas pelos seus interlocutores, é a participação na própria vida cotidiana em um outro nível de comunicação que se

abre ao etnógrafo? Pois foi o que fiz, esquecendo-me muitas vezes da preocupação em compreender o que se passava para, simplesmente, viver as situações que se abriram no campo a partir das relações com meus interlocutores. Nem sempre consegui recompor os acontecimentos nas descrições do meu diário de campo com a “precisão maníaca” de que falava Favret-Saada (2005). Aliás, muita coisa se perdeu no ínterim entre a minha memória e o registro escrito do trabalho de campo. Não admito isto apenas como justificativa para as minhas imprecisões ou superficialidades, mas como reconhecimento dos efetivos movimentos que permitiram elaborar a descrição etnográfica a seguir, movimentos estes de abertura que buscaram valorizar as relações com meus interlocutores em si mesmas, para somente depois organizar um entendimento a respeito destas relações.

Diante disso, minha etnografia busca manter o pensamento imanente ao real que ele pensa. Daí deriva uma estrutura de tese que busca organizar dados e argumentos em capítulos que devem funcionar como agenciamentos espaço-temporais (a passagem sertão-campo, o tempo das festas, o tempo da política) amarradas por um plano de consistência (as relações de influência e vulnerabilidade). O primeiro capítulo parte das informações espaço-temporais preliminares, exógenas e construídas sem continuidade epistêmica com os meus interlocutores de campo, derivado de um material ensaístico e historiográfico, para, então, efetuar uma problematização tributária da sua reflexividade sobre os lugares-tempos que situam sua vida. O segundo capítulo trata do que é publicamente apresentado pela população como próprio de São Romão: as festas religiosas e profanas. Nos tempos das festas podemos pensar o sentido de determinadas cronicidades e ubiqüidades na configuração de certas relações que se constroem em movimentos entre os pólos sagrado e profano da vida social local. O terceiro capítulo dedica-se a explorar os sentidos de um aspecto embaraçoso da *intimidade cultural* dos

meus interlocutores: a experiência política nas eleições. Nesta parte busco inventariar os aspectos performáticos da mobilização política e os processos de construção da reputação dos candidatos, de modo a introduzir a problematização das estratégias de influência no jogo político. No quarto capítulo, faço um deslocamento para a descrição de práticas mágicas de proteção, as quais meus interlocutores lançam mão, como um recurso intelectual derivado dos seus objetos e modos de pensar que me permitiu desenvolver um recurso analítico que busca conectar vários registros das suas vidas, por meio da formulação de uma matriz de inteligibilidade acerca de relações de influência e vulnerabilidade. Com este experimento que busca conectar alguns aspectos das práticas políticas com os de sistemas mágicos, tento contribuir para a extensão dos significados da ação política, no campo antropológico.

Espero com isto proporcionar também a expansão do sentido da minha invenção cultural de antropólogo, por meio da abertura do pensamento para a criatividade dos meus interlocutores de campo. Neste sentido, uma sugestão de Goldman (1999), concebida a partir de uma idéia de Guimarães Rosa, baliza este empreendimento. No prefácio de *Antologia do Conto Húngaro*, traduzido por Paulo Rónái, Guimarães Rosa faz referência à inevitável traição da língua no processo de tradução. A proposta do escritor é, por paradoxal que possa parecer esta leitura, ética: o tradutor deve se permitir uma “fecundante corrupção”, isto é, trair, contaminar o seu próprio idioma, corrompê-lo por meio da língua que deveria ser traduzida. Trata-se, pois, de uma ética da subversão, de reversão da condição inicial da relação entre “língua traduzida” e “língua tradutora”.

Assim, o efeito esperado pelo autor é de que o leitor aprenda a *olhar da Ribanceira* por meio de uma narrativa etnográfica que tentou cartografar um momento particular da articulação dos territórios existenciais inscritos na experiência vivida dos meus interlocutores de São Romão e Ribanceira, que, acredito, tem muito a ensinar. Um

dos meus aprendizados diz respeito à sabedoria da vulnerabilidade na definição de um aspecto importante da política de escrita da tese. Ao compartilhar da *intimidade cultural* dos meus interlocutores percebi que vários aspectos de sua vida são exibidos com desenvoltura, mas que há outros que lhes são embaraçosos. Digo isto, pois há certos aspectos que põem em relevo posições vulneráveis que meus interlocutores ocupam em certos contextos da vida social local. Certamente, a vulnerabilidade de que falo não tem a ver com a idéia de risco social propagada por uma sociologia da pobreza e da marginalidade ou por agentes estatais ou não-governamentais de combate à chamada “exclusão social”. Aliás, a consciência das suas condições materiais de vida é exposta com naturalidade pelos meus interlocutores. Vulnerabilidade, tal como demonstrarei nesta tese, é uma condição potencialmente generalizável e contextualmente definível em situações de conflito. Tais situações são descritas em várias passagens da tese e em casos que avaliei ser delicada a exposição dos envolvidos, optei por não fazer referências aos seus nomes e, muitas vezes, modificar a descrição da situação concreta narrada, mas mantendo os elementos que permitem a sua compreensão contextual.

Esta estratégia se deve a duas tomadas de posição. Primeiramente, optei por não modificar o nome do local no qual realizei minha pesquisa, tal como o fizeram diversos estudos (PIERSON, 1972; HERZFELD, 1991; MARQUES, 2002; PORTO, 2003) que abordavam, mesmo que pontualmente, assuntos delicados para os sujeitos pesquisados. Tal como já expus, havia uma expectativa de parte dos meus interlocutores acerca da minha produção escrita sobre o local onde vivem. Não estou disposto a frustrá-los, não apenas em consideração às relações amistosas que estabeleci com alguns interlocutores, mas, principalmente, para legar ao público interessado, acadêmico ou não, um material escrito que poderá ser apropriado, discutido e contestado, sobre parte de uma região ainda pouco conhecida pela literatura antropológica. Em segundo lugar, há uma série de

situações descritas que suponho não serem embaraçosas para meus interlocutores e por esta razão não justificariam a omissão de seus nomes reais.

Nas situações que considero embaraçosas, de acordo com meu aprendizado da vida social local, opero uma despersonalização da narrativa que não deve ser entendida como imprecisão etnográfica proposital, mas como prática de proteção consciente de episódios cuja exposição poderia comprometer meus interlocutores. Assim, em alguns trechos da descrição, a referência a um amigo(a) ou interlocutor(a) emerge como estratégia de objetificação em que excluo conscientemente a descrição da relação que possuo com o sujeito interpelado, como modo de conservar o estilo de discrição que lhes é próprio na forma de lidar com situações socialmente delicadas.

Desta forma, a narrativa dos casos oscila entre uma exposição fidedigna aos registros do meu diário de campo e uma objetificação proposital que, ao obliterar nomes reais e modificar circunstancialmente o relato de situações concretas, visa preservar meus interlocutores de possíveis constrangimentos. Assumindo os riscos de tal empreendimento, a modificação ficcional de alguns casos expostos procurou resguardar, no seu constructo, a similaridade com a experiência vivenciada, de modo a reproduzir o seu contexto de inteligibilidade.

Feitas estas ressalvas, aponto que há aprendizados maiores adquiridos nesta jornada e me permito adiantar, talvez, a principal corrupção na tradução dos idiomas locais dos meus interlocutores: uso o termo “olhar” no mesmo sentido de “caçar”. Penso que os dois registros semânticos devem se fundir para que os sentidos desta experiência se expandam. Ao observar o menino da foto na capa desta tese, poderíamos afirmar que ele olha para algo. Meus interlocutores não hesitariam em afirmar que ele está caçando algo. Caçar é uma expressão que não supõe a divisão entre pensamento e ação, mas os integra.

Desta forma, na minha interpretação contaminada, diria que o menino não olha como quem contempla, mas como quem se situa, em um equilíbrio instável. O seu olhar age, procura no horizonte, que a ele se apresenta, um objeto a recortar e fixar nos seus sentidos e pensamento. Por isso, ele caça algo. Ao fixar momentaneamente o desejo que conduz o seu olhar, ele pode situar o lugar de onde olha. Caçar é um conceito que opera em bloco, isto é, quem caça vê ou tem expectativa de ver (e logo, pensa) porque age, do mesmo modo que pode agir porque vê, ou tem expectativa de ver, e pensa. A expectativa de encontrar o que se procura carrega uma probabilidade quase evidente de incerteza, mas quem está caçando lança mão de todas as estratégias disponíveis para atingir este objetivo. Resta o convite e a sugestão para que o leitor olhe a tese como quem caça, pois assim o olhar não será só contemplação, mas ato de situar seu conhecimento ante outro conhecimento e, quem sabe, ato de experimentar a alteridade como quem aprende a movimentar-se por outras subjetividades.

Capítulo I

Lugares e Pessoas

1.1 – *Caçar: do sertão ao campo*

Vou lhe falar. Lhe falo do sertão. Do que não sei. Um grande sertão. Não sei. Ninguém ainda não sabe. (GUIMARÃES ROSA, 1986, p. 86)

Na minha última passagem pelo campo, quase ao final deste derradeiro período, uma reação alérgica na pele me encaminhou para uma consulta ao médico em um dos postos de saúde de São Romão. O médico, recém-chegado ao município, rapidamente diagnosticou meu problema, mas estendeu minha presença no consultório. Atiçava sua curiosidade a minha presença naquela localidade. De modo breve, lhe expus que realizava atividade de pesquisa sobre os modos de vida da população local, com a finalidade de escrever minha tese de doutoramento. Diante do que disse, ele me falou que soube que São Romão foi fundado há muito tempo. De acordo com as informações que eu possuía, informei-o que os primeiros registros sobre a existência da localidade datam do final do século XVII. Ele, intrigado, me retrucou que, ao contrário de sua cidade natal, Grão-Mogol, que também havia sido fundada há muito tempo, São Romão não conservava prédios que lhe atestassem o seu passado. Sua afirmação voltava-se para aspectos estéticos da cidade, mas também para um certo orgulho memorial da longevidade do local. O encerramento da consulta me ofereceu uma resolução para o

meu problema de saúde, mas gestou um problema analítico para a tese, cujos elementos eu já tinha vislumbrado, mas ainda estavam dispersos para mim: o da relação (ou da não-relação) dos habitantes de São Romão com a história e a imagem da sua localidade.

Michael Herzfeld observou que a história pode ser objeto de uma “propriedade disputada” quando os significados do passado conectam-se a esforços presentes de construções identitárias (1991, p. xvi)⁴. A reflexão do autor nos remete a um contraste inequívoco com a situação de São Romão à época em que realizei meu trabalho de campo: não havia disputa aberta pela elaboração identitária da cidade, ou de grupos locais, na qual a (re)significação do passado constituísse um recurso importante para tal construção. Isto não elimina os esforços minoritários (oficiais e não-oficiais) de estabelecimento de uma relação de sentido com o passado da localidade.

Na minha primeira incursão pelo município, em 2006, conheci César, um dos moradores mais interessados na preservação da história local. Seu interesse em recolher artefatos e resquícios materiais que pudessem ser referentes à presença de residentes antepassados, aí incluídos populações indígenas e de escravos negros, lhe conferia ares de praticante de uma arqueologia *at home*. Embora sua figura pareça, por vezes, pitoresca para muitos habitantes de São Romão, César goza de um reconhecimento popular pela sua iniciativa, tendo sido citado, inclusive, em um relatório oficial do município (PREFEITURA MUNICIPAL, 2006). Ele me foi apresentado pelos moradores da primeira casa em que me hospedei. Nesta ocasião, ele me expôs que os objetos antigos que coletava e colecionava (moedas antigas, algemas atribuídas a escravos, cachimbos e artefatos que teriam pertencido a índios, etc.) constituíam um acervo que ele gostaria de ver organizado em um museu sobre a história da cidade. Seus esforços para conseguir apoio financeiro para tal empreitada não eram suficientes para

⁴ Herzfeld (1991) desenvolve uma etnografia exemplar sobre o tema ao analisar a “monumentalização” da história de Rethemnos, nome fictício para um município de Creta, Grécia, a partir das disputas que têm por objeto a construção oficial do passado da *old town* da cidade.

levar seu projeto adiante, então ele acumulava seus objetos de coleção em sua casa. Contou-me que alguns políticos lhe propuseram ajuda, mas ele não aceitou devido a eles “apenas se interessarem pela sua coleção e não fazerem as coisas do jeito que queria”.

De um ponto de vista oficial, há documentos produzidos pela Prefeitura de São Romão (MAPEAMENTO DAS EXPRESSÕES CULTURAIS, 2006; PREFEITURA MUNICIPAL, 2006) que ressaltam a importância, enquanto patrimônio histórico e cultural, de três prédios cujas construções seriam exemplares de um modelo de arquitetura “colonial”. O primeiro deles diz respeito a um prédio construído em 1880, que já abrigou o fórum e a cadeia municipal, localizado na Rua Antônio José Balbino, a três quadras das margens do rio São Francisco, em frente à chamada Praça dos Fróis. Em 2007 foi concluída a sua reforma pelo poder municipal e o prédio foi reinaugurado como a Casa de Cultura de São Romão. Outro prédio com tal status é popularmente chamado de “Casa da Moeda”, por supostamente ter abrigado alguma instituição financeira governamental. Ele se localiza na Avenida Newton Pereira Gonçalves, no centro do município, e ostenta um brasão da república na altura central da sua construção. De propriedade privada, ele se encontrava em condições precárias e foi colocado à venda pelos proprietários. A informação divulgada pela prefeitura é de que sua construção data do século XIX. O último prédio citado nos referidos documentos é o prédio da Igreja de Nossa Senhora do Rosário, localizada na parte baixa do município, relativamente próxima ao rio. A data de seu levantamento é desconhecida, embora haja indícios de que possa ter mais de trezentos anos tal como apresentarei no capítulo seguinte. As construções antigas da “parte baixa” da sede municipal, isto é, mais próximas ao rio São Francisco, também são referidas nos documentos oficiais do município como de valor histórico e assumidas pela população local como aquelas

ligadas ao passado de São Romão, pois estão relacionadas ao núcleo habitacional a partir do qual a cidade surgiu.

Neste contexto, se ao contrário do que expôs Herzfeld (1991), em São Romão não há uma embate aberto pela formulação de uma memória pública do passado e que consubstancie o presente do município, nem seus moradores constituem-se em atores com recursos de força simbólica e política para imprimir uma versão gestada localmente da sua própria história, não se deve deixar de reconhecer que há uma literatura – baseada em relatos de viajantes, escritos ensaísticos e em uma considerável historiografia – versando sobre a região e que, freqüentemente, constitui um tipo de fonte de informação que costuma ser aceita sem muita restrição pelos antropólogos⁵.

Este capítulo se dedica a problematizar as relações que os moradores das localidades estudadas – a sede do município de São Romão e o distrito de Ribanceira – têm com o lugar no qual vivem, verificando em que medida tais relações são temporalizáveis. A temporalização a que me refiro diz respeito aos modos pelos quais há a inscrição de questões ligadas à passagem ou delimitação do tempo nos idiomas locais que conferem sentido ao viver em São Romão/Ribanceira.

Esta primeira parte dedica-se a uma análise de material produzido por viajantes, ensaístas e historiadores sobre a localidade, cujo povoamento data do século XVIII. Tal material é problematizado de maneira a expor as conexões causais produzidas pela literatura de viajantes e pela historiografia que consolidaram um determinado “senso comum” a respeito do “sertão” mineiro, fixando-lhe uma certa “identidade” associada à rudeza e o arcaísmo de comportamento, à violência, ao embate com a natureza, replicando grandes divisores da antropologia como as oposições entre natureza e cultura, modernidade e tradição, entre outros. Este ponto de partida visa sistematizar a

⁵ Reflexões importantes foram feitas por Leite (1996) sobre os relatos de viajantes do século XIX que escreveram sobre Minas Gerais, por Souza (1997) e Lima (1999) sobre a vasta produção escrita acerca do Sertão, não só de Minas Gerais, mas do Brasil.

visão mais difundida sobre a região, de maneira a diferenciá-la, para o leitor, com a perspectiva dos habitantes da localidade, que exporei em seguida. Um aspecto marcante de muitos destes estudos é que o passado aparece como elemento determinante das características do presente. É justamente esta relação causal de ordem temporal, entre um passado e um presente, que proponho pôr em questão, a partir de um ponto de vista etnográfico interessado na relação de sentido produzida pelos habitantes de São Romão.

Gilles Deleuze e Félix Guattari, ao longo de suas obras, alertaram para os perigos da significância e exercitaram uma espécie de funcionalismo semiótico, mais propriamente articulado a uma idéia de funcionamento do que de função. Guattari, por exemplo, demonstrou como o conceito de cultura, em suas três acepções usuais (valor, alma ou mercadoria) funcionava como um dispositivo destinado a “separar atividades semióticas (atividade de orientação no mundo social e cósmico) em esferas, às quais os homens são remetidos” (GUATTARI; ROLNIK, 1986, p. 15). Em outro momento, em parceria com Deleuze, em *Mil-Platôs* (2004), reintroduz a imagem do trio “selvagens-bárbaros-civilizados”, agora desconectada da perspectiva linear evolucionista, para produzir um efeito de multiplicidade em uma mesma escala temporal. Tal modo de experimentar o pensamento nos convida a abandonarmos a problemática semântica que pode envolver os distintos significados atribuíveis a uma determinada noção e deslocarmos nossa atenção para os agenciamentos que esse termo pode assumir.

Vejamos como podemos experimentar esta proposição. “Sertão” é um destes termos que não cansam de povoar textos literários, ensaísticos, historiográficos e, também, das ciências sociais. Quando decidi empreender uma investigação na região norte de Minas Gerais, meu próprio imaginário estava conectado a uma imagem de “Sertão”, sobretudo aquela derivada da obra de Guimarães Rosa. Posso afirmar, na perspectiva dos filósofos da diferença, que a palavra “Sertão” acionava para mim um

conjunto de elementos heterogêneos, produto não somente do dispositivo roseano, mas também proveniente de outras fontes que eu mesmo não saberia inventariar com precisão. Contudo, a banalização do seu uso me preocupava por ser encontrada com alguma facilidade em alguns trabalhos etnográficos, mas com escassa problematização.

Há certamente trabalhos que se notabilizam por colocar em questão a noção de Sertão, sobretudo aquela produzida pela intelectualidade brasileira. Para Candice Vidal e Souza (1997), o Sertão é uma noção de espaço forjada no interior do pensamento social brasileiro, cujos sentidos foram amalgamando-se a distintas idéias sobre a formação da nação. A noção de Sertão, enquanto oposição conceitual com o litoral, já designou vazio humano, ausência de civilização e arcaísmo. Também já indicou espaço a ser desbravado e modernizado. Já foi só Sertão e já foi incorporado na idéia de Brasil. Nísia Trindade Lima (1999) segue uma perspectiva similar a de Souza, a de associar a formulação da idéia de Sertão por intelectuais brasileiros ao processo de *nation-building*, mas identifica em diferentes tradições intelectuais – da *intelligentsia* das classes altas e médias, formadas na virada do século XIX para o XX em escolas de direito, medicina e engenharia, cujas viagens ao interior do Brasil, por exercício profissional, adquiriram sentido missionário, passando por ensaístas e literatos, chegando até os intelectuais que participaram da institucionalização das ciências sociais no Brasil – descompassos nas suas respectivas visões da modernidade, ao mesmo tempo em que seus representantes parecem compartilhar com os *sertanejos* que descrevem, guardadas as diferenças dos mundos vividos por um e por outro, uma posição de “estrangeiros” dentro do país que habitam.

Ora, o Sertão carrega não só a idéia de um lugar, mas também de uma configuração no tempo. É justamente neste plano, de um agenciamento espaço-temporal, que a noção de Sertão não cessa de trabalhar. Trata-se de uma invenção

daqueles que descrevem de fora estes lugares nominados como Sertão. Os habitantes destes lugares, geralmente, não descrevem sua vida fazendo alusões a esta categoria. Esta afirmação se mostra pertinente para São Romão. Na época em que realizei meu trabalho de campo, ouvi a palavra “Sertão” somente na letra de uma música muito popular – sucesso radiofônico, inclusive, em outras localidades do país – composta por uma dupla paulista, de um estilo musical, convencionalmente, chamado de “sertanejo”.

Marilyn Strathern havia observado que: “what ‘our’ representations of others will mean must depend in part on what ‘their’ representations mean to them” (1987, p. 23). Diante do exposto pela autora, assim como a noção de sociedade – inexistente entre o arsenal analítico nativo das Terras Altas de Papua Nova Guiné – se mostrava obsoleta para descrever as relações produzidas e mantidas pelos melanésios (STRATHERN, 1988), a noção de Sertão parece-me exógena demais para pensar em continuidade epistêmica com os meus interlocutores locais.

Contudo, evitarei abandonar a noção de Sertão de imediato. Antes é necessário problematizá-la para saber como ela opera enquanto conceito. Só assim podemos ter parâmetros para avaliar a relação entre as técnicas de organização do conhecimento do etnógrafo e as dos sujeitos estudados. Gostaria de deixar claro, mais uma vez, que não se trata de um problema em torno de uma palavra (“Sertão”) e seus significados, cuja simples mudança do conteúdo semântico resolveria o problema. O que está em jogo é a pertinência de um conceito que foi forjado e empregado para descrever determinados modos de vida por sujeitos que não partilham de tais modos de vida, bem como não se colocam em “continuidade epistêmica” com o pensamento daqueles que constituem tais modos de vida.

1.1.1 – O Sertão Mineiro

Guimarães Rosa havia dito: “Minas Gerais é muitas. São, pelo menos, várias Minas” (1994, p. 1159) e “Se são tantas Minas, porém, e, contudo uma, será o que a determina, então, apenas uma atmosfera sendo o mineiro o homem em estado minasgerais?” (1994, p. 1161). O autor reconhece que a Minas mais conhecida é a “colonial”, das cidades históricas ligadas à extração de minérios preciosos, como o ouro e o diamante, ainda que existam outras tantas. A localidade que elegi para realizar meu trabalho de campo se situa na região norte de Minas Gerais. Faz parte do chamado “Vale do São Francisco”, em seu trecho alto-médio. Embora esta reflexão não tenha a pretensão de abarcar toda a produção bibliográfica sobre o norte mineiro e o Vale do São Francisco há um traço importante na bibliografia selecionada: o estabelecimento, nas análises, de uma íntima e fixante relação entre identidade e território. Tal traço é revelador de uma perspectiva comum a estes trabalhos: a busca da identidade em detrimento da multiplicidade⁶.

Os primeiros registros escritos sobre o vale do São Francisco são relatos de viajantes do século XIX, como George Gardner, Richard Burton, Spix e Martius, etc. Entre eles encontra-se Auguste de Saint-Hilaire, que assim descreveu o Sertão das imediações do Rio São Francisco:

O nome de Sertão ou Deserto não designa uma divisão política de território; não indica senão uma espécie de divisão vaga e convencional determinada pela natureza particular do território e, principalmente, pela escassez de população. O Sertão compreende, nas Minas, a bacia do S. Francisco e dos seus afluentes, e se estende desde a cadeia que continua a Serra da Mantiqueira ou, pelo menos, quase a partir dessa cadeia até os limites ocidentais da província. Abarca, ao sul, uma pequena parte da comarca do Rio das Mortes, a leste, uma imensa porção das

⁶ Na perspectiva deleuziana, multiplicidade não significa o mesmo que múltiplo, mas a um tipo específico de relação diferencial: diferença interna à relação, não contabilizável (nem uma, nem múltipla), mas diferença enquanto único laço real entre os termos relacionados, ou seja, diferença produzindo diferença. Desta forma, falar em multiplicidade é falar de diferença da diferença e, conseqüentemente, no seu correlato: a repetição. A diferença se repete, diferenciando-se e, assim, jamais se repete de forma idêntica.

comarcas de Sabará e do Serro do Frio, e finalmente, a oeste, toda a comarca de Paracatu situada ao ocidente do São Francisco. Essa imensa região constitui assim cerca da metade da Província de Minas, [...] mas não se deve pensar que o Sertão se restrinja à Província de Minas Gerais; prolonga-se pelas de Bahia e Pernambuco, e a Província de Goiás, pela qual se continua, não é ela toda senão um imenso deserto. (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 307)

Ele prossegue em outro trecho, cuja longa descrição é pertinente reproduzir:

Segundo me disseram, os primitivos habitantes do Sertão oriental foram paulistas que fugiram depois da derrota do Rio das Mortes. Encontraram a região habitada por tribos indígenas; exterminaram-nas, e alguns se misturaram com seus fracos restos. Exploradores de ouro, desiludidos das esperanças concebidas, ficaram sem dúvida, também, no Sertão, para não terem a fadiga de voltar sobre os seus passos. Enfim, estou persuadido de que esta região deserta freqüentemente serviu de asilo a criminosos perseguidos pela justiça. Não nos devemos admirar, pois, de que nos primórdios, uma tal população se tenha mostrado pouco submissa à autoridade governamental. Houve um tempo em que os assassinatos eram, dizem, freqüentíssimos, no Sertão; o calor do clima, porém, e principalmente o abatimento que acarreta, abrandaram os costumes, e, de uns vinte anos para cá os homicídios tornaram-se mais raros. Aliás, não é nunca para roubar que se assassina; é para dar largas ao ódio, à vingança e aos ciúmes.

A população atual do Sertão é quase toda ela composta de homens de cor. Não havia, por ocasião da minha viagem, senão dois homens brancos na povoação de Contendas, e não vi mais que um único durante os quatro dias que passei na de Coração de Jesus.

A indolência dos habitantes do Sertão é talvez, maior ainda que a dos outros mineiros. Sua fisionomia revela-lhes já a índole, e se encontra a expressão desse defeito em todos os movimentos do seu corpo. Aliás, o calor do clima convida bastante os homens dessa gleba a entregarem-se à ociosidade. A criação de gado, a que se entregam, exigindo pouca atividade, favorece sua tendência à moleza, e à má alimentação que quase sempre ingerem, contribui ainda mais para tirar-lhes a energia. [...]

A indigência é a companheira ordinária da preguiça. Por isso apesar das vantagens que apresenta a sua terra, os habitantes do deserto são de uma pobreza extrema. (...) Homens lá nascidos, ou de qualquer outra parte do Brasil ou de Portugal, vem às vezes, fundar no Sertão, estabelecimentos consideráveis, e tiram proveito dos numerosos recursos que oferece a região; mas seus filhos são criados na indolência, defeito que quase sempre é seguido da libertinagem; não tem previdência; dissipam a herança paterna; as mais belas fazendas caem em pouco tempo em ruínas, e raramente, vêem-se fortunas passarem à terceira geração.

Não é para admirar que homens vivendo na pobreza e no isolamento sejam ignorantes e supersticiosos. Tem-se, em todo o Sertão, grande fé em sortilégios, e essa crença serve para enriquecer tratantes que a polícia deveria punir, se nesse local houvesse polícia. O feiticeiro que, por ocasião da minha viagem, tinha maior fama, era um negro livre que habitava uma povoação dependente do termo de Minas Novas. Apesar do preconceito em geral vigente contra sua cor, vinham consultá-lo de

muito longe, e o negro esperto comprava escravos, e ia constituindo para si uma habitação excelente. (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 308-309)

Esta longa descrição foi produzida pelo naturalista francês, no contexto do início do século XIX, e contém toda sorte de concepções pejorativas, perfeitamente consonantes com o espírito dominante da época na qual foi elaborada, mas que, conforme demonstrarei adiante, ainda permeiam discursos contemporâneos sobre as populações da região. Contudo, há na narrativa uma estratégia muito perspicaz de convencimento e credibilidade que convém ressaltar:

Certo da relevância de suas novas experiências e seguro quanto à capacidade editorial em seu país, o viajante se preocupava com uma elaboração criteriosa de seu diário, visando ao reconhecimento do público. Suprimia algumas observações, fazendo seleção dos assuntos; revisava os textos, confrontando os seus dados com os de outros viajantes; dava tratamento e criava enredo a partir dos dados brutos. Através da seqüência cronológica, organizava os fatos, os trajetos e os subtemas de maior interesse, criando o “fio de amarração” na obra. Uma forma bem elaborada de diário garantia-lhe maior acesso ao público e, mais que isto, conferia-lhe credibilidade. O aspecto de reportagem e o frescor das informações serviam sempre para “convencer” o leitor. (LEITE, 1996, p. 83)

Em tais relatos que, na concepção de Leite (ibidem, p. 81), constituem uma espécie de produção precursora da etnografia, a condução da narrativa está orientada não por lugares ou temas específicos, mas por uma determinada noção de tempo que se caracteriza por um “estado de viagem” (ibidem, p. 87). Neste sentido, o “estado de viagem” corresponderia a um tipo de vivência social liminar⁷ entre viajante e agrupamentos locais, cujos relatos desta experiência incorporam as distintas fontes de informação, sobrecodificando-as no “tempo da viagem”. Se, como afirmou Latour (1994, p. 74), “o tempo não é um panorama geral, mas antes o resultado provisório da ligação entre os seres” a ligação que se constrói neste tipo de relato é aquela que “unifica a diversidade cultural existente entre a sociedade visitada e a do visitante”

⁷ Leite (1996, p. 87-89) usa a idéia de “liminaridade” no sentido de *comunitas*, tal como pensado por Victor Turner.

(LEITE, 1996, p. 86). Isto é, o tempo experimentado no espaço do “outro” é extracotidiano e marca o movimento de, provisória e simultaneamente, fazer parte e representar este mundo vivido.

Um fato não menos surpreendente é que muitas das temáticas levantadas por esta literatura de viajantes, da qual Saint-Hilaire é um tenaz representante, estão presentes, por exemplo, em obras historiográficas sobre a região. Tais temáticas, como a violência nas relações interpessoais, a ausência de autoridade estatal, o embate humano contra uma natureza hostil e a forte presença de população negra liberta e cativa nos séculos XVIII e XIX, foram abordadas, sob outras perspectivas, por historiadores. Entretanto, embora tais assuntos sejam pertinentes e abundantes nas fontes utilizadas pelos historiadores, eles parecem ter se constituído em um território analítico a partir do qual podem ser estabelecidas conexões causais que parecem contrair a distância temporal entre o contexto sócio-histórico dos registros usados como fonte historiográfica e o das análises centradas em observações contemporâneas aos fatos que descrevem. O efeito perigoso de tal contração, sob a forma da contextualização histórica, pode ser o de estabelecer relações causais de determinação unilateral entre um “pano de fundo histórico” e relações sociais contemporâneas. Tendo ciência deste risco, a análise de material historiográfico a seguir pode ser realizada com o cuidado necessário.

Trabalhos como os de Carla Anastásia (1983, 1998, 2000) demonstram que a região do Vale do São Francisco, em seu trecho mineiro, se caracterizou durante o século XVIII, como uma região de economia distinta da zona dinâmica de produção mineradora, baseada na atividade agro-pastoril e, por vezes, como interposto comercial entre a região mineradora e o sul do país com as províncias de Goiás e Bahia. O vale se caracterizava pela sua baixa densidade populacional e pela pouca presença das

autoridades coloniais. Tal fato concedia aos proprietários de terra locais um poder de intervenção muito grande, uma vez que haviam poucos “julgados” (juizados) e dispersa autoridade eclesiástica.

Em 1736, eclodiu no Sertão do São Francisco um levante contra a autoridade colonial que visava instituir a taxa de capitação. Nas palavras a autora: “pelo novo sistema homens livres, oficiais de qualquer ofício e escravos ficavam obrigados ao pagamento de 4 $\frac{3}{4}$ oitavas de ouro *per capita*; as vendas eram taxadas proporcionalmente aos seus cabedais” (ANASTASIA, 1998, p. 68-69). Um dos focos dos motins foi em São Romão, cujo juiz, à época, recebeu um requerimento dos rebeldes no qual:

Afirmavam que a causa do tumulto era ‘a sublevação que se fazia aos moradores [dos] sertões; fora das contagens e terras minerais se impunha capitação aos seus escravos’. A injustiça do sistema estava em tributar escravos que serviam nas fazendas de gado vacum e cavalari que já pagava contagens e dízimos. Os amotinados acrescentavam que caso houvesse ‘alguém que com algum negro [plantasse] alguma lavoura’, só o fazia para sua subsistência, uma vez que as terras eram estéreis e sujeitas ao gentio bravo e não era justo, que os moradores do Sertão. fossem tributados (idem, p. 74)

Anastásia (2005) salienta que a presença da “arraia-miúda”, principal atingida pelo novo imposto, nos motins contra a taxa de capitação foi grande. O embate com as forças coloniais foi extremamente sangrento e levou à derrocada dos revoltosos ainda em 1736. A análise deste evento histórico é exemplar da articulação explicativa ausência/resistência ao poder estatal e emprego generalizado da violência na condução das relações sociais⁸ que, sob diferentes arranjos, é analisado na historiografia da região em temas diversos como a escravidão (JESUS, 2007) ou o mandonismo político (SILVA, 2007).

⁸ Sobre a relação histórica entre violência e relações inter-pessoais no Sertão ver também o trabalho clássico de Franco (1997).

Uma outra literatura, de caráter mais ensaístico, foi produzida pelo jornalista Wilson Lins (1983 [1959]) e pelo engenheiro Geraldo Rocha (1983). Tais autores sugerem a existência de um tipo humano único em todo o Vale, produto simultâneo do afastamento dos centros urbanos e do compartilhamento das mesmas condições de vida viabilizadas pela relação com o Rio São Francisco. Lins, por exemplo, considerava que as populações do Vale do São Francisco diferiam muito do resto dos habitantes de seus respectivos Estados (Alagoas, Pernambuco, Bahia e Minas Gerais), tamanho o afastamento das capitais, situação que resultava os condenando ao esquecimento. Geraldo Rocha, por sua vez, referiu-se a uma suposta unidade étnica entre os moradores do Sertão do São Francisco e o habitante de outros sertões do Brasil. Estes autores compartilhavam a caracterização do “Velho Chico” como rio da *integração* ou da *unidade nacional*, mesmo defendendo o isolamento relativo das suas populações ribeirinhas, característica atribuída, com frequência, aos habitantes dos sertões.

Em uma análise antropológica sobre os “remeiros”⁹ do Rio São Francisco, Zanoni Neves (1998, p. 104) aponta a referência jocosa na região de que o mineiro do Médio São Francisco seria tomado como um “baiano cansado” ou “baianeiro”, pois os “bairanos”, ou em outras palavras, migrantes vindos do nordeste, que viajavam através do “Velho Chico” para as regiões Sudeste e Sul, cansavam-se no meio do caminho, fixando residência na área mineira do Vale do São Francisco. Para este autor, o significado dessas expressões evocaria o fenômeno das migrações que caracterizaram a formação da população da região. Tal fato poderia ser constatado no próprio termo “baianeiro”, que sugeriria uma simultaneidade das condições de baiano e mineiro.

⁹ Antigos condutores de barcas que faziam transporte de cargas, via Rio São Francisco e seus afluentes. Esta atividade deixou de existir com a expansão da malha férrea e rodoviária pelo Vale do São Francisco e com a progressiva inviabilização da navegação no “Velho Chico” e em seus afluentes devido à construção de barragens e ao crescente assoreamento dos rios. Para maiores informações ver Neves (1998 2003).

Embora, tenha ouvido referência aos habitantes do norte de Minas Gerais como “baianos” em outras partes do Estado, sobretudo na capital, não registrei nenhuma ocorrência, ao longo do meu trabalho de campo, de uma auto-representação dos moradores de São Romão e de suas imediações por esta classificação.

João de Almeida Costa (2003) atualizou o debate sobre esta nomenclatura, porém operando uma redução dos modos de vida da região por meio do recurso a uma oposição binária, “mineiro” versus “baiano”, para pensar a identidade contrastiva entre os habitantes do norte de Minas (“baianos”) e os do restante do Estado (“mineiros”, propriamente ditos), especialmente aqueles residentes nas cidades coloniais históricas. Creio que a estratégia da análise em questão não implicaria maiores problemas desde que tal recurso permitisse ao autor sair do binarismo. Não foi o que aconteceu no trabalho citado. Inspirado na teoria de Dumont acerca do englobamento do contrário, a tese do autor investe na fixação de uma identidade particular do habitante da região norte de Minas que seria englobada por uma identidade mineira maior. Na perspectiva do autor seria:

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

[...] Se para o discurso nacional o sertão tem seus valores próprios e que fazem dele o cerne da nação como afirmado por [Euclides da] Cunha (2000), no imaginário social mineiro a desvalorização do sertão norte mineiro propicia a criação de sentimentos de aversão para sua

paisagem, para sua cultura e para a sua gente. A aversão expressa, por outro lado, a discriminação, a exclusão e a estigmatização e em nível mais profundo a antinomia entre as duas formações fundantes de Minas Gerais. O fortalecimento do simbolismo das minas gerais para os mineiros esvaziou o sertão norte mineiro de seu poder simbólico como construído no discurso nacional. E sua realidade social, cultural e paisagística transforma-se, para os mineiros, na fonte poluente da imagem de Minas. (COSTA, 2003, p. 67-68)

Retomando a descrição das abordagens historiográficas, podemos encontrar alguns dos elementos que configuraram a imagem “poluente” de sociedade pastoril do sertão mineiro. Segundo Mata-Machado (1991), o *sertão noroeste* de Minas Gerais, delimitado pelo Rio São Francisco, no que tange ao seu povoamento, foi simultaneamente ocupado pelos vaqueiros que, desde a Bahia e Pernambuco, percorreram o curso do rio e por bandeirantes paulistas que, no período colonial, à medida que enfrentavam e dominavam populações indígenas, fundavam povoados, estabelecendo-se como grandes latifundiários dedicados à criação de gado, dando origem aos chamados *Currais do São Francisco*. A introdução dos escravos negros teria se iniciado no século XVIII, com a descoberta do ouro nas regiões centrais de Minas e na segunda metade do séc. XX, com o desenvolvimento da lavoura cafeeira mais ao sul. Nestes períodos, o São Francisco teria sido usado como rota de tráfico de escravos, oriundos da região açucareira do nordeste do país, para os núcleos de atividades auríferas e cafeeiras.

A formação histórico-econômica da região teria gerado “uma sociedade constituída essencialmente de proprietários, vaqueiros, camaradas e agregados” (idem, p. 24). O sujeito que personificava o sistema agropastoril seria o vaqueiro:

[...] preposto dos proprietários e de alguma maneira associado, recebendo determinada quota dos produtos da fazenda, isto é, um bezerro para quatro do proprietário. Sob a direção do vaqueiro trabalham seus filhos e parentes para coadjuvá-lo nas lides pastoris, e também assalariados por conta do proprietário, camaradas [...] Constitui-se, assim, o agregado inicial da sociedade pastoril: a fazenda. Ao lado, em terras adjacentes, consideradas de domínio das fazendas, assistem as famílias não possuidoras de gado, de escassos recursos, que se dedicam à plantação, os agregados. [...]

Cada proprietário de fazenda conta com os seus vaqueiros, camaradas e agregados, todos seus clientes. Por sua vez, os proprietários agrupam-se entre parentes, subordinados aos mais opulentos e influentes, constituindo clãs que dominavam regiões extensas [...]

As famílias dominantes têm origens obscuras; possivelmente algumas provém dos primeiros ocupantes do território. Não obstante, muitas famílias de proprietários rurais derivam de vaqueiros enriquecidos e de elementos adventícios estabelecidos na cidade e que, por motivos diversos, o comércio ou a política, lograram realizar fortuna em gado.

As diferenças sociais entre a classe elevada dos fazendeiros e as mais humildes, desde os vaqueiros até os humildes agregados, mitigam-se pela instituição interessante do compadrio: os filhos têm como padrinhos membros da classe elevada que passam a tratar os pais de compadres.

Fica estabelecida uma ligação mais íntima, que autoriza certas liberdades e assegura proteção mais decidida, sem que por isso seja destruída a distinção de classes. (MORAIS REGO apud MATA-MACHADO, 1991, p. 25-26)

Pelas informações contidas na obra de Pierson (1972a), pode-se concluir que as ilhas do rio São Francisco sempre abrigaram um número reduzido de moradores, mas foram trabalhadas por um grande contingente de camponeses e pescadores que residiam em fazendas ou cidades nas margens do rio. No que diz respeito à origem de tais famílias, parte delas teria vindo de municípios mineiros próximos à margem do rio e de cidades do Estado da Bahia. Entre as motivações para a vinda desses migrantes encontravam-se, por um lado, as condições naturais do ecossistema do Vale do São Francisco favorável à garantia da sua subsistência, bem como o costume de “andança” herdado dos ancestrais indígenas. Por outro lado, Oliveira (2005, p. 60) apresenta outro fator de importância crucial para a vinda e permanência de migrantes nas ilhas do Vale do Médio São Francisco: a possibilidade de acesso à terra do interior das ilhas que, a partir da década de 1970, passa a ser uma alternativa de vida para aqueles migrantes, que viviam anteriormente como trabalhadores temporários e agregados dentro das fazendas nas margens do rio ou nos municípios vizinhos.

Ainda hoje na construção da imagem de Sertão

a sociedade sertaneja é, sobretudo, rural: as cidades são poucas e concentram apenas uma parcela inexpressiva dos seus habitantes. Os

pequenos aglomerados urbanos recebem um afluxo maior de gente nos dias de festa religiosa e de outros tipos de reuniões sociais. Na maior parte do tempo, a população se espalha pelas áreas rurais, deixando povoados e vilas vazias, mas sua importância aumenta à medida que ganham expressão comercial e administrativa. (RIBEIRO, 2000, p. 61)

Não se trata aqui de negar que as áreas rurais, e os respectivos modos de vida a elas associados, compõem um traço importante da região norte de Minas Gerais, sobretudo no que se refere à atividade agropecuária que ainda corresponde a um segmento econômico influente da região, embora, desde a década de 1970, os setores secundário (industrial) e, sobretudo, terciário (serviços) tenham experimentado uma grande expansão (CARDOSO, 2000, p. 338). O problema é o efeito que o agenciamento espaço-temporal efetuado pela noção de Sertão produz: a limitação da explicação dos modos de vida pelo contexto histórico-econômico, que derivou em um sistema social agropastoril com suas conseqüentes implicações (indolência, violência, clientelismo, mandonismo, resistência às mudanças, etc.); e a redução das formas de subjetividade a uma identidade “sertaneja” ou “baianeira”¹⁰.

Não nego que haja a possibilidade de criar outros agenciamentos para a noção de Sertão em que se evite reducionismos acerca da vida social das populações à ele associados. A obra literária de Guimarães Rosa é um exemplo de tal empreendimento. Contudo, não é este o objetivo deste trabalho. Por isso, a problematização exposta aponta apenas para os riscos do uso da noção de Sertão, fazendo com que o abandonasse experimentalmente. Também não creio que seja possível abrir mão de um agenciamento espaço-temporal na descrição etnográfica em questão, contudo, pode-se efetuá-lo a

¹⁰ A abordagem identitária usada por Costa (2003), tal como outras derivadas da tradição barthiana, embora trabalhe em uma perspectiva relacional, considera como *télos* da relação produzir identidades. Também lançarei mão de uma perspectiva relacional, contudo, inspirado em Wagner (1981), assumo que as relações servem à criação, à invenção. Este processo criativo diz respeito não só a identidades, mas a novos significados e, neste sentido, a uma multiplicidade de realidades que derivam dos pontos de vista produzidos nas relações, cujas implicações não podem ser mapeadas completamente *a priori*, nem congeladas em arranjos culturais cujos usos pelas pessoas envolvidas são de ordem pragmática e, logo, moduláveis e reinventáveis. Para uma crítica das abordagens identitárias unificantes ou homogeneizantes ver também Herzfeld (1985, 2001, 2008).

partir de um outro dispositivo. Esta tese tem como problema central uma questão de natureza relacional e, simultaneamente, topológica e temporal: o situar-se. Ela constitui-se no fio condutor que buscará conferir consistência à conexão de temas aparentemente heteróclitos que figurarão nas páginas a seguir.

1.1.2 - Barranqueiros de São Romão e Ribanceira

Inicialmente vou retornar aos registros historiográficos e exógenos da localidade estudada, para então colocá-los em diálogo e contraste com as concepções locais. Gardner (1975) descreveu São Romão desta maneira, por ocasião de sua passagem por aquelas terras, na primeira metade do séc. XIX:

A vila risonha de São Romão está situada na margem sul do Rio São Francisco, no distrito de Paracatu. É pequena, não tendo mais de mil habitantes, e forma um quadrado com diversas ruas longas, estreitas e irregulares. As casas são todas de um andar, e, sem exceção, feitas de varas barreadas com argila, por não haver pedras na vizinhança. As ruas principais correm paralelamente ao rio e três delas, que lhe ficam mais próximas, são quase anualmente inundadas pelo extravasamento das águas durante as chuvas. A outra parte, um pouco mais alta, está livre desta inconveniência. A casa que ocupamos era uma das expostas à inundações e, embora o assoalho estivesse pelo menos quatro pés acima do nível da rua, tinha de ser abandonada por algum tempo anualmente. Durante a grande enchente de 1838, que testemunhei em minha viagem pelo Rio São Francisco acima, as águas subiram cinco pés acima do nível do assoalho e as paredes ainda conservavam os sinais evidentes do fato.

A população é quase toda de gente de cor e não creio que haja na Vila inteira uma dúzia de famílias brancas. A maior parte dos habitantes respeitáveis são negociantes que fornecem aos fazendeiros e aos residentes dos arredores mercadorias européias e outras. Não se pode dizer que a Vila tenha comércio próprio: a principal base do tráfico é peixe apanhado no rio, que, salgado e seco, se vende aos sertanejos, especialmente amigos deste alimento. A melhor classe dos moradores é grandemente afeita ao jogo, reunindo-se todos os dias para esse fim na residência de um velho capitão, dono de uma loja de bebidas. Tendo tido de procurar várias vezes alguns deles, a quem trouxera, de Goiás, cartas de apresentação, raro os encontrei em casa, sendo sempre encaminhado para a casa acima mencionada, onde era certo achá-los, na companhia de um dos dois padres residentes na vila, e isso tanto aos domingos como nos outros dias. (GARDNER, 1975, p. 188)

A descrição de Gardner tem como critério de seleção dos aspectos a serem mostrados o que lhe parece exótico, em especial a admiração pela marcante presença de populações não-brancas, tal como aponta Leite (1996, p. 95). Segundo esta comentarista, as informações obtidas pelos viajantes sempre dependia do vínculo, transitório e indeterminado, que eles estabeleciam com o lugar e as pessoas. Ainda assim, suas descrições nos oferecem um panorama razoável, mesmo que superficial, de alguns aspectos ainda verificáveis, apesar das suas nítidas transformações. A área urbana se expandiu a partir do conjunto de ruas citado. Muitas casas são de uma arquitetura muito simples, embora casas de pau-a-pique, como as descritas, somente sejam encontradas em áreas rurais. As enchentes constituem-se periodicamente como objeto de preocupação, e há, na memória dos habitantes adultos, lembranças de cheias do São Francisco que provocaram danos às áreas mais próximas ao rio. Entretanto, a caracterização da vida social, marcada não só pela escassez de informações como pelo etnocentrismo, pouco oferece à compreensão de aspectos contemporâneos da socialidade¹¹ local. Contudo, há registros e estudos que permitem reconstituir uma breve história de São Romão, da qual as proximidades e distâncias irão se definindo ao longo da tese.

As primeiras informações sobre a ocupação da região de São Romão datam do início do séc. XVIII. Barbosa (1971, p. 472) afirma que não há registro exato da fundação do arraial que, posteriormente, se converteu no município, mas que há fontes

¹¹ Socialidade é aqui tomada no sentido que lhe foi conferido por Wagner (1974) e lapidado por Strathern (1988) em referência às suas experiências etnográficas na Melanésia. De acordo com os autores, a noção de socialidade implica criação e manutenção de relações e diz respeito à maneira pela qual as pessoas se constituem como tal, por meio destas relações, em um processo permanente de criação de si mesmos. Socialidade, que não se confunde com sociabilidade, é uma noção que busca dar conta dos modos pelos quais as pessoas criam sua existência social, através de suas ações e relações, sem ter como pressuposto, ou *a priori*, a necessidade de algum princípio ou regra que os integre como coletividade. Por meio desta noção desfaz-se a separação indivíduo-sociedade, pois não se pensa mais o coletivo sob a forma de uma totalidade integrada que resulta da soma de suas partes singulares. Antes, seguindo uma intuição de Tarde (2006, p. 81), o indivíduo, assim como “toda coisa é uma sociedade”. Ciente do contexto no qual tal conceito foi forjado, pretendo experimentar seu potencial descritivo em um contexto não melanésio.

que indicariam o ocorrido como anterior a 1712. De acordo com Pierson (1972a) e Neves (1998), o arraial de São Romão teria sido fundado após uma sangrenta disputa entre os índios caiapós estabelecidos na localidade e um exército de índios comandados pelos bandeirantes paulistas Januário Cardoso, Manuel Francisco Toledo e Manoel Pires Maciel por uma ilha do rio São Francisco que o dividia em dois braços. Nesta época o rio São Francisco era um dos trajetos para se chegar à “Minas do Ouro” e por isso tinha nesse trecho do Médio São Francisco a denominação de “caminho dos currais”. Ainda que houvesse uma determinação real que proibia o comércio ao longo do rio São Francisco, já que sua localização no sertão impossibilitava a cobrança de impostos devido à falta de estrutura administrativa da Coroa na região, os currais e, conseqüentemente, o comércio form progressivamente se expandindo. Neste expediente de expansão que se deu a conquista da ilha, cujos habitantes caiapós foram, na ocasião, ou expulsos de suas terras ou exterminados. Segundo Barbosa (1971), a primeira denominação oficial do povoamento foi Arraial de Santo Antônio da Manga. A referência a São Romão, depois incorporado ao nome da localidade, se deve ao dia do confronto, 23 de outubro, dia em que a Igreja Católica homenageia o referido santo.

O Arraial de Santo Antônio da Manga de São Romão adquiriu alguma importância econômica pela criação de gado e produção de gêneros alimentícios para o restante da colônia, em especial, a região mineradora. Em 1719, diante da prosperidade do Arraial, foi ali criado o Julgado de São Francisco (DIOGO DE VASCONCELOS apud BARBOSA, 1971). A principal atividade já era a de empório comercial que servia de ponto de intermediação de mercadorias. Nesta época tais atividades econômicas não sofriam tributação, até que, em 1736, foi instituída a taxa de capitação. Segundo a historiadora Carla Anastásia (1983), “os pobres – a chamada arraia miúda – recusaram-se a pagar a taxa e os potentados locais sentiram-se ameaçados com a presença das

autoridades metropolitanas no sertão”. Neste momento eclodem os denominados “motins do sertão”, dos quais o ocorrido no arraial de São Romão foi dos mais “sangrentos”. De acordo com a *Enciclopédia dos Municípios Brasileiros*, citada por Neves (1998)

de posse do arraial (São Romão), os revoltosos formaram uma espécie de governo provisório nomeando-se secretários de estado e demais autoridades, como juízes de julgado, etc. Como houvesse abusos disciplinares constantes por parte dos revoltosos, muitos julgamentos foram feitos, sendo aplicada, inclusive, a pena capital aos que abusaram do direito de conquista, desvirtuando a campanha libertadora. O plano geral do levante determinava que o distrito de ouros, ou seja a região do rio das Velhas e do Sabarabuçu se juntaria aos revoltosos, assim que dominado o sertão do São Francisco. (NEVES, 1998, p. 57)

A tomada de São Romão foi feita em 6 de julho de 1736, por aproximadamente 900 homens vindos das margens “de baixo” e “de cima” do São Francisco com a exigência de que o governador da província aliviasse a capitação. Negada a exigência, os amotinados retornariam a São Romão dentro de 33 dias e dali partiriam armados em direção às minas. Tal fato sucedeu, mas as “atrocidades” cometidas pelos revoltosos em sua marcha teriam assustado a população dos potentados que lhes retiraram o apoio, e, assim, facilitaram o desbaratamento dos motins pela Coroa. A partir de então, as forças coloniais dominaram o movimento de revolta sob o derramamento de muito sangue, implantaram definitivamente a capitação e subjugarão politicamente a região. Após as revoltas de 1736, uma linhagem de interpretação afirma que São Romão passou por anos de “ostracismo” em face da derrota dos amotinados (NEVES, 1998) e outra prefere chamar este período de “décadas de tranquilidade” (PREFEITURA MUNICIPAL, 2006).

Tal como já exposto, a partir da criação do arraial, lá havia estabelecido-se um julgado: “Fróis na sua viagem a Minas de Paracatu havia tocado em São Romão, povoação fundada pelo paulista Januário Cardoso e que já contava muitos habitantes,

uma capela dedicada a Santo Antônio da Manga e um julgado do mesmo nome” (OLYMPIO GONZAGA apud NEVES, 1998, p. 53). Entretanto, após a criação da vila de Paracatu, o julgado foi abolido e os moradores de São Romão passaram a estar subordinados à justiça de Paracatu. Somente em 1807 foi restabelecido o Julgado de São Romão, quando já passara, desde 1804, à condição de freguesia provida pelo Bispo de Pernambuco.

Neves (1998) acredita que desde a derrota dos insurgentes na primeira metade do século XVIII, São Romão mergulhou no ostracismo e só obteve novamente visibilidade no início do século XIX, agora na condição de núcleo urbano que passa a articular inter-regionalmente transações econômicas para levar produtos às populações dos Gerais e das Minas de Goiás, sobretudo a produção de sal do Vale do São Francisco. Assim, em 13 de outubro de 1831, o arraial de São Romão é elevado à categoria de vila, tornando-se Vila Risonha de Santo Antônio da Manga de São Romão.

Quanto aos aspectos da autoridade religiosa, São Romão é uma localidade em que o catolicismo é a religião dominante, ainda que contemporaneamente dispute espaço com o crescente avanço dos cultos evangélicos. A freguesia de São Romão estava subordinada ao Bispado de Pernambuco desde a sua criação em 1804. Desta época datam os primeiros esforços mais sistematizados de introdução de hábitos religiosos católicos, segundo dossiê da Prefeitura Municipal (2006). Em 1897 a freguesia passa à sujeição do Vigário de Paracatu. Contudo, este ainda era provido pelo Bispo de Pernambuco.

Ainda segundo dados da prefeitura, até 1871, a vila de São Romão tinha como autoridade máxima um juiz municipal que acumulava as funções de juiz dos órfãos e delegado de polícia. Nesta época, a vila mantinha-se subordinada à vila de Pedras dos Angicos, atual município de São Francisco, inclusive, a partir de 1871 a sede da vila

passou para Pedra dos Angicos devido à alegação do Governo da Província de que não haveria em São Romão cadeia e tribunal do júri para o bom funcionamento de uma vila. Somente em 1887 a freguesia e a sede em São Romão foram restabelecidas. E a passagem à condição de município somente ocorreu em 1923, quando a Vila Risonha de Santo Antônio da Manga de São Romão recebeu definitivamente o nome de São Romão, pela Lei 843 de 7 de setembro de 1923 (BARBOSA, 1971).

São Romão localiza-se na região do Vale do Alto-Médio São Francisco, região norte de Minas Gerais. Os limites territoriais do município têm como referência rios da região, fazendo com que a sua imagem assemelhe-se a uma grande ilha. Ao norte, o rio Urucuia lhe delimita. Ao sul, o rio Paracatu é a referência. A oeste, o Ribeirão Conceição recorta grande parte da divisa com o município de Riachinho. A leste, o São Francisco é que impõe fronteira ao município. O “Velho Chico” não comporta mais a navegação por grandes embarcações, e o transporte fluvial, há mais de duas décadas deixou de existir¹². Eventualmente, nas épocas de cheia do São Francisco, o último “vapor” – nome dado às embarcações a vapor que faziam transporte de pessoas e cargas ao longo do rio – batizado de “Benjamim Guimarães”¹³ faz passeios turísticos, a partir de Pirapora, cidade ao sul de São Romão na qual permanece a maior parte do ano atracado. Com presença freqüente nos rios, apenas as canoas dos pescadores da região.

¹² Para uma visão histórica da navegação pelo rio São Francisco ver Mata-Machado (2002).

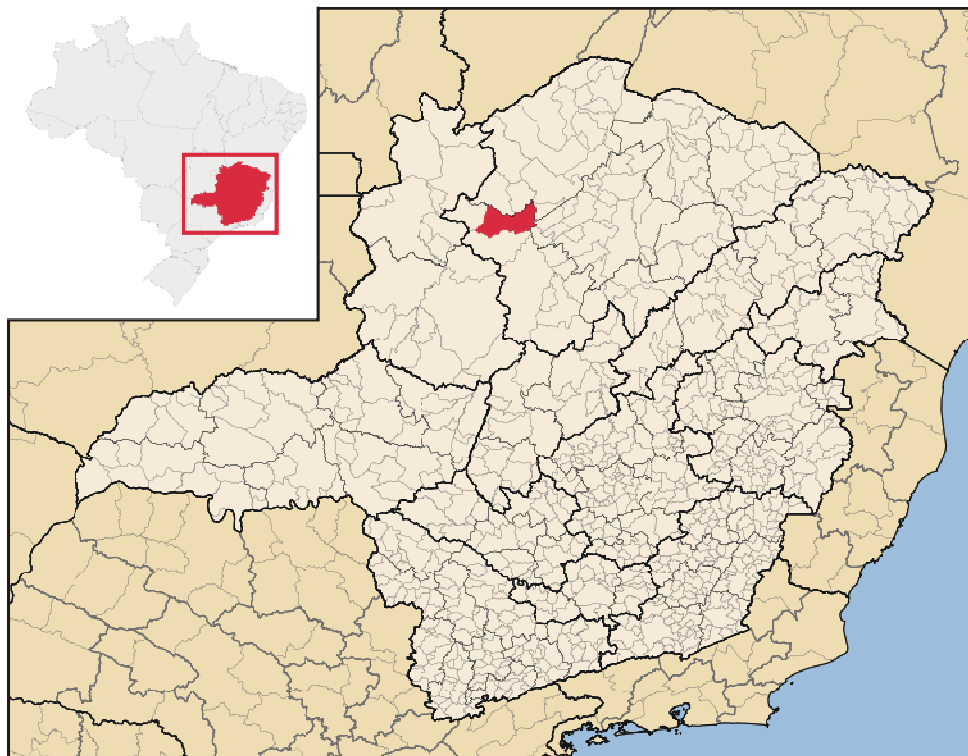
¹³ A última viagem, no trecho Pirapora-Juazeiro, do Benjamim Guimarães ocorreu em 1986. Por mais uma década o “vapor” ainda fez viagens curtas. Para entender a memória dos habitantes do Vale sobre as viagens nos “vapores” e, sobretudo, no “Benjamim Guimarães”, ver Lima (2002).

Figura 1 – Bacia do Rio São Francisco



Fonte: Ministério dos Transportes

Figura 2 – Mapa de Minas Gerais com São Romão em destaque



Fonte: Fundação João Pinheiro

O acesso a São Romão se dá por duas estradas estaduais: a MG 202 e a MG 161. A MG 202, asfaltada desde 2007 no trecho que leva para São Romão desde Ubaí, se constitui na principal via de acesso para quem vem de Montes Claros, a maior cidade do norte mineiro. Para chegar ao município por este caminho ainda é necessário atravessar a balsa sobre o São Francisco, no ponto em que a estrada encontra o leito do rio. Tida por muitos como a responsável pela tranquilidade local, devido à imposição de dificuldade de acesso ao município, a balsa é administrada pela prefeitura municipal. Incrustada na própria imagem de São Romão, ela proporciona uma das visões mais bucólicas sobre a outrora Vila Risonha, para quem chega ou parte do município. Atravessando o “Velho Chico” e a sede urbana de São Romão, a MG 202, agora sem asfalto, encaminha o viajante para o município de Riachinho, no noroeste do Estado.

A partir da década de 1950, as principais atividades econômicas correspondiam a agricultura e pecuária. O município possuía, ainda, pequenas indústrias rurais de transformação e beneficiamento de produtos agrícolas destinados apenas ao mercado interno. Em meados dos anos 1980, a economia de São Romão ainda baseava-se na agropecuária e na agroindústria. Contudo, o extrativismo vegetal e mineral, sobretudo a produção de carvão vegetal, torna-se expressivo economicamente, juntamente com o comércio que começa a expandir-se. Entre os principais produtos cultivados, encontravam-se o arroz, o açúcar, o feijão, a cana-de-açúcar, a mandioca e o milho. Algumas frutas, tais como banana, laranja, tangerina e manga, inclusive foram exportadas. Atualmente o setor econômico que mais ocupa a população é o de serviços, seguido de agropecuária, extração vegetal e pesca (PREFEITURA MUNICIPAL, 2006).

Segundo a estimativa resultante de levantamento realizado pelo IBGE em 2009, a população estimada de São Romão é de 9.713 pessoas. O município conta com uma

agência bancária, embora serviços bancários também possam ser realizados na agência do correio ou na agência lotérica da cidade. São Romão conta com cinco estabelecimentos de saúde: um hospital e quatro postos de saúde, todos vinculados à prefeitura. Além disso, possui onze escolas municipais, das quais apenas uma (Escola Municipal Tancredo Neves) se encontra na área urbana; uma creche municipal, também localizada na área urbana; e uma escola estadual de ensino fundamental e médio (Escola Estadual Afonso Arinos).

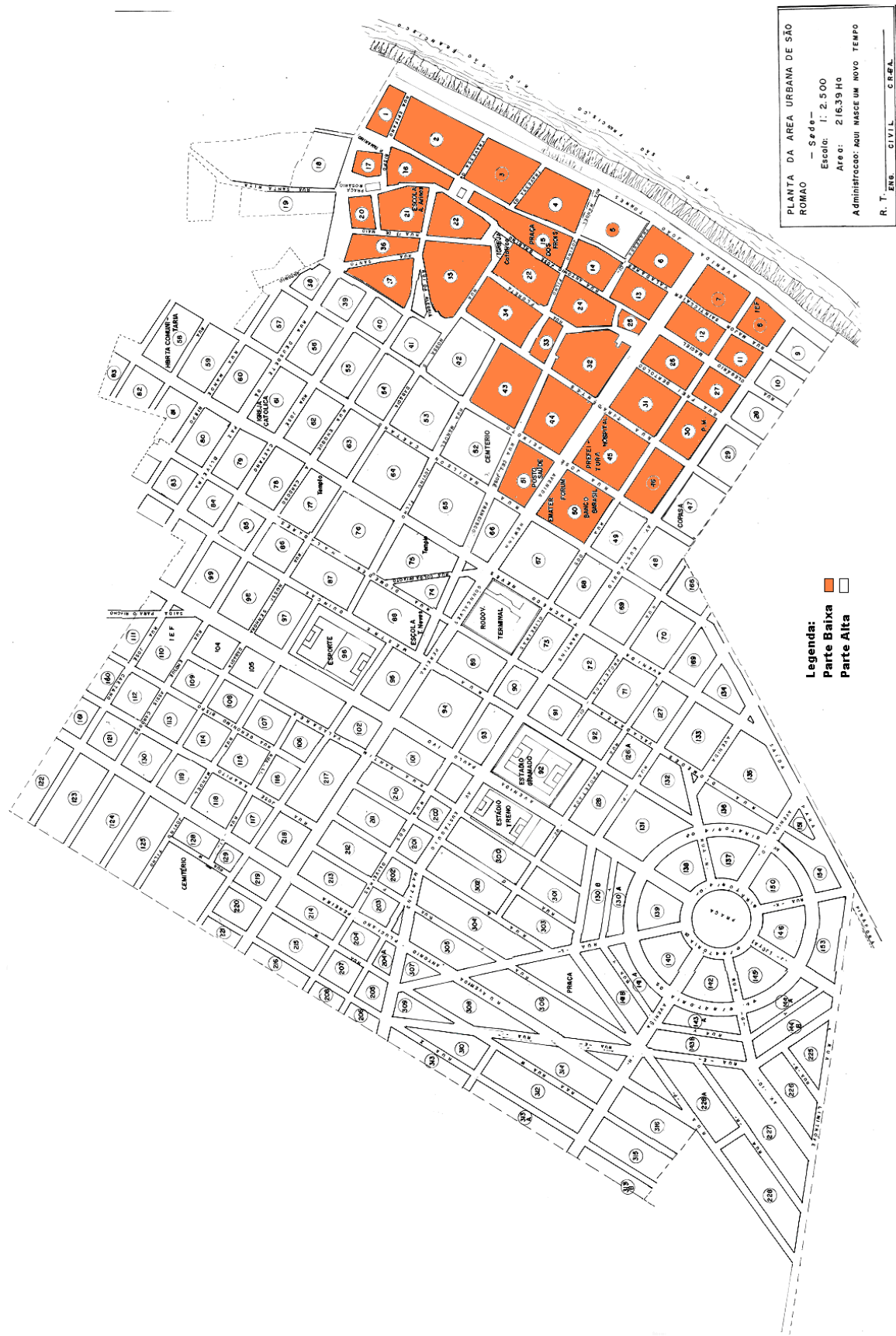
Quanto aos aspectos religiosos mais amplos, consegui identificar contemporaneamente três orientações religiosas distintas, cuja distribuição demográfica não obtive dados para especificar. Diante desta situação, prefiro situá-las a partir da indicação dos seus locais de culto. Na área do município podem ser encontrados templos da Igreja Católica (Nossa Senhora do Rosário, Igreja Matriz do Divino Espírito Santo, Santo Antônio e Nossa Senhora Aparecida, no distrito de Ribanceira), de Igrejas Evangélicas (Assembléia de Deus, Adventista, Congregação Cristã no Brasil e Aviamento Bíblico) e de pessoas que professam o Espiritismo, em uma linhagem próxima ao culto desenvolvido no Vale do Amanhecer¹⁴, cujas reuniões ocorrem em um estabelecimento próximo ao Riacho da Ponte.

A área total do município corresponde hoje a 243.166 km². Os atuais municípios de Santa Fé de Minas, Arinos e Riachinho já pertenceram a São Romão, mas emanciparam-se ao longo do século XX. A sua sede urbana está dividida em “parte baixa” e “parte alta”. A “parte baixa” corresponde ao conjunto de habitações que se organizou historicamente a partir das margens do rio São Francisco e a que constituiu a área inicial de povoamento da localidade. Ainda hoje esta parte é considerada o “centro” de São Romão. Nesta parte, reside a maioria dos membros de muitas das famílias mais

¹⁴ Esta informação me foi dada por interlocutores que afirmam publicamente não compartilhar deste culto.

antigas do município e também de alguns dos seus estratos populacionais mais abastados. A “parte alta”, por sua vez, corresponde à área mais afastada do rio e, conseqüentemente, situada em um plano de relevo mais alto. Constitui a área para onde o espaço urbano da cidade se expandiu e encontra-se protegida dos prejuízos imediatos das enchentes, como alagamento de casas e ruas. Suas construções são mais recentes e, na sua maioria, são habitações mais simples, algumas inclusive sem reboco ou pintura. Nos bairros que a compõem (Santo Antônio, Novo Horizonte, Renascer e Raul Simões) residem, com algumas exceções, os estratos mais pobres da população sanromanense. Um aspecto recorrente em uma parte considerável das habitações de ambas as “partes” é que elas são baixas e sem forro nos tetos. A ausência de forro poderia facilmente ser atribuída aos poucos recursos financeiros de muitos habitantes, contudo, ela também pode ser associada a um padrão de construção que visa amenizar os efeitos do intenso calor que assola o município durante a maior parte do ano, sem necessitar construir habitações com tetos altos.

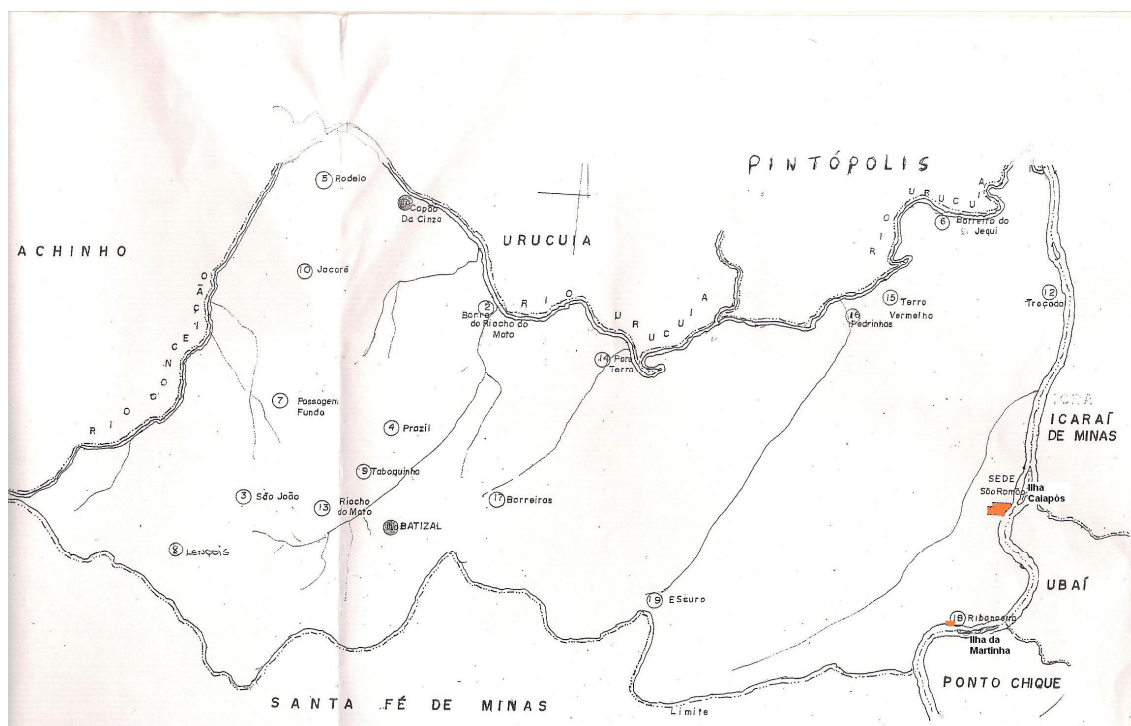
Figura 3 – Área Urbana de São Romão



Fonte: Prefeitura Municipal de São Romão

Além da sede urbana, o município ainda conta, na área rural, com os distritos de Capão da Cinza, Barra do Riacho do Mato, São João, Prazil, Assentamento São João do Ro, Barreira do Jequi, Passagem Funda, Lençóis, Taboquinha, Jequi dos Nunes, Batizal, Traçadal, Riacho do Mato, Para-Terra, Pedrinhas, Barreiras, Ribanceira e Buritizinho. Quando os moradores falam em São Romão – por meio de expressões como “vou para São Romão” ou “estive em São Romão” – estão se referindo apenas à sede urbana, enquanto os demais distritos são chamados pelo seu respectivo nome. Seguindo esta lógica, quando fizer referência a São Romão estarei falando da sede urbana do município, assim como quando me referir a algum distrito, como a Ribanceira, o farei citando o seu nome.

Figura 4 – Mapa do Município de São Romão



Fonte: Prefeitura Municipal de São Romão

Tal como explicitarei ao longo da tese, São Romão é dos rios (São Francisco, Urucuia, Paracatu), do Riacho da Ponte, do Córrego Escuro, das roças, das ilhas, das partes altas, das partes baixas, das casas, dos barracos, do asfalto, do calçamento, da

terra, dos bares, das igrejas, das escolas, da prefeitura, do cemitério, do hospital, da cadeia que virou centro cultural, das canoas e dos remos, dos barcos com motor, das balsas, do centro, dos distritos, dos portos e da ausência deles nas enchentes, da Festa de Outubro, de Nossa Senhora do Rosário, e também de São Sebastião, do Divino Espírito Santo, de Nossa Senhora Aparecida, do chão irregular em que se desdobram os cortejos de caboclos e dos congados assim como as procissões religiosas, das estradas cheias de areia, buracos e pedras, das estradas que atolam, do sol que castiga, da chuva que faz o dia ficar “bonito”, do céu que se desnuda no amanhecer do cerrado. Todos estes lugares conectam e separam, bem como não se reduzem a um único espaço. O que faz deles um lugar são as relações entre os sujeitos, mas também entre estes e os animais, o mato, a roça, as águas dos rios e das chuvas, o sol, a “seca”, os objetos de trabalho (canoas, redes, etc.) e de culto (imagens de Jesus, de santos, etc.) e entidades como o “cumpadre” ou “caboclo d’água”, que para os moradores mais jovens e céticos é apenas uma lenda. Enfim, São Romão é da política que envergonha, mas que a grande maioria se envolve com fervor. É da beligerância dos candidatos e de seus apoiadores. É de gente que sabe que o mundo é perigoso e há que se proteger.

Em meio à diversidade de pontos de vista pelos quais podemos situar a vida social em São Romão, eu escolhi abandonar o Sertão porque optei pela “qualidade perspectiva” que denominei “olhar da Ribanceira” para conduzir a descrição etnográfica. O distrito de Ribanceira está localizado na área rural de São Romão, às margens do rio São Francisco e à aproximadamente 15 km da sede do município. O acesso ao distrito é, prioritariamente, feito por uma estrada estadual sem asfalto, a MG 161, que liga São Romão ao município de Buritizeiro. Por meio desta estrada até, aproximadamente, 13 km ao sul da sede do município há uma estrada vicinal, cujo percurso de 2 km conduz à comunidade de Ribanceira. No período em que lá estive,

duas empresas de ônibus intermunicipal faziam o transporte até o distrito. Uma delas vinha até São Romão, proveniente de Brasilândia de Minas, nas segundas, quartas e sextas-feiras pela manhã, passando pela Ribanceira e retornando no início da tarde. Outra linha, de outra empresa, fazia o trajeto São Romão-Pirapora, partindo às seis da manhã e retornando à noite ao município à noite. As duas linhas só não entravam no povoado quando as condições da estrada vicinal ficavam muito ruins, devido às chuvas que ocorrem entre outubro e março. Os moradores costumam usar também de outros meios para sair e retornar ao distrito. A prática de solicitar caronas nas saídas do distrito e da sede urbana de São Romão é muito comum. Outra prática corriqueira é pegar carona com a “lotação”, isto é, com o velho ônibus escolar que transporta os jovens do distrito para as escolas que ficam na sede do município. Alguns moradores da Ribanceira também percorrem a pé ou de bicicleta o trajeto até a área urbana ou localidades rurais próximas. Estes casos ocorrem quando não há transporte rodoviário disponível (ônibus ou carona) no período desejado e/ou quando as pessoas da comunidade não possuem dinheiro para pagar o transporte nas empresas de ônibus. O rio São Francisco não costuma ser usado como via de acesso fluvial à sede urbana do município.

A população, em torno de 88 famílias, reside em uma vila que, conforme dados obtidos junto aos moradores pela ADISVRU [Agência de Desenvolvimento Integrado e Sustentável do Vale do Rio Urucuia] (2006), possuía uma área aproximada de 32 hectares, está dividida em 105 lotes, distribuídos em 8 ruas. As moradias mais próximas ao rio São Francisco foram abandonadas pelos seus habitantes devido a um processo erosivo que se desenvolve desde as altas barrancas do rio. A “erosão”, tal como é chamada pelos residentes, à medida que avança para o interior do povoado, vai obrigando os moradores a se mudarem das casas que ficam na sua imediação. Tal

processo implica na progressiva expansão das construções cada vez mais afastada das margens do rio. As casas mais antigas eram feitas de adobe, as mais novas, de alvenaria. Nem todas estão rebocadas e em menor número ainda há moradias completamente pintadas.

Figura 5 – Planta do povoado de Ribanceira



Fonte: Planta elaborada por Robson Gonçalves, a pedido do antropólogo

Legenda: Identificação das moradas e prédios

1- Chelé	26- Vital	51- Lindaura	76- Marciley
2- Cimiana	27- Pescador	52- Dominga	77- Irani
3- Dênio	28- Pescador	53- Beta	78- João
4- Isabel	29- Nisim	54- Nailde	79- Zeti
5- Miguel	30- Lote vago	55- Tabajara	80- Elizabeth
6- Ducha	31- Vanusa	56- Dona Lica	81- Igreja AD
7- Alice	32- Tânia	57- Nelo	82-
8- Terezinha	33- Lote vago	58- Alexandrina	83- Duca
9- Igreja CCB	34- Celino	59- Dió	84- Arlindo
10- Nailde	35- Canuto	60- Beg	85- Marlene
11- Ana Carla	36- Dota	61- Maria do Rosário	86- Tonim
12- Jovina	37- Dona Teresa	62- Laíde	87- Sulerio
13- Juliana	38- Zelão	63- Valdelice	88- Helio
14- Maísa	39- Verley	64- Badia	89- Norival
15- Pescador	40- Dú	65- casa abandonada	90- Lucio
16- Robertão	41- Zé Corneta	66- Augusto	91- Paulim
17- Pescador	42- Benilde	67- Valdi	92- Neusa
18- Valdirene	43- Dona Ione	68- Pescador	93- Bernaldo
19- Pescador	44- Marta	69- Nilmar	94- Du Borrão
20- Ermiro	45- Bastiana	70- Reinaldo	95- Miguel
21- Sabino (bar)	46- Francisco	71- Assoc. Ribanceira	96- Prisilina
22- Sabino (casa)	47- Milton	72- Igreja NSA	97- Jorge
23- Sabino (casa)	48- Zé Mineiro	73- Maria da Paixão	98- Manel
24- Pescador	49- Heloi	74- casa abandonada	99- Divino
25- Conceição	50- Dona Maria Indaiá	75- Pescador	100- Cemitério

- 101- Quadra de esportes
- 102- Escola
- 103 – Campo de Futebol
- 104 – Fazenda Batatais
- 105 – Fazenda Ribanceira

Embora não haja uma divisão oficial do povoado, a área correspondente às últimas construções, que ficam ao lado do campo de futebol, é chamada, por alguns moradores da área mais antiga, de “vila”. Embora seja difícil de reconhecer uma profunda diferença de classe, os moradores da “vila” são tidos como os mais desprovidos de recursos financeiros pelos demais habitantes da Ribanceira. Nesta parte da comunidade, as casas ainda não possuíam acesso à energia elétrica nem água encanada. O restante do povoado é provido de tais serviços, ainda que a água fornecida não seja tratada. Apesar deste aspecto, poucas casas fazem uso de filtros de água¹⁵. Não há coleta de lixo na Ribanceira, ao contrário da sede do município. Os materiais, desprezados como lixo, são queimados nos “terreiros” (pátios) das casas ou despejados na “erosão”. Algumas lotes do povoado foram comprados por pescadores amadores vindos de outras regiões de Minas Gerais e São Paulo, que as utilizavam para ocupações sazonais destinadas à pesca no rio São Francisco.

No que diz respeito aos aspectos religiosos, a Ribanceira conta com um templo católico, a Igreja de Nossa Senhora Aparecida (Igreja NSA, na planta do povoado), e dois templos evangélicos, um da Assembléia de Deus (Igreja AD, na planta) e outro da Congregação Cristã no Brasil (Igreja CCB, na planta). Não tenho como precisar a quantidade de católicos e de evangélicos. Há uma percepção visual, inclusive compartilhada pelos residentes, de que há um número maior de católicos, mas há o crescimento do conjunto de evangélicos. A Igreja Evangélica que possui um maior

¹⁵ Não tenho informações sobre a quantidade de domicílios no qual a água é fervida antes de ser consumida; contudo, nas casas que frequentei não observei tal prática recomendada pelos serviços de saúde quando não existe a disponibilidade de filtros de água. Ainda assim, nestes mesmos lares, não observei a incidência de quaisquer tipos de enfermidade que tenham sido diagnosticadas, por médicos, como derivadas do consumo de água não-tratada.

número de adeptos é a Congregação Cristã no Brasil, embora a Assembléia de Deus seja a mais antiga na comunidade, visto que era a religião professada pela primeira família a se fixar na Ribanceira, a de Seu Augusto. A Assembléia de Deus não possui um pastor que resida no local. Uma vez por mês, um pastor de São Romão vai até a Ribanceira para a realização de um culto.

O crescimento do número de participantes da Congregação Cristã no Brasil estava articulado à presença ativa do seu precursor na comunidade, Seu João da Paixão, e de seu núcleo familiar. Católico de nascimento, Seu João da Paixão converteu-se quando morou em Pirapora, cidade na qual conheceu sua primeira esposa. Retornando à Ribanceira, iniciou sua pregação realizando cultos em casa. Com a ajuda dos irmãos convertidos, construiu um templo localizado quase em frente à sua casa. Seu João não se autodenomina Pastor. O nome conferido pela instituição religiosa a que pertence, para o desempenho das suas funções de realizar os “cultos” ou “reuniões”¹⁶, bem como de desempenhar a liderança espiritual e organizacional da Igreja, é de “Cooperador”¹⁷. Quando conversamos, em setembro de 2007, Seu João da Paixão me contou que havia pouco mais de 30 “irmãos batizados”¹⁸, embora “muitos mais” freqüentassem os cultos.

Os católicos da Ribanceira têm na Igreja de Nossa Senhora Aparecida, padroeira do distrito, o templo para as celebrações religiosas. O cuidado da Igreja é feito pelos membros da Irmandade de Nossa Senhora Aparecida. As missas na Ribanceira são mensais. O padre reside em São Romão e vai um sábado por mês realizar a cerimônia.

¹⁶ As celebrações realizadas no templo são chamadas de “cultos” e as realizadas em âmbito doméstico, “reuniões”.

¹⁷ Conforme Seu João da Paixão, a hierarquia organizacional da Congregação Cristã no Brasil tem no seu cume os “Anciãos”, a seguir estão os “Diáconos” e, abaixo, os “Cooperadores”. Os “Cooperadores” são escolhidos pelos “Anciãos”. Seu João foi “apresentado” como “Cooperador” pelo “Ancião” de Pirapora. Nas suas palavras: “O Ancião é o segundo comando da Igreja, o primeiro é Deus”.

¹⁸ Segundo meu interlocutor, na CCB os batizados só podem ser realizados após os freqüentadores dos cultos completarem 12 anos de idade. Seu João possuía doze filhos e, embora, todos pertencessem à Igreja, somente quatro, devido à pouca idade dos demais, haviam sido batizados. Seu João faleceu, vítima de um tumor, em janeiro de 2008, e um de seus filhos batizados, Gê, temporariamente havia assumido a sua posição na comunidade.

Contudo, todos os sábados há um culto, nome dado a celebrações que não são conduzidas pelo padre, mas comandadas por um leigo pertencente à Irmandade de Nossa Senhora Aparecida.

A atividade agropecuária é exercida na ilha próxima ao povoado, chamada de Ilha da Martinha, que possui uma área de aproximadamente 240 hectares. Além das atividades agropecuárias, que incluem o cultivo de milho, feijão, quiabo e, principalmente, mandioca, a pesca constitui-se em importante atividade ocupacional e econômica. O extrativismo, especificamente restrito à castanha de Baru, é outra fonte de trabalho e renda para a população local.

A origem do povoado de Ribanceira tem como marco de sua fundação a enchente do rio ocorrida em dezembro de 1979. A cheia do rio inundou toda a ilha, obrigando os moradores a retirarem-se para localidades vizinhas. Em fevereiro de 1980, as cerca de 30 famílias que residiam na ilha para lá voltaram, mas uma nova enchente em março, os tornou novamente desabrigados. Ainda em 1980, o então prefeito de São Romão, Fernando Palma, teria comprado e doado aos moradores da ilha o atual terreno em que se localiza a Ribanceira (ADISVRU, 2006, p. 11). A família de Seu Augusto, morador já falecido, é identificada pelos demais habitantes como a primeira a se estabelecer na Ribanceira, quando do episódio da enchente de 1979.

Em maio de 2006, os moradores da Ribanceira tiveram contato com a ADISVRU, ONG referida anteriormente. Esta ONG está ligada à elaboração e execução de projetos de geração de renda dentro de princípios de desenvolvimento sustentável e atua junto a comunidades rurais de baixa renda no noroeste de Minas Gerais. Em trabalho realizado conjuntamente com uma empresa de consultoria, a Jota Desenvolvimento Sustentável Ltda., tal organização buscou elaborar um projeto de

desenvolvimento local para a Ribanceira. Em reuniões com a ONG surgiu a idéia de que a comunidade poderia pleitear o reconhecimento como “quilombola”.

Vânia e Alice, minhas interlocutoras envolvidas diretamente neste processo, afirmam que tal reconhecimento seria interessante, pois traria “ajuda do governo” para a comunidade, sem intermediação da prefeitura. Para tanto, seria necessária a oficialização da associação comunitária da Ribanceira. De agosto de 2006, quando foi feita a última visita da ONG à comunidade, até o início de janeiro de 2007, quando encerrei minha primeira temporada de campo, seus membros não mais retornaram à Ribanceira. Entretanto, no *website* do CEFEDS [Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva] há uma lista de comunidades quilombolas identificadas e pré-identificadas pela entidade. Neste levantamento, a Ribanceira figura como comunidade pré-identificada. Ainda assim, Alice e Vânia acreditam que não houve evolução nos encaminhamentos para o reconhecimento em questão, inclusive, quando da minha primeira chegada à Ribanceira para conversar com elas, um vizinho de Vânia me indagou: “o senhor que é o presidente dos quilombolas?”. Ele pensava que eu pudesse ser algum agente do Estado responsável pelo reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombos.

Tal como afirmei anteriormente, um conjunto de etnografias e trabalhos antropológicos de cunho teórico, ainda que não muito numerosos, têm sido empreendidos na região¹⁹. Para os propósitos desta parte da tese, o trabalho de Oliveira (2005) constitui-se como o mais importante pela proximidade geográfica e social do grupo por ela estudado: os moradores de ilhas do rio São Francisco nas localidades de Manga e Itacarambi, municípios do norte de Minas Gerais. Uma característica central de sua abordagem é que enfatiza o par identidade-território. O estatuto das relações de

¹⁹ Ver Schettino (1995), Costa (1999 e 2003), Lima (2002) e, para o Vale do Jequitinhonha, Porto (2003).

identificação estudadas pela autora não está baseado em aspectos étnico-históricos, tais como os que balizam o reconhecimento de comunidades quilombolas, mas ancora-se na apropriação da terra, via manejo particular dos recursos naturais pela população pesquisada. Sua abordagem deriva da adoção da perspectiva de *territorialidade*, sugerida por Paul Little (2002), enquanto esforço coletivo de um grupo para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente natural, convertendo-a, desta forma, em seu território. Segundo este autor, o fato de um território emergir vinculado às condutas de territorialidade de um grupo social pressupõe que todo território seja produto histórico de processos sociais e políticos. A pesquisa sobre o território de uma determinada coletividade implicaria, então, uma análise histórica do contexto particular em que ele emergiu e das situações em que foi reivindicado.

A categoria *povos* ou *populações tradicionais*, segundo Oliveira (2005, p. 46-52), vem sofrendo várias críticas. Durante muito tempo o adjetivo “tradicional” serviu como oposição ao “moderno” e tendo como efeito, próprio de todo grande divisor, a estigmatização das populações adjetivadas como “atrasadas”, “ignorantes” e “avessas à mudanças”. Nos últimos vinte anos, esta terminologia foi ressemantizada no campo do conservacionismo internacional para envolver o que os ambientalistas chamaram de relação entre sócio e biodiversidade. Esta posição se justificaria pelo fato dessas coletividades viverem, com frequência, em um relativo isolamento ou ocuparem áreas marginais da economia dos Estados Nacionais em que estão incluídas. Neste sentido, elas estariam expostas em proporção menor aos impactos ambientais da expansão capitalista que outras localidades nas quais se desenvolve em larga escala a agricultura intensiva, a industrialização e a urbanização. A esta caracterização somaria-se uma particular relação

com o ambiente natural, organizada através de sistemas de uso e manejo dos recursos naturais adaptados às especificidades dos ecossistemas.

Por outro lado, autores como Henyo Barreto Filho (2002) alertam quanto aos riscos da naturalização da cultura e quanto ao estabelecimento de uma relação instrumental com essas populações por parte de ONGs e do próprio Estado, através do enquadramento da “diversidade cultural” dentro de cânones da conservação da biodiversidade. Oliveira (2005) reconhece as críticas de Barreto Filho (2002), contudo acredita na pertinência do uso do termo *populações tradicionais* nas bases propostas por Little (2002). A autora estuda “vazanteiros” no Vale do Médio São Francisco, isto é, populações residentes nas áreas inundáveis das margens e ilhas do rio São Francisco e que se dedicam às atividades de agricultura de vazante, pesca, criação animal e extrativismo (OLIVEIRA, 2005, p. 10).

A posição da autora postula uma continuidade entre o tradicional e o moderno e não a supressão de tal dicotomia. Ela preserva o grande divisor devido a uma suposta vantagem estratégica da categoria *populações tradicionais*. A pertinência pragmática de tal categorização para caracterizar os “vazanteiros” é por ela justificada na medida em que

se trata de uma população cuja identidade cultural é marcada pela forma específica de apropriação do território. A denominação de vazanteiro pode ser vista, na perspectiva naturalizante, como populações que seriam uma extensão da natureza ou uma cultura meramente adaptativa ao ambiente. Por isso, adoto o conceito de *etnicidades ecológicas* (PARAJULI, 1996), buscando enfatizar a negação de um referencial substantivista de análise em direção a um referencial político de construção da alteridade. Além disso, o fato de ser um conceito reconhecido e *incorporado em instrumentos legais do governo federal brasileiro, tais como a Constituição de 1988 e a Lei do Sistema Nacional de Unidades de Conservação* (LITTLE, 2002, p. 18), é estratégico para o processo de *autoconstituição* dos *vazanteiros*, na medida em que se apropriam da categoria no processo de luta pelos seus direitos territoriais, conforme análise de Cunha e Almeida (2001). Finalmente, minha opção se deve ainda à possibilidade que o conceito abre para aproximar as lutas territoriais de grupos com realidades bastante heterogêneas, como é o caso

do contexto da região norte de Minas Gerais, onde se inserem os *vazanteiros*. (OLIVEIRA, 2005, p. 52-53)

Os habitantes da Ribanceira também praticam a agricultura de vazante, mas ao contrário do caso estudado pela autora, não se autodenominam “vazanteiros”. A expressão “barranqueiro” é a única que vem à tona em discursos que podem remeter a algum aspecto identitário, não só na Ribanceira, mas também em um espectro mais amplo, em São Romão. Embora o termo “barranqueiro” seja empregado, na maioria das vezes que o ouvi, em um sentido estrito para identificar aqueles que nasceram, se criaram ou residem às margens do rio São Francisco, Donald Pierson (1972a) conseguiu capturar a amplitude que tal designação pode assumir em discursos locais quando está em jogo um certo *savoir-faire* relacionado às coisas do rio. Segundo Pierson:

A palavra [...] “barranqueiros”, [é] usada em outras localidades ao longo do São Francisco para descrever não somente um tipo ocupacional e social, [mas] pessoas que conhecem bem o rio e outros detalhes físicos da região. [...] empregam apenas processos agrícolas rudimentares; plantam na “vazante” com ajuda de, talvez, um pau de cavar, quando as águas de inundação se retiram dos leitos dos riachos secos, os seus pedaços geralmente pequenos de terra, ou ainda derrubam a mata ao longo da margem do rio. Empilham as toras e arbustos e, quando secos, queimam-nos, plantando nas primeiras chuvas de cada ano até começar a aparecer o sapé, o que lhes indica estar a terra “cansada” e os leva, como seus ancestrais ameríndios, a ‘fazer outra derrubada’. (PIERSON, 1972a, p. 305)

O problema de análises como a de Oliveira é que, mesmo involuntariamente, ela deixa uma impressão de redução da vida destes ribeirinhos ao que Pierson chamou de tipo social e ocupacional, ainda que sua etnografia seja rica em demonstrar outros aspectos que não o da vida que gira em torno da vazante. Evidentemente, não se pode desprezar a autodenominação dos interlocutores, contudo, há que se dar importância aos efeitos das relações que a produzem. Os “vazanteiros”, de que fala a autora, estão reunidos em uma associação que carrega este nome e, por meio dela, encaminham suas demandas perante o

Estado e lutam pelo direito ao seu território. A autora demonstra saber disso, mas aceita (como postura política que assume) reservar sua análise apenas a este plano.

Certamente, da forma como colocam Manuela Carneiro da Cunha e Mauro W. B. Almeida (2009), a expressão *populações tradicionais* ainda é muito nova e, tal como outras noções metropolitanas derivadas dos encontros coloniais (índio, nativo, aborígine, etc.), mesmo ganhando estatuto jurídico e administrativo, acaba sendo preenchido por “gente de carne e osso”. Assim, esta noção ainda se encontraria em uma fase de definição extensional, ou seja, descrita somente “pelas simples enumerações dos elementos que a compõem” (CARNEIRO DA CUNHA; ALMEIDA, 2009, p. 278). Desta forma, assim como os “vazanteiros” (OLIVEIRA, 2005) e outras coletividades que passaram por um processo de autoconstituição em *povos tradicionais* (CARNEIRO DA CUNHA; ALMEIDA, 2009, p. 300), a população da Ribanceira também poderia dar início a um processo autoconstituente como *população tradicional*, para além de um potencial de auto-identificação quilombola, sob determinadas condições, afinal trata-se de uma categoria que:

[...] é ocupada por sujeitos políticos que estão dispostos a conferir-lhe substância, isto é, que estão dispostos a constituir um pacto: comprometer-se a uma série de práticas conservacionistas, em troca de algum tipo de benefício e sobretudo de direitos territoriais. Nesta perspectiva, mesmo aquelas sociedades que são culturalmente conservacionistas são, não obstante e em certo sentido, neotradicionais ou neoconservacionistas.
(ibidem)

Mesmo reconhecendo a importância política e não tendo encontrado conflitos nos termos que fizeram emergir processos de autoconstituição como *populações tradicionais*, não busco trabalhar com as categorias que nossos interlocutores potencialmente poderiam usar para obter reconhecimento em distintas instâncias sociais, pois torna a referida noção por demais exógena e sem força heurística. A implicação de operar com esta noção seria o inflacionamento e a limitada instrumentalização do conceito.

Não tive boa impressão dos são-romanenses. Não vi, entre eles, uma única pessoa branca; constituíam um “magote” de bodes e cabras, caboclos e negros. A classe inferior – se ela existe, nesta terra onde reina a perfeita igualdade, teórica e prática – anda em mulambos; os mais ricos vestiam-se no estilo europeu, camisas de “pufos” e coletes de veludo, mas seus cabelos escorridos e rostos chatos lembravam a sua origem aborígine. Eram devotos, como mostravam as cruzes de madeiras penduradas nas paredes; mal-educados, mal tinham a energia suficiente para se reunirem em grupos nas portas e janelas, os homens para observar, as mulheres para comentar o forasteiro que passava. Algumas negras trabalhavam em roças primitivas, mas a rede, apesar do tempo frio, era o local preferido. [...]

Ao cair da noite [...] Não era fácil dormir, com a barulheira; parece que ali as horas da noite são feitas “para o homem beber, e a mulher rabujar”.

O samba e o pagode formaram um concerto com os elementos; o retinir dos instrumentos e a agudeza das vozes davam a impressão de uma verdadeira cantoria africana, de uma orgia em Unyanguruwe. (BURTON, 1977, p. 202)

Ainda hoje, a identificação de São Romão como um lugar, preponderantemente, formado por uma população não-branca é muito difundida nas localidades próximas, embora não seja incorporada plenamente pelos moradores do município. Por outro lado, em uma lógica segmentar, muitos discursos me foram proferidos, na sede urbana de São Romão, dando conta de que o lugar de presença de negros, por excelência, é o distrito da Ribanceira. Os moradores da Ribanceira replicam as acusações para outra localidade fora dos limites de São Romão, mas com a qual reconhecem relações de parentesco, um distrito do município vizinho de Ubaí, chamado Gerais Velho.

A caracterização de São Romão como um “lugar de negros” articula-se a uma determinada concepção da relação dos seus habitantes com o trabalho e com a crença e o exercício de práticas mágicas de influência sobre a vida de seus conterrâneos. Tal concepção desenvolve-se a partir de uma lógica de *segmentação* (HERZFELD, 1985)²²

²² Michael Herzfeld (1985, p. xi-xii) fala em *segmentação* ao invés de organização segmentar – fugindo de caracterizações morfológicas ou tipológicas que têm caracterizado vários trabalhos sobre o tema, tal como observou Goldman (2001, p. 67) – para dar conta de sistemas de valores nos quais níveis de pertencimento, com suas respectivas lógicas de inclusão e exclusão, só podem ser apreendidos em ação, em uso por sujeitos que acionam e atualizam estereótipos (inclusive auto-estereótipos) para dar sentido aos seus engajamentos e pertencimentos. Para além da apresentação exteriorizável de uma identidade coletiva unitária, as práticas de estereótipos (HERZFELD, 2008) revelam, no interior de esferas de

em que acusações associadas ao fenótipo, ao vínculo com atividades laborais e a traços negativos de personalidade são atribuídos sempre a sujeitos ou grupos aos quais o acusador nega envolvimento ou pertencimento, ainda que possa vir a se unir ou a compor uma identidade, desde que sob outras circunstâncias ou princípios. Tais acusações se desenrolam em contextos que fazem com que o objeto e a forma de acusação estejam sempre em redefinição.

Uma das formas de relacionar trabalho e negritude na região pode ser elaborada a partir de trabalhos historiográficos sobre a escravidão no norte de Minas Gerais. De uma perspectiva demográfica, é importante salientar que a população escrava, já em meados do século XIX, representava menos de um quinto da população de Montes Claros e dos distritos da Comarca do São Francisco, da qual fazia parte São Romão, enquanto distrito-sede de vila. Dados construídos por Botelho (2000, p. 355-356), a partir do levantamento de listas nominativas usadas para recenseamentos pelo Governo Imperial em 1838 e 1872, dão conta que, em 1838, a população total da Vila de São Romão era de 1.143 habitantes, dos quais 946 (82,8%) eram livres e 197 (17,2%) eram cativos. Em 1872, verifica-se que a vila exibiu uma considerável elevação da taxa de crescimento da população livre (3,05% ao ano) e também uma redução substancial da taxa de crescimento da população escrava (0,27% ao ano). Desta forma, neste mesmo ano, a população de São Romão perfazia o total de 2.888 habitantes, sendo 2.672 (92,5%) livres e 216 (7,5%) escravos. Os números de São Romão seguem uma tendência também verificada no restante da Província de Minas Gerais. Contudo, sua porcentagem de população cativa esteve sempre abaixo daquela exibida pelos totais da

intimidade cultural, aqueles aspectos embaraçosos das formas de auto-reconhecimento que são fontes de vínculo para uma *socialidade* comum. Na interpretação da obra de Herzfeld por Ossowicki (2003, p. 82), idiomas de identidade operam como “simulacros de socialidade”. Assim, “a questão não é se uma dada sociedade é ou não segmentária [...]. Todas as sociedades têm de ser segmentárias na medida em que reconhecem mais do que um nível de diferenciação social. Seria mais útil questionarmo-nos antes sobre se a ideologia dominante torna explícita a presença das relações segmentárias ou se, pelo contrário, tenta suprimi-la” (HERZFELD, 2001, p.210).

Província: 33,4% do total da população mineira era de escravos no período de 1833-35 e, em 1872, este percentual caiu para 18,2%²³.

A decrescente presença da população cativa ao longo do século XIX no norte de Minas Gerais, entretanto, não reduz a sua importância na vida social da região. Refletindo sobre as relações entre violência, escravidão e justiça no norte mineiro, nos anos de 1830 a 1888, Jesus (2007) afirmou a existência de uma certa horizontalidade na convivência entre escravos, libertos e homens livres, cujo efeito foi marcante na conformação identitária dos habitantes destas localidades. Nas palavras do historiador:

O cotidiano do sertão norte-mineiro, entre as várias características que o compunham, destaca-se pela relevante proximidade entre cativos, forros e homens livres. A simplicidade da vida e uma menor dinâmica da economia possibilitavam um contato muito próximo entre os indivíduos. Trata-se de um mundo que tornou escravos, libertos e homens livres em parceiros no crime e companheiros no lazer. Um mundo que aproximou, em muitos casos, os senhores de seus próprios cativos, visto que foi necessária a participação dos primeiros, por exemplo, no trato com a roça, papel sempre visto como função exclusiva dos segundos. Assim, o braço do homem livre se confundiu com o do cativo, permitindo a conformação do sistema escravista a partir de uma “feição desorganizada”, conforme a expressão de Wissenbach. Nesse sentido, aparentemente algumas situações, modelos ou regras foram subvertidas, moldando um ambiente mais heterogêneo e imprevisível, ao invés de um mundo coerente, normalmente esperado pelas relações estabelecidas na ordem escravista. É a partir daí que, acreditamos, suas identidades vão sendo moldadas. (JESUS, 2007, p. 79)

Não tenho interesse em usar a “heterogeneidade” e a “imprevisibilidade” do contexto da época para enfatizar os processos identitários como fez o autor. Antes, pretendo enfatizar as diferenças ou os processos disjuntivos que podem daí derivar. Contudo, o interesse pela construção de identidades é forte em muitas etnografias realizadas na região. Em seu estudo sobre a comunidade remanescente de quilombo de Brejo dos Crioulos, Costa (1999) persegue o mesmo objetivo de Jesus (2007): a busca

²³ Botelho (2000) lembra que há alguns fatores importantes que influenciaram as mudanças demográficas da população cativa no século XIX até a abolição da escravatura, em 1888: o fim do tráfico internacional de escravos, em 1850, e a lei do “Ventre-Livre”, em 1871.

da identidade, mas agora associada ao domínio territorial. Para os habitantes da referida comunidade, também situada no norte mineiro, a escravidão emerge como fato que originou o povoamento da região da Mata da Jhayba, na qual se situa a comunidade, por meio de ancestrais cativos fugidos de domínios escravocratas na Bahia e nos municípios mineiros de Espinosa e Grão-Mogol desde o século XVII. A dificuldade de acesso ao povoado, combinada à infestação da malária manteve o isolamento que permitiu aos “morenos”²⁴ desenvolver o que nas suas narrativas ritualizadas é chamado de “tempo da fartura”, por oposição ao “tempo da penúria”, este último instaurado na vida do grupo com os conflitos com a sociedade abrangente desde a primeira metade do século XX, e que foi denominado por eles de “tempo dos fazendeiros”:

[...] narrar o tempo da fartura é informar a existência de um campo negro no interior da Mata da Jaíba.

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

Esse tempo da fartura, ao ser narrado intergeracionalmente propicia que as gerações atuais construam em suas consciências, contrastivamente, as dimensões diferenciadas entre o passado que se foi e o presente que vai sendo vivido sobre parâmetros diferenciados, instaurados no tempo dos fazendeiros. Esses chegaram de mansinho, no final dos anos vinte, mas não chegaram como verdadeiramente são. Utilizando de artifícios legais, solicitaram junto a Justiça o direito por usucapião e, assim mandaram agrimensores medir e dividir as terras de quase todo o sertão, e que em sua grande maioria tinham sido sesmarias. (COSTA, 1999, p. 190)

²⁴ Categoria nativa que designa os negros, moradores da Jhayba.

Embora as narrativas memoriais – muito bem situadas por Costa (ibidem) na formulação da relação entre “tempo da fartura” e “tempo da penúria” pelos habitantes negros da Jhayba – também tenham relevância no contexto da minha pesquisa, alguns dos meus interlocutores elaboraram outra relação de sentido para o fenômeno da escravidão e, de forma mais ampla, para a apropriação do passado. Em 2007 eu fazia minha segunda incursão de campo quando um amigo me deixou intrigado com uma declaração sua. Eu conversava com Cido, morador da Ribanceira e namorado de Tonha, irmã de Alice, e lhe indagava como havia sido o jogo de futebol, no dia anterior, entre a equipe da Ribanceira, da qual ele fazia parte, e a de Gerais Velho, distrito de Ubaí, município vizinho. Cido me informava que o jogo havia sido bom e que o time de Ribanceira havia ganhado a disputa. Entretanto, ele logo passou do futebol para o assunto que lhe pareceu mais marcante da sua visita à referida localidade.

Na sua ida à Gerais Velho, meu amigo teria conhecido lugares que lhe informaram terem vivido escravos. Cido demonstrou-se impressionado com o suposto caráter histórico do local em que pisava, mas arrematou me dizendo: “quer dizer, se é que esse negócio de escravidão existiu mesmo!”. Confesso que fiquei surpreso diante da dúvida exposta por ele sobre a existência de um tema histórico respaldado como verdadeiro não só pela historiografia sancionada nas escolas, como por outras fontes muito acessíveis aos meus interlocutores, como jornais e novelas televisivos. Minha perplexidade inclusive desestabilizou minha parca argúcia de etnógrafo, ainda pouco experiente, fazendo-me perder a oportunidade de solicitar-lhe que desenvolvesse mais o assunto.

Mais tarde, voltei a refletir sobre a dúvida de meu amigo e pensei que não se tratava de desconhecimento ou má-fé. Se, ao contrário de algumas bibliografias sobre a região, a análise da vida social contemporânea é, por vezes, associada a um dispositivo

explicativo de compressão histórico-temporal no qual a vida presente encontra sua matriz de explicação em acontecimentos passados que estão além da memória presencial dos parentes mais velhos, o pensamento sobre o passado dos meus interlocutores está conectado à memória daqueles que presenciaram eventos ocorridos em outras épocas. Eis a matriz do seu ceticismo: eventos que não têm testemunhas vivas não necessariamente deixaram de acontecer, mas têm sua verossimilhança questionada porque não exibem seus elos mais legítimos de difusão (a memória ancestral) e, desta forma, são pouco acionados para fazer conexões explicativas com o presente. Desenvolvi esta reflexão a partir das idéias de uma das minhas interlocutoras mais idosas e perspicazes, Dona Maria.

Dona Maria, costumava me falar das famílias da cidade que a desconsideravam, mas afirmava a ancestralidade da sua família em São Romão como recurso memorial para contar a história de tais famílias que chegaram depois ao município. A antiguidade no local dá a prerrogativa de conhecer os que lá residem e autoridade para falar sobre o que se passou. Acontecimentos fora deste registro de autoridade memorial ficam fora dos recursos de conhecimento para produzir explicações válidas sobre o que se passa hoje. Assim, Dona Maria construía suas considerações sobre seus detratores colocando-se na posição de quem tem acesso às informações sobre o passado destes, via fontes fidedignas (sua memória e a de seus antepassados recentes, seus pais), e, portanto, pode realizar conexões que colocam em um mesmo plano as ações passadas e presentes dos personagens da sua narrativa.

Diante do exposto podemos inferir que na matriz de movimento em que meus interlocutores situam sua vida, os eventos que podem, costumeiramente, ser conectados são aqueles que estão incluídos na memória dos envolvidos ou que lhes foram transmitidos pela memória dos seus respectivos ancestrais. Desta forma, o fato da

escravidão não fazer sentido para Cido passa pela ausência de lugar dela na memória que ele pode acionar para pensar sua existência atual. Partindo do mesmo princípio de explicação, os fatos passíveis de conversão em aspectos pejorativos da trajetória de pessoas que são desafetos de Dona Maria podem ser acionados pela sua memória para se proteger de ataques pessoais que lhe possam ser dirigidos por seus contemporâneos.

O efeito desta modalidade de pensamento supõe mais do que a já desgastada afirmação de que o passado é sempre retomado pelas preocupações presentes. No que tange à memória da escravidão, enquanto indício histórico da subordinação laboral e existencial das populações de afro-descendentes, ela não é incorporada pelos meus interlocutores no conjunto de fatores que pode explicar as suas dificuldades de sobrevivência atuais. Isto significa que apenas eventos memorizados são tidos como válidos para situar as condições de vida dos sujeitos. Neste sentido, a história sem memória é um recurso pouco útil para as narrativas da vida dos meus interlocutores.

Certamente, o esquecimento, como salienta Marilyn Strathern, é um fenômeno importante a ser pensado. O que se faz questão de esquecer diz tanto quanto aquilo para o qual se constituiu um esforço coletivo para lembrar. Se a relação entre os negros e o trabalho não pode ser compreendida pela referência exógena ao passado da escravidão, isto não significa, necessariamente, perda de conhecimento, mas talvez, como afirma Strathern (1998), um conhecimento sobre a *ausência*. Não estou afirmando que meus interlocutores negligenciam o passado escravista que pode estar conectado a seus ancentrais, nem que esta conexão não possa ser feita contemporaneamente. Antes, penso que a ausência de referências à escravidão em seus recursos conceituais faz parte da ação criativa própria dos seus modos de pensar, por exemplo, as heteronomias presentes no seu mundo do trabalho.

O referido mundo do trabalho mantém conexões diretas e indiretas com o espaço rural. É grande o número de moradores de São Romão que mesmo morando na área urbana reconhecem vínculos com as áreas rurais, sobretudo, a partir da atividade agrícola. É comum as pessoas se referirem à “roça” enquanto lugar (área rural), atividade laboral (agricultura e criação de animais) e condição (ser “da roça” é ter origem social e hábitos relacionados ao mundo rural). A representação negativa dos caipiras brancos e negros, enquanto preguiçosos, ignorantes e indolentes, foi disseminada amplamente por cronistas, viajantes e escritores regionalistas até meados do século XX, conforme Lima (1999). Poderíamos evocar aqui a *cultura rústica* de que fala Candido (1975), para situar o contraponto que meus interlocutores permitem construir aos pontos de vista que buscam a sua estigmatização.

“Roça. Esse futuro que achei.” Assim Dona Lica, moradora da Ribanceira, cozinheira, parteira, artesã de vasos de barro e exímia conhecedora de “remédios da roça” situa a atividade que a idade já não mais a permite realizar. Dona Lica, como a quase totalidade das pessoas que conheci no povoado, trabalhou ou trabalha na “roça”. A “roça” dos moradores da Ribanceira se localiza na Ilha da Martinha e nas propriedades ribeirinhas próximas ao povoado. A propriedade da ilha é da Marinha do Brasil, mas os ribeirinhos fazem uso dela a partir da ocupação de várias gerações ancestrais. As terras à margem do São Francisco usadas por meus interlocutores são cedidas por fazendeiros da região. O trabalho na “roça”, tal como pude acompanhar e registrar os relatos de seus praticantes, é considerado de muita “dureza” devido ao desgaste físico que o seu exercício demanda. Desta forma, o trabalho na “roça” nunca é levado ao extremo do esforço físico, para garantir que sempre se possa estar em condições de trabalhar. As grandes empreitadas, principalmente nas épocas de colheita ou de preparo para o plantio, são sempre feitas com ajuda de parentes, compadres e

amigos, os quais, reciprocamente, têm devolvido o favor nos momentos em que se é chamado a cooperar. Ainda assim, a visão de moradores vindos de outras localidades é pejorativa quanto à relação de trabalho com sanromanenses e, principalmente, com os habitantes da Ribanceira. Certa vez, observei que um administrador de terras conversava com Nana, reclamando de sujeitos que trabalhavam com ele e não estariam cumprindo com suas obrigações. Ele reforçava o discurso de que o pessoal local não gostava muito de trabalhar, “apenas de receber”.

Por outro lado, os trabalhadores, sobretudo aqueles que trabalham em carvoeiras, queixam-se da baixa remuneração dos empregadores locais. Em busca de melhores remunerações e de trabalho regular, muitos trabalhadores, sobretudo jovens, são agenciados por intermediários com contatos na cidade para trabalhar em colheitas diversas em outras regiões de Minas Gerais e de São Paulo. Outros migram definitivamente para grandes centros urbanos, especialmente São Paulo, Brasília e Belo Horizonte. Neste caso, os homens costumam ser alocados no setor da construção civil e as mulheres em empregos domésticos. A maioria mantém parentes em São Romão e na Ribanceira, para os quais enviam ajuda financeira, isso quando não integram estes parentes e amigos nas redes de alocação de trabalho nas quais estão inseridos.

Tal como exposto, a “roça”, enquanto conceito que pode abarcar tanto a idéia de lugar, trabalho ou condição pode funcionar como um parâmetro para situar outros espaços (urbanos, fluviais, etc.), atividades (trabalho no setor de serviços, pesca, etc.) ou subjetividades (costumes urbanos, “modos educados” de comportamento, fineza no trato social, etc.). A “roça” encarnaria, então, uma rusticidade laboral e existencial que estaria situada em uma posição hierárquica inferiorizável ao espaço, trabalho e *ethos* urbano, mas valorizada em relação àquela derivada da atividade da pesca.

No início desta seção, havia citado o atendente de hotel que se referia a São Romão por meio do acionamento de idiomas raciais e de classe moralmente pejorativos que associavam fenótipo e práticas sociais em expressões como “pretos”, “preguiçosos”, apreciadores de “pinga” (cachaça) e de “jogar linha no rio” (pesca). Continuando a análise do universo laboral, vejamos como estas associações se articulam. Seu Vital, pescador, negro e morador da Ribanceira, determinada vez me disse: “agora pescador tem nome, tem força, senão o governo não pagava salário pra gente quando tá parado. Antes quem trabalhava na roça era mais valorizado. Se dizia que quem era pescador não queria nada, só queria saber de pescar”. Ter “nome” e ter “força” são propriedades que na composição da socialidade local designam o reconhecimento público de um sujeito ou prática. O “salário” a que Seu Vital se refere é uma remuneração paga pelo Governo Federal, em um sistema idêntico ao seguro-desemprego, aos pescadores registrados profissionalmente na Capitania dos Portos e associados à Colônia de Pescadores, no período em que a atividade de pesca é legalmente suspensa para garantir a reprodução dos peixes. O direito sancionado pelo Estado torna-se, então, um recurso para buscar a valorização, principalmente moral, nas relações sociais. Tal fato contrasta com um passado no qual a atividade de pesca não era reconhecida como trabalho, mas como atividade residual ou lúdica de quem exercia outras ocupações, sobretudo as da “roça”.

Apesar do reconhecimento dos aparelhos estatais, a condição única de pescador ainda pode ser objeto de acusação moral, principalmente como atividade de “preguiçoso”, tal como demonstrado na conversa no hotel de Montes Claros. Contudo, se em si, a atividade de pesca não é suficiente para caracterizar mal uma pessoa, a sua associação com uma determinada descrição fenotípica (“preto”) e uma determinada prática social (o consumo de “pinga”) completam o referido quadro acusatório. Tal como mencionei anteriormente, este se constitui em um dos modos estigmatizantes

possíveis pelos quais a população de todo o município de São Romão é caracterizada por sujeitos oriundos de outras localidades. Contudo, em algumas circunstâncias, esta também é a forma pela qual os moradores da Ribanceira são caracterizados por alguns residentes de outras áreas do município, em especial na sede urbana. Além do comentário generalizado que ouvi em São Romão de que a Ribanceira é “lugar de pretos”, há uma forma de reconhecimento da negritude também entre seus moradores que é necessário reunir mais elementos para entender.

A visão de quem não reside no povoado é, geralmente, negativa, embora eu tenha percebido um constrangimento das pessoas em afirmar isto na minha presença. Entretanto, certa vez estava procurando um quarto para alugar na cidade e entrei em contato com o proprietário de uma casa que estava desocupada. Comentei-lhe que no ano posterior regressaria à cidade para uma pesquisa de duração maior e que pensava em me instalar na Ribanceira. Ele me desaconselhou dizendo:

Lá não é um bom lugar para morar. Lá tem muita doença, falta de higiene. As pessoas acreditam em lendas. Você pode pesquisar lá, mas lá não tem condições razoáveis pra se morar. O povo da Ribanceira toma muita pinga e come muito peixe. São negros grandes, fortes que até o cheiro é de peixe.

Novamente, aparece a associação da presença de negros com o abuso de álcool, crenças insólitas e com a obtenção e consumo de pescado. A descrição “higienista” deste interlocutor parece sintomática de um ponto de vista que é compartilhado por uma parcela dos moradores de São Romão, em um tipo de discurso que tem por finalidade situar a posição social dos negros na socialidade local.

A análise das considerações, tanto da literatura de viajantes, como da etnografia de outras localidades da região (SILVA, 1961; COSTA 1999; OLIVEIRA, 2005), e dos relatos da pesquisa de campo, permitem inferir que há um jogo de visibilização-invisibilização da presença de populações não-brancas cuja variação está articulada à

posição de enunciação das fontes de informação. A literatura de viajantes, produzida por naturalistas estrangeiros, constituem uma visão completamente exterior, sem nenhum tipo de envolvimento com a hierarquia social local. Seu padrão de população branca é a dos estratos abastados dos países europeus. Não há gradações de cor na suas classificações, mas dois pólos bem distintos: brancos e negros.

As referências a uma hierarquização racial dicotômica são escassas em evidências nos registros escritos locais. Uma delas pode ser encontrada no dossiê de tombamento da imagem de Santo Antônio, cuja fabricação remonta ao século XVIII, da Prefeitura Municipal (2006). Em uma pequena parte do documento há a elaboração de uma reconstituição histórica da Igreja Matriz desde a sua provável construção, no fim do século XIX. Na casa paroquial desta igreja fica guardada a imagem que é objeto de tombamento, juntamente com outras imagens de valor histórico e religioso. Em uma determinada passagem desta parte do dossiê há uma afirmação, atribuída a entrevistas de antigos moradores, porém sem a reprodução literal de suas falas, que diz o seguinte:

[...] a igreja fora destinada à elite da cidade, composta pelos “brancos” (grifos no original), ricos comerciantes, donos de terra que ali habitavam. A Igreja Nossa Senhora do Rosário, distante duas quadras, era o local dos negros, pessoas simples e humildes, com as quais a elite não queria maiores aproximações. (idem, p. 12)

Por outro lado, também há idiomas raciais na região dispersos em modulações imbricadas nas hierarquias sociais e nas situações de enunciação das categorias raciais, forjando uma escala cujo pólo socialmente valorizado é o da claridade. O pólo desvalorizado que tem, inclusive, como parâmetro um termo usado para ofender, o “preto”, desenvolve-se na direção do pólo “claro” ou “branco”, a partir de vários tons de “moreno”, termo socialmente respeitoso para tratar populações não-brancas.

No período em que comecei a ter contato com moradores da comunidade de Ribanceira, conheci, em um churrasco promovido na casa de um amigo, um rapaz, cujos familiares lá residem, que estava de férias e já havia morado no povoado, uma vez que

passou a residir em Pirapora, cidade localizada ao sul de São Romão. Uma observação sua, que me pareceu bastante despreziosa, chamou minha atenção. Ao observar um bebê no colo de uma menina no pátio da vizinha, ele exclamou: “o filho da vizinha tá melhorando a raça!” Não pude deixar de lhe indagar porque falava aquilo e ele prontamente me respondeu: “porque o menino é mais clarinho.” Continuando, me disse que a mãe é negra e, então, o pai devia ser “claro.” Em relação a este idioma nativo sobre “claridade”, lembro-me que, certa vez, uma menina de onze anos, neta de uma informante, me disse que lhe perguntavam se eu era parente de sua família, pois os moradores de São Romão costumavam me enxergar junto a eles. A menina me disse que negava o parentesco lamentando-se: “quem me dera ser clarinha assim”. Esta menina tem a pele muito morena, mas não se considera negra. Em outra ocasião ela me disse que brigou com colegas de escola que lhe caçoavam afirmando que sua mãe tinha “cabelo de esfregão de aço”. A mãe dela é reconhecida como branca, mas a brincadeira funcionava como uma desqualificação que associava o seu cabelo ao de negros. Já ouvi, algumas vezes, nas ruas de São Romão, crianças provocando umas às outras, chamando-se mutuamente de “cabelo de Assolan”²⁵.

Certa ocasião, uma interlocutora da sede do município contava-me, em tom de anedota, que uma mãe de São Romão ao visitar o filho em Montes Claros, cidade para a qual muitos jovens deslocam-se para estudar, descobriu que o filho era homossexual e ficou muito abalada. Em meio ao clima jocoso, um conhecido, que acompanhava a conversa, lhe disse que um de seus filhos passava muito tempo com um amigo. Ela rapidamente retrucou que não se importava que algum de seus filhos fosse “gay”, mas que o único “desgosto” que poderiam lhe fazer seria “lhe dar um neto preto”.

²⁵ “Assolan” é a marca de um esfregão de aço, produto sob a forma de um emaranhado de fios de alumínio utilizado para limpeza de painéis e demais recipientes metálicos.

Em outra posição de enunciação, encontra-se o discurso proferido por uma amiga, Tonha, irmã de Alice, em uma situação interessante. Um dos seus filhos gêmeos me perguntou se eu era “pardo”. Falei a ele que eu poderia ser da cor que ele considerasse. Antes que eu pudesse lhe indagar o porquê da sua pergunta, Tonha o repreendeu e disse que eu era “branco” e ele era “moreno”. Salientando que ele, inclusive, era “moreno mais claro” que outros, que ele possuía essa cor (suponho mais escura) por causa do sol a que se expunha, pois se morasse em um lugar em que não estivesse tanto exposto ao sol seria “amarelo”, tal como Renata (filha de Alice). O menino, então, diz à sua mãe que Frediele, sua irmã de seis anos, o chama de “nego preto”. Tonha diz que ela é mais morena que eles (os gêmeos). Digo-lhes que não há motivo para envergonharem-se da sua cor de pele. Tonha concorda comigo e acrescenta que é, inclusive, melhor “ser negro”, pois seriam mais “fortes”.

Lembrei, então, de outras situações em que se explicitaram para mim algumas das expressões dos idiomas raciais locais. Renata, cujo pai é reconhecido como branco em São Romão, se identifica publicamente como negra. Ela me contou que, certa vez, ao fazer um recadastramento na escola, colocou em um formulário, no item que indagava pela sua cor, que era negra. A funcionária que realizava o recadastramento mostrou-se contrariada e contestando-a, alegou que se ela, que possuía um tom de pele mais escuro que Renata, não era negra, minha amiga não deveria colocar tal informação no formulário. Lembro que os familiares de Renata a chamam carinhosamente de “amarela” em referência ao fato de ser mais clara que seus irmãos, tios e mãe. Seu Gessi (seu avô) a chama de “minha amarela”. Na festa do seu aniversário, Alice, de forma afetuosa no discurso de agradecimento à sua festa, chamou Eliane, mulher de seu irmão, Zé Antônio, de “amarela da infância”. Essa expressão é, geralmente, pejorativa e atribuída aos sujeitos de pele mais clara.

Também recordo como Dalva, filha da minha primeira anfitriã, ao explicar a seu filho Tiago, quando este indagou porque seu irmão Diego era tão forte, afirmou que Diego possuía “sangue negro”. As fotos de infância de Diego o retratam como um menino magro. Contudo, àquela época com 18 anos, Diego exibia um corpo moldado pela prática freqüente de musculação. Tiago era reconhecido como branco e de pais brancos. Diego, seu irmão, por sua vez, possuía o pai de origem negra.

Em outra situação, durante a festa de Nossa Senhora Aparecida, na Ribanceira, um fato me chamou a atenção, pelos comentários realizados por algumas pessoas da casa de Alice. Refiro-me ao caso da chegada de um ônibus vindo de Gerais Velho ao povoado. Muitos dos membros desta comunidade costumam disputar torneios de futebol com o pessoal da Ribanceira. Juninho, irmão mais novo de Alice, com 10 anos, ao ver as pessoas desembarcando do ônibus, exclamou: “só tem gente preta neste ônibus.” Renata ao ouvir a declaração de Juninho lhe diz: “você também é negro!” Ele retruca e diz que eles são muito mais negros, pois “só daria para ver os (seus) olhos”. Novamente emerge a questão da tonalidade da pele e suas modulações, nas quais os tons mais escuros são sempre objeto de discursos desqualificadores.

As classificações estereotipadas, acionadas pragmaticamente pelos sujeitos pesquisados, apontam para conexões entre discriminação racial e pobreza, contudo estas relações atualizam-se em fugidios processos de segmentação em que a desqualificação social é deslocada e atribuída às figuras de alteridade geradas nas referidas relações. No contexto estudado, os discursos de desqualificação estão sempre construindo “outros” como seu alvo. Aí reside um dos pequenos aportes deste trabalho: apontar uma pista para ser trilhada em estudos futuros que invistam no destrinchamento desta lógica de segmentação.

As relações entre formas de discriminação racial e posições sociais de classe no Brasil são objeto de reflexão refinada das ciências sociais desde os estudos clássicos expostos na coletânea organizada por Charles Wagley (1952), passando pela investigação de Donald Pierson (1971) até trabalhos mais recentes como o de Alfredo Sérgio Guimarães (2002). Se nas duas primeiras obras a discriminação de classe parece englobar os “preconceitos de cor” – argumento que atualmente parece replicado por parte de setores contrários à políticas de ações afirmativas, porém completamente fora do contexto do campo teórico oriundo das formulações da Escola de Chicago àquela época e a partir do qual tal interpretação foi gestada – o trabalho de Guimarães se insere em um conjunto de estudos que

[...] desvelam certas particularidades na construção social da pobreza que eram antes ignoradas. Em vez de continuarmos a pensar que a relação entre “cor” e pobreza é de coincidência, passamos a investigar o papel consituente da “cor” sobre a pobreza. Passamos também a buscar os fundamentos raciais da classificação por “cor” no Brasil. Em nenhum momento, querem esses estudos ou estudiosos negar a construção da pobreza pela situação de classe (ou pela luta de classes, pela exploração capitalista, etc.). Tudo o que fazemos é mostrar outras determinações que não são subsumíveis ao conceito de classe social. (GUIMARÃES, 2002, p. 77)

Situo minha reflexão na trilha destes trabalhos de que fala Guimarães, porém menos como uma contribuição efetiva ao seu conjunto e mais como afiliação ao seu espírito de investigação. As conexões entre as categorizações raciais e as práticas de acusação ligadas à hierarquias de prestígio social serão retomadas nos capítulos três e quatro, mas a partir de outros eixos temáticos: a política e as forças mágicas.

1.3 – Conexões de Vínculo e Pertencimento

Neste momento, busco “caçar” alguns dos elementos que me permitirão abordar a constituição de domínios importantes para os meus interlocutores como os de

localidade e família, ao expor a sua formulação de determinadas relações de vínculo e pertencimento. A análise que me proponho nesta parte é, assim, bem mais modesta que estudos focados em relações de parentesco, prescindindo de esquemas genealógicos e extensos levantamentos estatísticos. O alcance desta reflexão limita-se a iluminar alguns aspectos do pensamento moral de meus interlocutores que serão reconectados à ação política e ao envolvimento em sistemas mágicos de influência, nos capítulos seguintes. Antes, contudo, gostaria de salientar que minha atenção se desloca para o que Carsten (2000) denominou de idiomas de *conectividade* (*relatedness*)²⁶ mais do que, propriamente, para o que se convencionou chamar de relações de parentesco, *stricto sensu*. Desta forma, pretendo trabalhar nesta seção com os modos locais pelos quais as pessoas designam e significam as relações duradouras de profunda proximidade e intimidade, tal como costumamos associar a relações de filiação e afinidade, de consangüinidade e matrimônio.

Certamente em São Romão vamos encontrar um repertório de termos que não são completamente estranhos ao corpo de noções de parentesco mais geral usado por outras populações rurais e urbanas em outras partes do país e, desta forma, também não são inteiramente desconhecidos dos cientistas sociais. Neste ponto, reside precisamente o perigo, do qual lutei para me livrar, mas cujo sucesso não tenho certeza de ter atingido, que diz respeito a tomar *a priori* o significado que já tenho elaborado previamente na minha experiência de termos que compartilho com meus interlocutores. Espero, no entanto, que este relato, deveras superficial, consiga suprir a necessidade, imposta pela minha narrativa, de expor minimamente os lugares socialmente importantes, construídos e acionados pelos meus interlocutores para situar sua vida.

²⁶ Estou usando a tradução realizada por Fonseca (2007, p. 20), uma vez que *relatedness* trata-se de um termo britânico recentemente formulado na área tradicionalmente identificada como de estudos de parentesco e que não possui um correspondente imediato na língua portuguesa.

São Romão, tal como alguns de seus moradores me disseram – talvez ironicamente – é um “fim de mundo”, devido a uma percepção local quanto ao seu relativo isolamento geográfico e cultural dos centros metropolitanos. Inclusive uma destas pessoas, Róbson, filho de Alice, ao saber pelos meus relatos que alguns dos meus companheiros desta estranha profissão de antropólogo estudavam povos indígenas e ribeirinhos na Amazônia, certa vez me arrematou: “pelo menos a Amazônia é importante, não é?” Ele se referia à minha contestação de que São Romão não era, afinal de contas, tão “fim de mundo” assim. Havia lhe falado que alguns dos meus colegas realizavam pesquisas em lugares de acesso muito mais difícil e de distância maior dos grandes centros urbanos do país do que São Romão. Afinal, a combinação entre a distância de grandes capitais e uma aparente ausência de “coisas importantes” – ora oportunidades de trabalho, ora acesso a bens materiais e entretenimentos diversos – parece alimentar um discurso nativo oscilante entre a irreverência e a dissimulação quanto ao real valor do local onde vivem.

Deste irônico e embaraçoso aspecto da *intimidade cultural* local, entretanto, redundava uma implicação que só compreendi quando fui “adotado” por uma família do município: a presença naquela localidade representa, geralmente, algum tipo de vínculo relevante, tal como laços familiares ou de amizade profunda com sujeitos que lá se fixaram. John Comerford (2001) relatou, a respeito de pequenas cidades da Zona da Mata mineira – região de localização antípoda à porção mineira do Vale do São Francisco – uma situação muito semelhante a que encontrei em São Romão:

[...] diz-se, em algumas circunstâncias (diante de pessoas de fora que perguntam sobre as famílias do lugar, por exemplo), que “aqui todo mundo é parente” (por descendência ou afinidade, nesse caso), mesmo que em outras circunstâncias (de conflito e ruptura ou de desprestígio de alguma pessoa ou segmento de parentela) essa mesma afirmação possa ser negada e só relutantemente admitida. Assim, a relação entre localidades e parentesco se dá, na área rural da região pesquisada, em dois planos: uma tendência de relativa agregação territorial (residencial /e/ou de áreas de trabalho sem residência), ao longo do tempo, de pais,

filhos, irmãos, primos, tios, sobrinhos, netos, cunhadas, cunhados, noras, genros, além de paralelamente de compadres e comadres (que podem também ser parentes); e uma tendência no plano das narrativas, comentários e explicações sobre a vida social e a história do córrego, a enfatizar as relações de parentesco entre aqueles que vivem em uma mesma localidade e a antiguidade da associação entre dadas famílias e dadas localidades (COMERFORD, 2001, p. 24).

Quando afirmo que tal implicação só foi compreendida no processo de incorporação à família de Alice, minha principal interlocutora, não significa que os elementos para tal entendimento tivessem demorado a aparecer no meu trabalho de campo. Também como experimentou Comerford (ibidem), a minha chegada a São Romão foi mapeada pelos moradores através da indagação sobre quem eram os meus parentes na localidade. Em um local no qual todos são conhecidos, pois muitas relações se dão entre famílias, e todos pertencem a alguma família lá fixada, a explicação mais razoável para a presença de alguém não identificado imediatamente pelas sutis práticas de vigilância das pequenas localidades²⁷ é o reconhecimento de algum laço com alguma família do município.

O processo de “adoção” à família de Alice é um acontecimento interessante para pensar algumas formas de *conectividade* locais. Já expus na introdução desta tese, que minha aproximação com Alice se deu, inicialmente, a partir do meu interesse na situação de reconhecimento da Ribanceira como comunidade remanescente de quilombos. Alice, professora na escola da Ribanceira, era uma das lideranças locais neste processo. Contudo, nosso primeiro encontro se deu em um momento em que ela se recuperava de um Acidente Vascular Cerebral, inclusive apresentando dificuldades de locomoção. Tal fato fez com que ela tivesse se afastado temporariamente do envolvimento nesta causa. Neste período, conforme relatei anteriormente, recebi um convite para realizar uma palestra, de tema à minha escolha, mas que fosse relacionado

²⁷ Segundo Comerford (2001, p. 17-18).

ao dia da Consciência Negra, data em que deveria proferi-la na Escola Estadual Afonso Arinos. Em meio à primeira conversa com Alice, comentei sobre o assunto e convidei-a a me acompanhar, falando, justamente, sobre o processo de reivindicação da comunidade de Ribanceira como remanescentes de quilombos para os alunos para os alunos da escola. Acreditava que, para além de um discurso sobre formas de discriminação racial, tema que escolhi para falar, proferido por um jovem, branco e vinculado a uma universidade do Rio de Janeiro, seria interessante para os alunos refletirem sobre um processo em realização na sua própria localidade, imbricado em aspectos étnico-raciais e de objeto de reconhecimento estatal²⁸.

Expliquei, então, ao meu amigo Aderilson, professor de português e literatura da escola naquela época e responsável pelo convite, que o aceitaria desde que Alice pudesse falar comigo. Aderilson encaminhou minha proposta à direção da escola e, mediante sua aceitação, comuniquei a Alice o ocorrido. Ela, de forma emocionada por retornar ao ambiente escolar, do qual gostava muito, principalmente, naquele contexto de recuperação de sua doença, ficou profundamente agradecida pelo meu convite. Desde este momento, desenvolvemos uma amizade estreita que me conduziu a conhecer os membros de sua família, com quem também estabeleci laços afetivos profundos: seu marido, Ranulfo; seus filhos (Róbson, Renata, Marciel e Gabriel); seus irmãos (Tonha, Nana, Zé Antônio, Jair e Juninho) e respectivos companheiros (Beg de Nana e Liane de Zé); seus sobrinhos (Milena, Warley, Werley, Frediele, Nandinha, Laura); seu pai, Seu Gessi, e sua companheira, Leni e seus filhos, Vitória e Geovana.

Em poucos meses, comecei a receber de Alice um tratamento maternal similar ao que ela dispensa aos seus irmãos, segundo eles, desde que a sua mãe faleceu pouco

²⁸ A mobilização para o reconhecimento da comunidade de Ribanceira como quilombola cessou com a retirada do processo da ONG ADISVRU, por motivos não confirmados. Alguns interlocutores me afirmaram ter informação, não confirmada, que a referida ONG havia encerrado suas atividades. Desde então, o interesse em continuar os encaminhamentos, que a própria comunidade desconhecia até onde haviam sido feitos, se dispersou.

tempo após o nascimento de Juninho, o mais novo dos filhos de Seu Gessi com Dona Maria. Certa vez, em meio a uma das várias confraternizações que sua família realizava no “terreiro” da casa em São Romão, diante da sua insistência em me chamar de “filho”, lhe perguntei se desejava ser minha “mãe” ou minha “irmã”, afinal ela possuía apenas cinco anos de idade a mais do que eu. Sem pestanejar, ela afirmou: “mãe”. Ela se considerava a minha “mãe preta”, por contraste à minha mãe biológica. Curiosamente, Seu Gessi começou a tratar-me como “filho” também. Lembro-me que quando retornei ao campo pela segunda vez, após um intervalo de seis meses, Seu Gessi contava a um amigo que possuía alguns filhos que “estavam longe”: um estava em São Paulo, Jair, e outro em Porto Alegre, referindo-se a mim pela minha cidade de nascimento, pois residia no Rio de Janeiro.

De um ponto de vista afetivo, o arranjo familiar, desde a morte da primeira esposa de Seu Gessi tem nele a figura paternal e em Alice, a filha mais velha, o papel maternal, sobretudo nos aconselhamentos íntimos e nas repreensões de conduta. Juninho, o filho mais novo de Seu Gessi, só chama Alice de “mãe”. Ela exerce, simultaneamente, um papel de acolhimento afetivo e de autoridade do grupo doméstico. Seus outros irmãos não a chamam de “mãe”, mas lhe “pedem” a bênção. Como bem observou Donald Pierson, é

[...] comum que os mais jovens “peçam” a bênção aos mais velhos, sejam aparentados ou não e, especialmente, de pais, avós, tios, tias e padrinhos. Ao “pedir” bênção, a criança ou adulto, mas especialmente as crianças, estendem a mão direita aberta na direção da pessoa, mantendo o braço geralmente colado ao corpo, e diz “A bênção!”, acrescentando a palavra “padrinho” ou “madrinha”. A pessoa abordada deve repetir o mesmo gesto e responder: “Deus te abençoe!” (Pierson, 1972b, p. 20)

Ranulfo, marido de Alice, recebe dos irmãos dela o pedido desta forma: “Benção, padrinho!” “Padrinho” e “madrinha” são termos que designam a relação de apadrinhamento (padrinho e afilhado) derivado de relações de compadrio entre os pais

de alguém e pessoas que ocasionalmente não se tenha relação por descendência ou casamento. A origem das relações de compadrio encontra-se em dois rituais religiosos: o casamento ou o batizado. O batizado pode ser na Igreja, “de fogueira” ou “de casa”, quando é realizado em ritual doméstico. Os dois tipos não se excluem. Pierson (idem, p. 61) afirma que padrinhos e madrinhas “são, com freqüência, considerados ‘pai’ e ‘mãe espirituais’ da criança [...]”. É esperado dos padrinhos o cuidado e proteção eventualmente necessários ao afilhado. Ao mesmo tempo as relações de compadrio são uma forma de aliança que expressa a “consideração” de uma pessoa por outra.

“Ter consideração” ou “mostrar consideração” é uma noção importante no idioma moral dos meus interlocutores. Ela designa, por um lado, o valor de respeito para com determinada pessoa e, por outro lado, um sentimento de obrigação moral em colaborar e unir-se a esta pessoa a quem se “tem” ou se “mostra consideração”. No caso de compadres, ela relaciona-se à responsabilidade de compartilhar obrigações mútuas entre sujeitos que passam a ocupar uma posição honorífica, no âmbito da família nuclear ou conjugal. Embora esta noção encontre nas relações entre parentes o espaço propício para se fazer agir, ela pode ser estendida na conformação de laços de *amizade emocional* ou *instrumental*, para usar o léxico de Eric Wolf (2006, p. 103). Isto é, se pode “ter consideração” por alguém cujos vínculos comportem uma carga afetiva ou cujos laços sejam de cunho pragmático, tal como nos casos de relação com políticos²⁹. Neste contexto, é importante distinguir a “consideração” da “adulação”. “Adular” significa agradar a alguém como forma previamente interessada de forçar uma relação de dívida. “Adulação” costuma estar associada com dissimulação de intencionalidade ou falsidade no relacionamento entre as pessoas. Tão negativo quanto “adular” é ter

²⁹ Afetividade e pragmatismo não se excluem, necessariamente, para meus interlocutores. No capítulo III demonstro que há casos em que a demonstração de “consideração” se movimenta do pólo do interesse prático para o da afetividade.

“falta de consideração” por alguém, isto é, não demonstrar importância com a pessoa ou relação com que há expectativa de respeito e prestígio.

A incorporação na família de Alice foi um processo de demonstração mútua de “consideração” entre eu e seus parentes. Este processo passa por vários eixos, como por exemplo, compartilhar do que se come e bebe entre os familiares de Alice. Eles acreditavam, inicialmente, que a comida e bebida que consumiam não seria adequada ou apreciada por mim. A minha aceitação da refeição matinal à base de café preto adoçado e “petas”³⁰ ou bolos caseiros, do almoço e janta, compostos de arroz, feijão, uma “mistura”³¹ e eventualmente alguma salada, foi uma surpresa dada a projeção que faziam do meu comportamento, a partir de suposições quanto à minha origem e classe social. Tal dieta é completamente difundida na localidade, sendo menos incrementada entre as classes populares. As bebidas mais consumidas são refrigerantes, refrescos em pó, e, somente para jovens e adultos, cerveja e pinga.

Nesta perspectiva, parentes, de residência próxima ou distante, que recusam os hábitos alimentares são motivos para não serem considerados “da família”. Certa vez, acompanhei os ritos funerários do tio de um amigo interlocutor, cujo episódio ilustra a afirmação dos vínculos familiares por práticas de comensalidade. O velório do parente de meu amigo ocorreu em sua casa, pois o tio, que havia falecido doente no hospital da cidade, morava sozinho na “roça”. O velório durou mais de vinte e quatro horas, pois eram aguardados, para que fosse realizado o enterro no cemitério municipal, os filhos do morto que residiam, uma parte em áreas rurais distantes da sede urbana do município e outra parte em São Paulo. Em frente à porta, uma fogueira foi acesa com lenha e só apagada após o enterro. Este é um sinal de que se está velando um ente da família na

³⁰ Espécie de biscoito de polvilho.

³¹ Termo que designa o acompanhamento do feijão e arroz, podendo ser: “carne de boi”, “porco” ou “frango”; macarrão; ovos fritos, lingüiças; etc. Excluídas as saladas, que compreendem verduras e legumes crus ou cozidos.

casa, conforme os “costumes da roça”. Dentro da casa, o corpo alocado em um caixão, ficava exposto à visitação, na sala da residência³². Os anfitriões prepararam biscoitos, bolo e café para oferecer aos participantes do velório. Após algumas horas do início do velório, um conjunto de mulheres se alternava no comando da entoação de rezas³³ apropriadas para “encomendar” a alma do falecido. A enunciação de rezas não se limita a um papel de exprimir significados religiosos de crenças católicas, mas de produzir efeitos, em um sentido prático. As rezas possuem a agência de interceder, por meio dos santos evocados, na “salvação” da alma do falecido, segundo a cosmologia dos católicos da região. Desta forma, os convites para um velório não costumam ser negligenciados, pois a participação nas correntes de oração é um importante sinal de “consideração” pelo falecido ou por sua família.

Contextualizado o rito funerário, retomemos a questão do compartilhamento dos hábitos alimentares. Os parentes esperados de São Paulo chegaram pela manhã do segundo dia de velório. Quando começaram a interagir com o grupo doméstico do meu interlocutor, tiveram rejeição generalizada, porém dissimulada, pelos anfitriões. A reprovação, expressa sob a classificação de “prosa ruim” aos visitantes, incidia sob vários aspectos, contudo ganhava seu caráter conclusivo quando relacionada ao enfeitamento dos quitutes oferecidos. Um sujeito “prosa ruim” ou que “tem prosa ruim” é uma pessoa cuja conversa, na sua forma de expressão e/ou nos assuntos abordados,

³² A sala é o espaço destinado às visitas, que não possuem maior intimidade com os moradores de uma casa. As visitas sempre são recebidas na sala ou no “terreiro” da frente, que corresponde à parte do pátio que se localiza na parte frontal da casa. As visitas mais íntimas são recebidas na cozinha ou no “terreiro” dos fundos para a “prosa”, isto é, para o ato de conversar, pois este é o ambiente freqüentado apenas pelos “de casa”, isto é, os pertencentes ao grupo doméstico e seus parentes e amigos mais próximos. As casas, geralmente, possuem duas entradas, a da frente, que dá acesso à sala, e a dos fundos, que dá acesso à cozinha, e pela qual passam somente os íntimos.

³³ Como bem observou Donald Pierson: “A palavra reza é usada no vale em três sentidos diferentes, referindo-se em primeiro lugar, à determinada oração oral, escrita ou impressa, falada, lida ou cantada; em segundo, ao próprio ato de oração privada em casa, na igreja ou em qualquer outro lugar; e, em terceiro, à cerimônia religiosa realizada na igreja, capela, residência privada ou cruz à beira de estrada, na qual a oração constitui aspecto proeminente, mas quando não está presente um padre nem é rezada missa. A cerimônia é dirigida por um ou mais capelães ou outras figuras leigas, incluindo, ocasionalmente, elementos de *folk* não considerados ortodoxos pelas autoridades eclesiásticas.” (PIERSON, 1972b, p. 120)

desagrada ou incomoda aos seus ouvintes. Ou seja, há uma relação de identidade entre a propriedade da “prosa ruim” e constituição do sujeito “prosa ruim”.

Um interlocutor, em outra situação, me explicou o significado da expressão aludida da seguinte forma: “tem gente que é prosa ruim demais, moço! Enjoado, sabe? Não dá nem vontade de ouvir. A conversa desses aí dá até gastura”! A atividade de “prosear” é muito importante para os meus interlocutores e, em muitas destas ocasiões, se compartilha o que é oferecido de comer e beber, sobretudo cafés e biscoitos, nos ambientes domésticos. Eis aí o equívoco dos parentes longínquos, hospedados na casa do interlocutor citado, por ocasião da morte de seu tio: suas prosas e suas condutas deram a entender que eles se sentiam desconfortáveis em estar ali, com aquelas pessoas. Assuntos como a “vida melhor” em São Paulo, os olhares de desprezo para com as aparências da casa e das pessoas e, sobretudo, a insistente recusa em aceitar o alimento que lhes era ofertado. “Eles disseram que iam visitar a casa do tio lá na roça e iam pedir para a irmã dele [que mora em uma área rural relativamente próxima] cozinhar para eles! Que a gente não esperasse eles para o almoço”, me falou a esposa do meu interlocutor, com um ar entre o despeito e a indignação, quando lhe perguntei, na manhã seguinte ao enterro, sobre o paradeiro dos seus hóspedes. Este é um caso exemplar de “falta de consideração” ou “desconsideração” que opera um movimento de exclusão “da família”, ou seja, de uma esfera de desejada intimidade e cumplicidade³⁴, ainda que se reconheça sua condição de “parente”.

“Família” pode suscitar diferentes significados nos meios rurais, como bem observaram Pierson (1972b) e Comerford (2001). Em alguns casos, o termo pode se referir ao núcleo conjugal e seus filhos, em outros, pode significar o que Comerford (2004, p. 21) categorizou como “família-nome”, que se assemelha ao que, em São

³⁴ Aqui há uma relação de sentido profunda com a idéia moral de que a família deva ser “unida”.

Romão e Ribanceira, costuma-se chamar de “povo”. Genericamente, “povo” significa um conjunto de pessoas reconhecidas como pertencentes a um grupo de parentes com um ancestral em comum, freqüentemente, associados a uma linha de descendência que pode ser identificada com o referido ancestral ou pelo sobrenome que compartilham. Desta forma, se pode falar em “o povo de Dona Maria”, “o povo de Gessi”, “o povo dos Caxito”, “o povo dos Fróes” e assim por diante. Contudo, em muitas circunstâncias, chamar um determinado grupo de parentesco como “povo de” é acompanhado de um discurso depreciativo sobre o referido agrupamento³⁵.

Em casos muito generalizantes de reconhecimento de vínculos de parentesco, usa-se a noção mais ampla de “parente”, quando se inclui todos os membros listáveis por relações de consangüinidade ou afinidade, pelos dois lados de um casal. Esta situação só ocorre em casos em que há referência a sujeitos que se reconhece algum vínculo por “sangue”³⁶ mas de residência distante ou contato esporádico ou em casos em que o termo se assemelha ao de vizinhança, como me falaram várias pessoas na Ribanceira, “aqui todo mundo é parente”, agregando aos laços por “sangue” e os vínculos por afinidade e aliança, isto é, por casamentos e compadrio.

Assim, há uma diferença de graduação entre ser “da família” e ser “parente”. O “parente” se define por uma propriedade compartilhada, o “sangue”, ou por laços de afinidade. Ser “da família” implica um processo mais complexo e cambiante. John Comerford, de modo perspicaz, prefere falar em processo de *familiarização* para dar conta de formas de sociabilidade expressas por meio de práticas e retóricas que operam movimentos de inclusão e exclusão, no delineamento de territórios de parentesco

³⁵ Neste sentido, a noção de “povo” guarda semelhanças com a de “raça”, de que fala Comerford (2001, p.22), quando se busca imputar “características valorizadas ou estigmatizantes” que interferem nas “condições de respeitabilidade” de determinadas famílias ou pessoas.

³⁶ “Sangue” é uma noção que serve para associar pessoas em vínculos de parentesco, evocando qualificações morais que seriam compartilhadas por estas pessoas, via também compartilhamento de uma substância, o “sangue” transmitido de geração a geração. Em muitos casos, “sangue” e “povo” acabam designando o mesmo agrupamento, em especial quando se trata de exaltar características reconhecidas como negativas pela coletividade mais ampla.

(COMERFORD, 2001, p.26). O autor dá ênfase em sua análise aos aspectos agonísticos desta sociabilidade, emergentes em situações de conflitos originadas por *provocações*, *desrespeito* ou *falta de consideração* (idem, p. 53)³⁷. Em São Romão e Ribanceira, isto se verifica nos contextos em que há ofensa ou agressão a um parente, a quem se “tenha consideração”, ou quando alguém, a quem se pode possuir desafeto prévio ou não, pratica um ato indesejado a outrem, que se consiga estabelecer algum laço de consangüinidade ou afinidade, produzindo o sentimento de ofensa a quem “toma as dores” do sujeito atingido, considerando-o “da família”. Nesta matriz de movimentos de inclusão e exclusão em relações de *conectividade*, há também casos em que se considera um sujeito ameaçado ou que, efetivamente, tenha sofrido um dano de alguém, apenas como “parente”, e não “da família”, para evitar o conflito quando o ofensor ou agressor é um sujeito a quem se tenha respeito ou temor.

Diante do exposto, parece razoável pensar, mesmo que com alguma superficialidade, o estatuto de certas relações de propriedade nos processos de “familiarização”. Assim, podemos pensar tais processos em um registro mais largo que o das relações de sociabilidade, mas que certamente o inclui. Creio que se compartilhar o “sangue”, ou “ter descendência”, como ouvi algumas vezes, é um recurso importante para definir um laço de parentesco, “ter consideração” é uma propriedade que deva ser compartilhada, simultaneamente aos vínculos de consangüinidade ou afinidade, para que alguém possa ser “da família”.

Tentando complexificar a reflexão, é possível notar que compartilhamento do “sangue” não é necessário, em alguns casos, para determinar vínculos de filiação. Em São Romão e Ribanceira não é raro encontrar casos em que uma mulher teve filhos com distintos parceiros, com quem já não guarda relações conjugais, e, em determinado

³⁷ Sobre relações agonísticas entre famílias, ver também Marques (2002).

momento da sua trajetória de vida, constrói uma relação estável na qual o seu atual companheiro “assume” suas “crianças”, além de frequentemente terem novos filhos. Os filhos de criação, ou as “crias”, como eram chamados na época da pesquisa de Pierson (1972b), podem desenvolver, ou não, laços afetivos e de subordinação consentida à autoridade do padrasto, isto é, “mostrar consideração” ao novo companheiro de sua mãe. Os filhos de Alice de outros relacionamentos, Robson e Renata, chamam Ranulfo de “pai” e “tem consideração” por ele. Reciprocamente, Ranulfo mantém uma relação afetiva e de autoridade protetora para com os meninos. Certamente, a “consideração” mútua não impede que emerjam conflitos pontuais nestas relações. Contudo, já ouvi narrativas de parceiros que mantêm relações delicadas e de conflito constante com os filhos de outros relacionamentos de suas companheiras, chamando-os, pejorativamente, de “rabos”.

Por outro lado, na relação entre paternidade e parentesco, há uma série de situações em que a “propriedade”, relacionada aos filhos se torna problemática no contexto estudado. Janet Edwards e Marilyn Strathern indicam que a idéia de propriedade também é importante no idioma de parentesco britânico, pois “there is a moral propriety to the indigenous English concept of ‘ownership’ which suggests that it is as natural to (want to) possess things, as part of one’s own self-definition, as it is to be a part of a community or to belong to a family” (EDWARDS; STRATHERN, 2000, p. 149). As novas tecnologias de reprodução assistida têm complexificado este cenário, segundo as autoras. No meu trabalho de campo, notei que o eixo problemático nesta questão é a definição do pai, mediante a recusa da “propriedade” dos filhos pelo homem, devido às implicações, inclusive jurídicas, do reconhecimento do filho ser “seu”.

Não é raro o caso de mulheres que entram com processos de reconhecimento de paternidade, no Fórum de São Romão, pleiteando testes de DNA. Recorrer à mediação judiciária deste tipo de conflito, por parte das mulheres, significa buscar imputar ao sujeito que participou na produção do filho a responsabilidade pelo seu sustento. Há uma percepção pelos meus interlocutores, de ambos os sexos, de que até o advento da popularização do teste de DNA, enquanto recurso dos processos judiciais de paternidade, a incidência de mulheres que criavam seus filhos sem ajuda do pai biológico era maior em São Romão. A comprovação da paternidade, em casos nos quais o homem não aceitou deliberadamente reconhecer um filho, pode produzir um espaço potencial para o desenvolvimento de relações afetivas, porém, nem sempre realizável. Ouvei, certa vez, a narrativa de um caso em que o pai biológico, cujo reconhecimento do filho já havia sido feito no registro em cartório, desde o seu nascimento, justificou sua resistência em contribuir para o sustento da filha, quando cobrado pela ex-companheira, alegando que “pai é quem cria”, em referência ao atual parceiro da reclamante, que vive com ela desde quando seu filho biológico, hoje um adolescente, tinha cinco anos.

Há também situações, pertinentemente nominadas por Cláudia Fonseca (2004b), em que *a certeza pariu a dúvida*. Um exemplo destas situações ocorreu com um menino, filho de um morador de um município vizinho a São Romão. A família do rapaz suspeitava que a criança não houvesse sido fruto de seu filho, mas rejeitavam a possibilidade de exigir um teste de DNA, devido ao profundo envolvimento emocional com a criança. O temor era ter de repensar um outro vínculo de filiação com a criança, alterando, inclusive, a relação conjugal dos pais do menino. A infalibilidade do teste de DNA, neste caso, era uma ameaça que subjazia ao desejo de sanar uma dúvida, cujo esclarecimento carregava efeitos desestabilizadores. Desta forma, creio que no caso dos vínculos de *conectividade* dos meus interlocutores, emergem relações de propriedade que

poderiam ser entendidas como uma *propriedade recíproca* (TARDE, 2006, p. 115), gestada em processos de *familiarização*. Com isso quero dizer que com o estabelecimento de vínculos de *familiarização* e parentesco, independentemente da posição que neles ocupem (pais, filhos, compadres, etc.), as pessoas não apenas possuem família ou parentes, mas também são possuídas por esta família ou parentes.

Neste capítulo, dei início à jornada que partiu do abandono do Sertão, enquanto lugar de análise construído sem continuidade epistêmica com o pensamento dos sujeitos que desejo entender. O abandono, em favor da posição analítica que denominei *Olhar da Ribanceira*, buscou mapear os territórios existenciais nos quais meus interlocutores se situam, ao mesmo tempo em que inscrevia minha presença na descrição das relações que os mesmos teciam com os lugares em que construíram sua história, por meio do recurso aos seus idiomas morais, raciais, de parentesco, etc. Passo agora a orientar a descrição pela matriz de movimento que conduz a vida dos meus interlocutores por temporalidades que lhe são marcantes: a das festas e a da política.

CAPÍTULO II

TEMPOS DE FESTA

O estruturalismo, ou pelo menos o que se reúne sob esse nome em geral, é o esforço para estabelecer, entre elementos que podem ter sido dispersos através do tempo, um conjunto de relações que os faz aparecer como justapostos, opostos, comprometidos um com o outro, em suma, que os faz aparecer como uma espécie de configuração; na verdade, não se trata com isso de negar o tempo; é uma certa maneira de tratar o tempo e o que se chama de história. (Michel Foucault, 2001, p. 411)

2.1 – Caminhos entre o sagrado e o profano

Há um tipo de evento que permeia a vida de São Romão em ciclos periódicos: as festas. Estas, por um lado, podem estar vinculadas a um calendário religioso católico (Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora Aparecida, Divino Espírito-Santo, São Sebastião, etc.) mobilizando: escolhas de “reis e rainhas” responsáveis por rituais de comensalidade, em que comida e bebida são oferecidas aos membros da comunidade; cortejos de “congado” e “caboclos” em procissões que conduzem pela cidade os “festeiros”; performances a cavalo, denominadas “cavalcadas”, em torno de igrejas; grupos de folias homenageando Santos Reis ou Bom Jesus, personificados em bandeiras que circulam por residências. Por outro lado, há um aspecto profano, característico das práticas de lazer cotidianas da localidade, que também se mistura ao espectro de todas

as festas religiosas. Talvez o evento exemplar deste processo, no calendário festivo do município, seja a “festa de outubro”. Esta festa é patrocinada pela prefeitura e se emaranha com a festa de Nossa Senhora do Rosário, combinando a apresentação de atrações musicais de expressão regional e nacional, a presença volumosa de barracas itinerantes que se instalam na cidade e comercializam de roupas a quinquilharias, além de um intenso fluxo de pessoas residentes em outras localidades. Há também atividades protagonizadas por Dona Maria, uma senhora considerada como “guardiã” das “tradições locais”, que organiza “brincadeiras”³⁸, como o “batuque” (ancorada em ritmo de mesmo nome) e o “boi” (variação local do bumba-meu-boi).

Os eventos tratados neste capítulo combinam, por um lado, um caráter cíclico, dado a frequência com que se repetem periodicamente. Por outro lado, e este é apenas o meu ponto de partida, eles colocam as pessoas em um movimento intenso e extracotidiano entre os pólos sagrado e profano da vida social. As festas da cidade são o conteúdo apresentável publicamente da *intimidade cultural* de São Romão, pelo seu caráter generosamente aglutinador.

À exceção das “brincadeiras” de Dona Maria, tais festas têm suas origens associadas a celebrações religiosas católicas e, logo, ao envolvimento com símbolos sagrados cristãos. Como demonstrarei adiante, elas se articulam com outras dimensões de ordem profana, como o consumo de álcool, a música e danças populares. Eventos deste tipo (as festas e, em grande medida, também as eleições) são importantes, mesmo sendo cristalizações molares, pois mobilizam as pessoas, pondo-as em movimentação, explicitando determinadas modalidades de ação.

Presentes em várias localidades do país, segmentos ritualizados destas festas, como as cavalhadas, as celebrações de coroação dos reis de festas católicas, os cortejos

³⁸ Farei sua caracterização na seção 2.3.

de congados e caboclos, as folias de reis, a dança de São Gonçalo são identificadas, inclusive por muitos habitantes do município, como manifestações da cultura popular local, ou melhor, como manifestações folclóricas. Creio que a difusão desta idéia está ligada, ainda que parcialmente, ao papel que as escolas do município desempenham na vida social sanromanense. No início do trabalho de campo assisti a uma apresentação de um conjunto de alunos das escolas municipal e estadual, na Avenida Beira-Rio, próximo às margens do São Francisco, em comemoração ao dia do Folclore. Nesta ocasião os alunos representaram folguedos populares como congado, caboclos, pastorinhas, São Gonçalo, lenda de Iara³⁹ e Folia de Reis (única apresentação realizada por adultos, os próprios foliões). Acrescente-se que segundo a, então, secretária municipal de cultura, naquela época havia um desejo do governo municipal de obter um selo do UNICEF, via o tombamento municipal da imagem de Santo Antônio da Igreja Matriz do Divino Espírito Santo⁴⁰, que junto com o reconhecimento das manifestações folclóricas fortaleceria a imagem cultural da cidade.

As manifestações do chamado “folclore” local já haviam sido colocadas pelos meus primeiros interlocutores como possível objeto do meu interesse, uma vez que eles identificavam minha atividade como de alguém que produziria algum tipo de documento escrito sobre o município. De fato, elas povoaram meu interesse, mais pelo que representavam enquanto auto-apresentação do município pelos meus interlocutores do que por uma estratégia de pesquisa previamente delimitada. Uma vez que tanto a minha perspectiva inicial, quanto o direcionamento do meu trabalho de campo para as

³⁹ Segundo Pierson (1972), Martins (1991) e Neves (1998), a figura de Iara, ou “mãe-d’água”, corresponde a uma crença de suposta origem indígena disseminada no Vale do São Francisco acerca de uma criatura feminina que habita o Rio São Francisco, com traços semelhantes à sereia da mitologia grega.

⁴⁰ Nesta época a Prefeitura contratou uma equipe de arquitetos-urbanistas para a elaboração de um laudo de avaliação da imagem e a formalização de um dossiê para o tombamento municipal, em conformidade com os critérios do IEPHA-MG. A partir de entrevistas com antigos moradores e de um trabalho de pesquisa histórica, a imagem de Santo Antônio foi avaliada no dossiê como produzida na segunda metade do séc. XVIII, sendo tombada pelo município em abril de 2006.

práticas e discursos que envolviam política local, não privilegiavam o aprofundamento de alguma destas manifestações específicas, faço, a seguir, uma descrição ampla e sem pormenorizações, mas que enfatizam o grau de importância de tais eventos na atividade de se situar dos moradores de São Romão e da Ribanceira.

As formas de experimentar estas temporalidades festivas respaldam a afirmação de Latour (1994: 74), exposta no capítulo anterior, de que o tempo não se configura em panorama ou contexto, mas em um “resultado provisório da ligação entre os seres”. Ora o que desejo salientar aqui é que não estou tomando tempo e lugar como coisas e sim como efeitos de relações. Eventos como as festas locais ou as eleições, tal como demonstrarei neste capítulo, são simultaneamente produtos espaço-temporais, evidenciados em práticas tais como cortejar um Rei ou Rainha da Festa do Rosário, tocar “roncador”, dançar forró, acompanhar folias ou mesmo fazer campanha, entre outras, que redundam de complexos quebra-cabeças de cronicidades e ubiqüidades construídas relacionamente e, por vezes, arredias a mensurações. Estas cronicidades e ubiqüidades, tomadas enquanto *multiplicidades* de sentido deleuziano, constroem-se na articulação de um jogo objetivável de relações de vizinhança, de afastamento, de extensão, de proximidade, etc., e de relações de duração, estado, passagem, sucessão, etc. São as justaposições, oposições e complementaridades relacionais entre os elementos que compõem tais festas que lhe conferem seu caráter espaço-temporal. Por isso, mais do que lógicas de identificação e diferenciação, o que parece estar em jogo é uma economia de distâncias e modulações em que os meus interlocutores podem se situar e se mover, conforme o contexto da relação de que venham a fazer parte. Afinal, como observou Edmund Leach:

Precisamos considerar não só que as coisas do mundo podem ser classificadas como sagradas e não sagradas, mas também como mais sagradas e menos sagradas. Assim também no caso das classificações sociais, em que não é suficiente ter a discriminação eu/isto, nós/eles. Também precisamos uma escala graduada de perto/longe, mais como

eu/menos como eu. (...) [tal postura] representa uma expansão da tese de Lévi-Strauss [em *O Pensamento Selvagem*]. (LEACH, 1983, p. 198)

Neste sentido, o trabalho aqui empreendido se situa no campo da determinação daquilo que Jacques Rancière (1995; 2002) denominou de *partilha do sensível* ao invés de, propriamente, uma *análise antropológica de rituais*, tal como praticada e defendida por Mariza Peirano (2001)⁴¹. Por *partilha do sensível*⁴² o autor entende:

[...] o sistema de evidências sensíveis que revela, ao mesmo tempo, a existência de um comum e dos recortes que nele definem lugares e partes respectivas. Uma partilha do sensível fixa, portanto, ao mesmo tempo, um comum partilhado e partes exclusivas. Esta repartição das partes e dos lugares se funda numa partilha de espaços, tempos e tipos de atividade que determina propriamente a maneira como um comum se presta à participação e como uns e outros tomam parte nessa partilha. (RANCIÈRE, 2002, p. 15)

Diante do exposto, a análise a ser realizada é, simultaneamente, mais modesta e focada nas práticas relacionais que permeiam os aspectos solenes, padronizados e excepcionais dos eventos descritos. Interessa-me, nestes acontecimentos, determinar o que se compartilha e o sistema de lugares que as pessoas ocupam no desenrolar das ações que compõem tais eventos. Este sistema de lugares expõe elementos heterogêneos de conformação da socialidade local, evidenciando a relação retro-alimentadora entre trocas recíprocas e produção de “consideração”. A natureza de tal relação é importante para iluminar os movimentos de extensão e retração de redes de aliança e compromisso, que serão úteis para a compreensão da formulação deste estudo sobre relações

⁴¹ Reconheço que nos eventos a serem descritos se encontram todos os elementos para a sua compreensão enquanto ritual. Entretanto, não registrei tais eventos com o grau de detalhamento desejável e necessário para que dele se pudesse realizar este tipo de análise. Ainda assim, os dados levantados se prestam aos objetivos que me coloco.

⁴² Rancière (1995, 1996, 2002) desenvolve esta noção a partir da sua elaboração da relação entre política e escrita enquanto constituição estética da comunidade, ou nas suas palavras: “Não é porque a escrita é o instrumento do poder ou a via real do saber, em primeiro lugar, que ela é coisa política. Ela é coisa política porque seu gesto pertence à constituição estética da comunidade e se presta, acima de tudo, a alegorizar essa constituição. Pelo termo de constituição estética deve-se entender aqui a partilha do sensível que dá forma à comunidade. Partilha significa duas coisas: a participação em um conjunto comum e, inversamente, a separação, a distribuição dos quinhões.” (Rancière, 1995, p. 7)

influência e vulnerabilidade. Desta forma, continuo a desenvolver a descrição da matriz de movimento em que os meus interlocutores situam a sua vida.

2.1.1 – Festa de Outubro: intersecções religiosas e mundanas

As atividades ritualizadas a serem descritas a seguir foram organizadas de acordo com o registro cronológico no qual elas se sucederam no ano de 2006. No meu trabalho de campo acompanhei, em três ocasiões (2006, 2007 e 2008), duas das festas religiosas mais importantes do município: a de Nossa Senhora do Rosário, em São Romão, e a de Nossa Senhora Aparecida, no distrito de Ribanceira. Uma das características das duas festas é que elas se desenvolvem a partir da coroação de “reis” e “rainhas” que, por um lado, são objeto de celebração e, por outro, provedores de confraternizações abertas à comunidade, nas quais são oferecidas comida e bebida. Estes “reis” e “rainhas” são escolhidos entre membros de irmandades religiosas leigas. As indicações para a seleção de rei e rainha da Festa do Rosário de um determinado ano é feita pelos respectivos rei e rainha do período anterior. A partir da indicação, a escolha dos festeiros do ano seguinte é feita pelos membros da Irmandade do Rosário no início da festa do ano em andamento.

Herdeiras das associações fraternais medievais, as irmandades eram regulamentadas por estatutos, que segundo Borges (2005, p. 79) recebiam o nome de “Compromisso”. Em São Romão existem irmandades de Nossa Senhora do Rosário e do Santíssimo Sacramento. Há, inclusive, pessoas que pertencem a ambas. Na Ribanceira, há ainda a Irmandade de Nossa Senhora Aparecida e a de Santos Reis. As irmandades leigas que organizam as festas tratadas neste capítulo⁴³ são formadas por

⁴³ Tais festas, tratadas na literatura historiográfica e antropológica como de “santos pretos”, contrastam com outras do município, como a festa do Divino Espírito Santo (cuja vinculação étnico-racial não é

homens e mulheres negras. A Festa do Rosário, desde a década de 90, é acompanhada por um conjunto de atrações – que incluem shows musicais, exibições de MotoCross, estabelecimento temporário de parques de diversão, etc. – patrocinados ou autorizados pela Prefeitura Municipal. A esta combinação local de celebrações religiosas e festa popular datada cronologicamente os sanromanenses deram o nome de “Festa de Outubro”, em referência ao mês no qual ocorrem tais festejos.

No que tange aos conteúdos das relações sociais que configuraram a religiosidade de tais festas, alguns trabalhos historiográficos têm realizado conexões profícuas entre o processo de cristianização, via fenômeno confrarial e a produção de rituais festivos, e a construção de nichos de autonomia de negros cativos e forros na sociedade escravista mineira pré-abolição. Neste sentido, um breve parêntese histórico sobre formação das Irmandades de Nossa Senhora do Rosário e das celebrações de Coroação de Rei Congo, em Minas Gerais, pode ser útil não para a produção de conexões causais entre passado e presente, mas para a avaliação de permanências e mudanças que situem a singularidade do caso apresentado.

Segundo Marina de Mello e Souza (2002), a associação entre a figura do rei e a das divindades pode ser encontrada em distintas culturas humanas.

O rei congo eleito na América portuguesa e no império brasileiro, por ocasião das festividades em louvor a alguns santos de devoção dos negros, não era apenas um “rei de fumaça” [...] Representando um mito, um herói fundador, o rei congo atribuía às comunidades que o elegiam uma identidade que as ligava à África natal, ao mesmo tempo que abria os espaços possíveis no seio da sociedade escravista. Produto do encontro de diferentes culturas sob as condições do sistema colonial escravista, os reinados festivos e as congadas neles realizadas congregavam símbolos diferentemente decodificados pelos diversos grupos sociais de alguma forma envolvidos. Para os negros, eram afirmação de características africanas e também expressão de fé religiosa; eram formas de reconhecimento de lugares sociais de destaque e expressão de lideranças. Para os senhores e administradores, eram exemplos de submissão e adaptação à sociedade escravista; eram forma de reforçar as relações patriarcais e serviam de intermediários no

socialmente sustentada) e, principalmente, a de Nossa Senhora D’Abadia, cujos reis e rainhas são crianças e adolescentes *considerados brancos* (grifo meu), de 7 a 4 anos.

trato com a comunidade negra. Polissêmicos como a própria festa, os reis negros assumiram uma variedade de significados e atribuições, atestando a perenidade de algumas instituições que se distinguem pela sua maleabilidade. (SOUZA, 2002, p. 331)

No que diz respeito a São Romão e também à Ribanceira, as práticas de coroação de reis e os cortejos de congado nas festas de Nossa Senhora do Rosário e de Nossa Senhora Aparecida, respectivamente, evidenciam esta maleabilidade de que fala a autora. Parece mais do que razoável a sua asserção de que a reprodução deste tipo de ritual esteja ligada a reinvenção constante, pelos sujeitos nele envolvidos, dos seus significados.

No plano contemporâneo, as referências à África foram obliteradas dos sentidos produzidos e compartilhados nas relações performativas do ritual, mas tais ritos ainda se constituem em territórios existenciais nos quais a população negra do município de São Romão pode ocupar um lugar social positivo de destaque. Os significados católicos transcenderam e ofuscaram as referências a um passado africano, ainda que as danças, cortejos e cerimônias de coroação sejam práticas associadas efetivamente aos costumes dos negros – e em menor grau, aos índios – que historicamente habitaram a região. Afinal, como observou Carlos Rodrigues Brandão, “há casos em que o ritual, já bastante isolado do seu contexto social e simbólico de origem, termina por combinar-se com elementos formais e temáticos de autos e danças de procedência européia ou supostamente indígena [...]” (BRANDÃO, 1987, p. 201)

Segundo Eliane Rapchan (2000, p. 257), as narrativas desenvolvidas por folcloristas, ainda que façam referências à confluência de contribuições africanas, portuguesas e indígenas para a conformação das manifestações folclóricas mineiras, não fazem dos aspectos “étnico-culturais” o eixo que conduz suas análises. Antes, as narrativas folclóricas costumam enfatizar, ora a dimensão do conhecimento popular, ora a do lazer. Estes também são os aspectos salientados pelos agentes estatais em São

Romão, sobretudo a prefeitura e as escolas, ao tomarem as atividades que trabalharei neste capítulo como folclore⁴⁴.

É consensual para uma determinada bibliografia historiográfica (RAPCHAN, 2000, BORGES, 2005, SOUZA, 2002) e antropológica (BRANDÃO, 1985, 1987, 2010; COSTA, 1999; COUTO, 2003), que as atuais festas de coroações de reis e rainhas em datas santificadas pelos católicos, cuja origem foi situada nos rituais festivos de coroação do Rei do Congo e da Rainha Ginga desde o período colonial⁴⁵, assim como os grupos de congado e de caboclos, as procissões que delas derivavam, constituíram historicamente espaços lúdicos de sociabilidade e autonomia aos negros cativos e forros criados pelo calendário de celebração de “Santos Negros” e organizados pelas Irmandades Negras. Reelaborados contextualmente, tais eventos se manteriam até hoje como lugares de reconhecimento social às populações afro-descendentes. De acordo com estes autores, as igrejas consagradas a Nossa Senhora do Rosário, bem como a Santo Elesbão, Santa Efigênia e São Benedito, se tornaram presentes em todas as cidades dedicadas à mineração. Nelas ficavam abrigadas as irmandades negras, cuja reprodução social incluía a realização de festejos periódicos dedicados aos “santos negros” que cultuavam.

Neste contexto, a igreja consagrada à Senhora do Rosário é o único templo religioso católico, da sede do município de São Romão, dedicado a um dos “santos” nos

⁴⁴ Quanto a esta questão, me refiro não somente à apresentações escolares, tal como citei anteriormente, mas à também citada elaboração pela prefeitura de um inventário do que seria o patrimônio histórico cultural da cidade para a obtenção do selo UNICEF, chamado de “Mapeamento das Expressões Culturais”(2006). Tal documento, somado ao dossiê acerca do tombamento da imagem de Santo Antônio, constituem os instrumentos oficiais utilizados pela prefeitura para obter o reconhecimento do patrimônio cultural da cidade.

⁴⁵ Conforme Luís da Câmara Cascudo, as congadas, congados ou congos são “autos populares brasileiros de motivação africana, representados no norte, centro e sul do país. Os elementos de formação foram: a) coroação dos Reis de Congo; b) préstitos e embaixadas; c) reminiscências de bailados guerreiros, documentativos de lutas, e a reminiscência da Rainha Njinga Nbandi, Rainha de Angola, falecida a 17 de dezembro de 1663, famosa Rainha Ginga, defensora da autonomia do seu reinado contra os portugueses, batendo-se constantemente com os sobrados vizinhos, inclusive o de Cariongo, circunscrição de Luanda” (CASCUDO, 2001, p. 298).

quais a população negra historicamente dedicou devoção no Brasil. Há ainda outras duas igrejas da religião católica: a Igreja Matriz do Divino Espírito Santo⁴⁶, localizada a duas quadras da do Rosário; e a Igreja de Santo Antônio, localizada no bairro de mesmo nome, na “parte alta” de São Romão. Nossa Senhora do Rosário me foi descrita por católicos do município como “santa protetora dos negros e pobres”. Meus interlocutores também me afirmaram que, até aproximadamente uma década atrás, havia também a festa de São Benedito⁴⁷, em uma data próxima da Festa do Rosário.

Seu Augusto, membro ativo da Irmandade do Rosário à época da minha primeira passagem pelo campo e que fora presidente da mesma por nove anos, afirmou não saber exatamente a data da construção da igreja que zelava. Disse-me que

havia um livro de capa dourada que explicava a história da igreja, mas que foi roubado há muito tempo. Tem gente que diz que ela tem mais de trezentos anos. Eu sei que ela está lá desde que era menino. [...]
Queria substituir umas telhas avariadas, mas não deixam porque (ela) é tombada, não é? Um engenheiro que veio de fora, não deixava tirar piso, mudar nada. [...]
Gosto muito da igreja, mas muita gente não gosta. Acham ela velha. Gostam de modernidade.

Se a igreja possui mais de trezentos anos, também não posso atestar ao leitor e ao Seu Augusto. Contudo, o registro mais antigo que encontrei sobre a igreja foi no relato de viagem de Richard Burton, escrito em 20 de setembro de 1867. Em certa passagem o autor afirma a existência de duas Igrejas do Rosário:

Para além da extremidade norte da Rua do Fogo, e cercada de mato, estava a Igreja do Rosário, já em franca ruína. [...]
No centro da rua principal fica a praça da nova Igreja do Rosário, um templo caiado de branco, com três janelas, um modelo de pobreza [...].
(BURTON, 1977, p. 200-201)

A descrição da segunda igreja feita por Burton, apesar das suas considerações estéticas etnocêntricas, é a que se assemelha à atual. O relatório da reedição da

⁴⁶ A Igreja Matriz, por determinação da Diocese de Januária, foi dedicada até 1976 à Nossa Senhora D'Abadia. A partir desta data, por sugestão do então padre da referida paróquia, Paulo Matusalinsky, a Igreja Matriz passou a ser dedicada ao Divino Espírito Santo.

⁴⁷ Havia uma imagem de São Benedito na Igreja Matriz de onde foi roubada em 1997, juntamente com uma imagem de São Miguel (PREFEITURA MUNICIPAL, 2006).

Expedição Engenheiro Halfeld, de fevereiro de 2002⁴⁸, afirma que “há informações não confirmadas por registro documental que seja de 1668 (...)” a construção da mesma. Nos registros do Instituto do Patrimônio Artístico e Histórico Nacional (IPHAN) e do Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico (IEPHA-MG) também não constam informações de prédios tombados para o município até 2010, restando, assim, apenas o tombamento municipal. Face essas informações, não foi reunida a combinação de elementos patrimoniais, históricos e jurídicos que pudessem sancionar oficialmente a data de construção da igreja mais antiga do município.

Independente destas incertezas, a perspectiva de Seu Augusto parece não estar comprometida, *a priori*, com nenhum interesse de congelamento da história local. Preocupa-lhe as condições nas quais as atividades circunscritas ao âmbito da igreja, incluídas aí as festividades, encontrem condições para se realizarem. A preservação da Igreja, sob quaisquer qualificações patrimoniais ou históricas⁴⁹ que sejam, e a permanência do controle da sua manutenção nas mãos da Irmandade do Rosário, tal como historicamente estiveram, fazem parte da lógica do seu posicionamento diante de questões desta ordem.

A conservação da igreja, segundo Seu Augusto, é feita com ajuda dos membros da irmandade e por pessoas da comunidade. No que tange ao auxílio de políticos, em especial dos prefeitos, ele pontua, numa expressão entre o ceticismo e o desânimo, que “tem uns que são contra e outros a favor de ajudar”.

A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário é a principal responsável pela organização da Festa em devoção à respectiva santa. O Rei e a Rainha de cada edição da

⁴⁸ O nome desta expedição realizada em 2001 leva a alcunha do Engenheiro que, em 1852, realizou expedição exploratória pelo Rio São Francisco, conforme Matta Machado (2002). A recente expedição tinha como objetivo mapear o patrimônio histórico e cultural das regiões ribeirinhas do “Velho Chico” e foi financiada por setores da administração estatal federal e estadual de Minas Gerais, pela UNESCO e outras entidades privadas.

⁴⁹ Essas noções de “patrimônio” e “história” são empregadas por mim para expor o caso e não fazem parte do léxico de Seu Augusto.

festa são sorteados entre membros indicados da própria irmandade, tal como me referi anteriormente. Souza (2002) situa a origem deste tipo de festa em um ritual de entronização do Rei Congolês – após a cristianização do reinado, via conversão do Rei ao catolicismo, entre o século XV e XVI – que foi trazido por escravos bantos para a América Portuguesa e incorporado em festejos do calendário católico, que celebrava a devoção a santos cultuados por negros cativos e forros, organizados em irmandades leigas de homens negros.

Em São Romão, o rei e rainha são figuras cerimoniais, assim como em outras localidades estudadas etnograficamente de Minas Gerais (COUTO, 2003) e Goiás (BRANDÃO, 1985). Contudo, em Minas Gerais, nos séc. XVIII e XIX:

Eleitos, eles desempenharam funções-chave na organização fraternal. Controlaram os atos de tesouraria da irmandade, a organização das festas, das missas e dos funerais. Pertencia-lhes o voto definitivo, em caso de empate, nas votações da Mesa. Nas irmandades em que se aboliu o cargo real, as decisões deliberativas concentravam-se no juiz. (BORGES, 2005, p. 83)

Em 2006, a Festa de Nossa Senhora do Rosário foi transferida para o segundo fim de semana de outubro, modificando a tradição local que reserva o primeiro fim de semana do referido mês para a celebração dos festejos. Este tipo de modificação ocorreu devido à coincidência de datas com o primeiro turno das eleições majoritárias no Brasil, período, inclusive, em que o comércio de bebidas alcoólicas, atividade que se avoluma nas épocas das festas locais, fica proibido. Naquele ano a Festa de Nossa Senhora Aparecida, que compõe o calendário local de festas religiosas em outubro, realizada todo dia 12 de outubro na Ribanceira, antecedeu alguns dias a de Nossa Senhora do Rosário.

A festa de Nossa Senhora do Rosário é a celebração religiosa mais importante do município. A Santa, que dá nome a inúmeras irmandades de homens negros em várias regiões do Brasil, é objeto de intensa devoção em São Romão nesta época do ano.

Embora o município tivesse e tenha outras festas religiosas realizadas periodicamente⁵⁰, esta é a que costuma mobilizar mais pessoas. A organização dos festejos religiosos é dividida pelos festeiros (Rei e Rainha da festa), pela Irmandade de Nossa Senhora do Rosário (ou simplesmente, Irmandade do Rosário), pelo padre José de Arimatéia (ou padre Ari), único sacerdote católico do município, e pelo conselho paroquial da Igreja. A descrição que farei a seguir corresponde ao circuito de festas religiosas de outubro, conforme a seqüência ocorrida no ano de 2006.

No sábado da semana anterior à realização da coroação do Rei e Rainha da Festa de Nossa Senhora do Rosário acontece a “Cavallhada”. Geralmente, ela é realizada após uma missa, no início da noite do último sábado do mês de setembro. Naquele ano, devido ao calendário eleitoral, ela ocorreu dia 08 de outubro. Dois dias antes da cavallhada já era possível notar um incremento significativo de cavalos amarrados a cercas ou árvores, ou ainda a trotar com seus cavaleiros pelas ruas de São Romão. Quando cheguei à Igreja de Nossa Senhora do Rosário, a mesma já se encontrava lotada, inclusive, com assentos improvisados. Fora do templo, o mastro com a bandeira de Nossa Senhora do Rosário já havia sido erguido. A cerimônia demorava a começar quando um mensageiro avisou que a missa seria realizada fora da igreja. O altar foi, então, montado na carroceria de um caminhão ao lado da igreja. À frente da igreja há uma grande cruz em madeira na qual um homem, cuidadosamente, acendeu várias velas ao seu redor. Os bancos foram levados pelos fiéis para fora e, tão logo, todos se

⁵⁰ Conforme relatos dos meus interlocutores, também já foram comemorados publicamente, na sede do município, há muitos anos atrás, São Benedito e Santa Efigênia. Atualmente, as festas do Divino Espírito Santo e de Nossa Senhora D’Abadia são as únicas que se comparam, em termos de mobilização e de caracterização ritual, com a de Nossa Senhora do Rosário. Desta forma, são objeto de festas religiosas, São Sebastião e Santos Reis, em janeiro; Divino Espírito Santo, 40 dias após a páscoa; Bom Jesus e Nossa Senhora D’Abadia, em agosto; Nossa Senhora do Rosário e Nossa Senhora Aparecida, em outubro. Santos Reis e Bom Jesus são celebradas nas casas de determinados indivíduos a partir do levantamento de mastro com a bandeira de Santos Reis ou Bom Jesus, rezas em “lapinhas” e execução de giros de folias. As festas de São Sebastião, do Divino Espírito Santo e de Nossa Senhora D’Abadia, são realizadas a partir de missas, ritual de coroação de reis (Nossa Senhora D’Abadia), cortejos públicos, e oferecimento de comidas e bebidas.

reassentaram, assim como os demais sem assento se acomodaram, a celebração foi iniciada.

Durante a missa, os cavaleiros ficaram ao redor do caminhão. Eles trajavam chapéis de palha, calças e camisas brancas. Os cavaleiros se dividem em dois grupos, uns com fitas e lenços vermelhos e outros de cor verde. Além disso, carregam chocalhos e lanternas de velas, também vermelhas e verdes. Após o encerramento da missa, as pessoas começaram a se posicionar, sobretudo nas partes mais afastadas ou altas das encostas da rua, nos arredores da igreja, para que a cavalhada fosse iniciada. A cavalhada consiste em um auto popular no qual um grupo de homens, montados a cavalo, fazem coreografias no entorno da igreja, compondo parte das celebrações iniciais da festa de Nossa Senhora do Rosário. Saul Martins (1991) associa as cavalhadas à uma tradição medieval portuguesa de encenações públicas da guerra entre mouros e cristãos. Sempre realizadas em torno de igrejas, que seriam o objeto de disputa encenado, este auto popular encerraria com a vitória simbólica de cristãos sobre mouros.

Em São Romão, os cavaleiros perfilam-se em uma rua lateral á frente da Igreja de Nossa Senhora do Rosário em dois grupos, um adornado com fitas e lanternas vermelhas e outro com fitas e lanternas verdes. Então, começam uma série de quatro performances. Primeiramente, os cavaleiros, dois a dois, um de cada cor, dão uma volta em torno a uma enorme fogueira acendida em frente à igreja e seguem pela sua lateral externa em rápida cavalgada, contornando a paróquia. Eles seguram os cavalos com uma mão e na outra carregam a lanterna, que não deve se apagar durante a apresentação, apesar das suas manobras. A segunda performance é que cada cavaleiro de cores vermelha e verde, novamente dois a dois, façam o movimento de um círculo, um à esquerda, outro à direita da fogueira. A terceira, cada cavaleiro dá uma volta em torno

da fogueira simultaneamente, porém um em sentido horário e o outro em sentido anti-horário. Por fim todos os cavaleiros um atrás do outro dão uma volta na fogueira e seguem para a rua lateral à igreja.

Desde a celebração da missa até o encerramento da cavalhada, o ambiente entre as pessoas que assistiam é de dispersão e de muita conversa. Embora os comentários laterais entre as pessoas fossem mais discretos durante a missa que durante a cavalhada, esta última, visivelmente, concentrou mais a atenção do público, sobretudo pela atuação junto aos cavaleiros de uma figura representada por outros três sujeitos montados a cavalo, porém não trajados de branco, mas portando máscaras no rosto. Os chamados “Zé Bode” realizavam peripécias entre as performances coreografadas dos cavaleiros. Sua função é introduzir um elemento de “desordem” na apresentação ritualizada. A intervenção improvisada do “Zé Bode”, empinando os cavalos, fazendo movimentos arriscados em meio aos demais cavaleiros, correndo muito próximo ao público assistente, estabelece momentos de algazarra e confere ares lúdicos ao evento.

Uma vez encerrada a cavalhada é o momento do Rei e Rainha da festa oferecerem doces e bebidas em suas respectivas casas. Este momento é um dos mais esperados pelas pessoas que acompanharam esta celebração. Um amigo chegou a me contar, em tom de brincadeira, que “tem gente que vai a festa só pela ‘boca-livre’ na casa dos festeiros”. A dispersão após a cavalhada tem três caminhos: a casa do Rei ou a casa da Rainha, para os que prosseguem na festa; e o retorno às próprias residências, para aqueles que cansaram das apresentações.

O Rei da Festa de 2006 era Pedro, um senhor idoso e membro antigo da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário. Sua figura contrastava com a jovialidade de Cária Patrícia, uma Rainha recém saindo da adolescência. Distintas gerações que, para além de suas diferenças evidentes, continuam ocupando um dos raros lugares de

prestígio e reconhecimento sociais, temporalmente definido pelo calendário festivo-religioso, desde o período colonial, para sujeitos negros da localidade. Nesta situação liminar, para usar um termo de Van Gennep consagrado por Victor Turner, as pessoas alçadas à condição de reis têm suas posições cotidianas invertidas por ocasião da festa. Basta relembrar a relação estigmatizante estabelecida entre negros, bebida alcoólica e indisposição para o trabalho, apresentada no primeiro capítulo. É necessário ressaltar que os membros da Irmandade do Rosário são afro-descendentes e, majoritariamente, dispõem de poucos recursos financeiros. A ascensão a uma condição privilegiada temporária (tanto pelo seu caráter passageiro, como pela sua circunscrição datada) e de status (vide a posição social de culto e reverência, quanto de provedora de comida e bebida ofertada à comunidade) pode ser situada dentro de uma matriz de movimento que articula diversas redes nas quais os “festeiros”⁵¹ simultaneamente fazem parte e mobilizam.

A primeira rede de pertencimento e mobilização que pode conduzir à condição de Rei ou Rainha da festa é a mesma que, freqüentemente, conduz à Irmandade do Rosário: a rede de parentesco. Os laços familiares, por descendência ou aliança, costumam ser a ponte para o ingresso na referida irmandade. Os membros da irmandade, do período em que fiz o campo, tiveram seus antepassados, remotos e/ou recentes, filiados à mesma. Embora o interesse dos mais jovens pela participação na irmandade possa ter diminuído⁵², os vínculos familiares ainda são um meio importante para a reprodução deste tipo de entidade.

⁵¹ Uso o termo “festeiro” indistintamente para Reis e Rainhas, coroados em celebrações religiosas, quanto para pessoas responsáveis por festas, com distribuição de bebidas e comidas, em caráter vitalício (ver o caso de Dona Maria da Paixão e a folia do Bom Jesus, no item 2.1.2) ou temporário (devido ao pagamento de uma promessa, por exemplo).

⁵² O que não significa dizer que o referido interesse dos jovens desapareceu, vide a rainha da festa de 2006 que era uma adolescente.

A rede de parentesco, mesmo entre os membros que não pertencem à irmandade, soma-se às redes de compadrio e de amizade para viabilizar a candidatura de alguém ao sorteio dos festeiros. A contrapartida à reverência da comunidade aos reis escolhidos é a realização de um ritual de comensalidade no qual, em distintos momentos, os reis oferecem em suas casas, ou na de algum membro de sua família, comida e bebida aos participantes do seu cortejo pelas ruas da cidade. Parentes, compadres e amigos são potencialmente mobilizáveis para dar suporte financeiro e, principalmente, organizacional e laboral aos preparativos para a festa. Os vínculos de reciprocidade, gerados por dívidas ou oferta de “ajuda” em distintos momentos entre parentes e amigos, são fundamentais para definir o ingresso e o nível de envolvimento de alguém na rede de “ajuda” mobilizada pelos “festeiros” e, desta forma, viabilizar o compromisso exigido pelo desempenho do papel de Rei ou Rainha da festa. A “ajuda” pode ser dada via oferta de produtos a serem publicamente leiloados ou sorteados em bingos, que podem incluir frangos (vivos ou preparados sob a forma de pratos), ovos, produtos agrícolas, bebidas alcoólicas (sobretudo garrafas de cachaça e vinho ou pequenos engradados de cerveja), pequenos eletrodomésticos, refeições diversas preparadas para a ocasião, etc.

Por exemplo, determinada noite acompanhei um “leilão” na Associação Comunitária da Ribanceira, para ajudar a própria associação e não algum “festeiro”, porém que apresentava as mesmas características dos leilões para a ajuda de reis e rainhas de festas religiosas. Embora nos leilões para festas religiosas, e também em outras formas de doação para o mesmo evento, a participação possa estar articulada à devoção ao santo homenageado. As “prendas” (produtos que são leiloados) são obtidas com membros da comunidade. As prendas, na ocasião, eram vinho, sacos de feijão,

farinha, frangos caipiras vivos, etc. Houve um forró⁵³ após o fim dos lances e arremates. Os forrós são um dos momentos mais apreciados de certos “leilões”, pois os participantes “quebram o pau dançando” e ficam no “golo”⁵⁴. Ainda no que tange ao “leilão”, propriamente dito, os lances são feitos, por vezes, de forma cômica. Há um animador que pergunta quem dá o primeiro lance, depois as pessoas vão se alternando dando lances maiores até que alguém “arremata” a “prenda”. A comicidade reside no jeito despojado e brincalhão como as pessoas faziam suas ofertas. Há gente que grita um valor e depois some para não ser identificado como quem fez o lance. Ou dá um lance e atribui a outra pessoa. Tal prática faz do leilão, quando realizado entre pessoas que compartilham relações afetivas de amizade, um divertimento em si, mesmo quando precede os aguardados forrós.

Além de angariar recursos, essas redes são geralmente mobilizadas para o trabalho de armazenamento e preparo das refeições e bebidas a serem servidas nas festas, para a distribuição das mesmas e para a limpeza e organização do local dos festejos, antes e após o acontecido⁵⁵. A participação neste tipo de rede permite, por um lado, acumular créditos em contradons a serem retribuídos posteriormente pelo “festeiro” ajudado. E por outro lado, põe em contato pessoas com distintos vínculos com o Rei ou Rainha em questão, que podem vir a ser recrutadas para dar suporte em futuras festas, cujo novo “festeiro” pode, inclusive, estar entre os ajudantes mobilizados na presente festa. Em muitos casos, as obrigações de retribuição podem operar em cadeias de reciprocidade em que a rede de “ajuda” se estende por relações de dívida ou de “consideração” de cada pessoa que ingressa na rede. Isto ocorre, por exemplo, quando alguém que se sinta obrigado a colaborar com o “festeiro” aciona um parente ou

⁵³ Aqui tomado como uma festa que toca o respectivo gênero musical. Ver item 2.1.3 a seguir.

⁵⁴ Ficar embriagado. Ver também item 2.1.3.

⁵⁵ Não possuo elementos empíricos para definir a existência de uma possível hierarquia de tarefas entre os participantes nestas redes de ajuda.

amigo, que também lhe deva préstimos, para saldar sua dívida, via a cessão da “ajuda” deste terceiro ao dono da festa. Neste sentido, as festas constituem momentos propícios para a proliferação de alianças e de atualização de relações de influência e prestígio, via envolvimento em trocas recíprocas de favores. Em outras palavras, as festas mobilizam redes de solidariedade que operam movimentos de extensão ou de retração (quando alguém não retribui os serviços ou bens prestados) de parentelas e de círculos de amizade e comprometimento. Movimentos estes que são eles próprios responsáveis pela configuração destas formas de associação entre pessoas, por meio das ações empreendidas por cada sujeito, fazendo com que eles se desloquem e assumam distintas posições nesta matriz de movimento, derivada da realização de festas. Tais posições – nem sempre opostas e, freqüentemente, articuláveis – tais como reis, rainhas, ajudante, ajudado, credor, devedor, doador, etc., e geradas por ocasião das festas, podem modificar circunstancial e transversalmente as posições já cristalizadas cotidianamente.

Exemplificando, uma mulher pode oscilar e combinar distintas posições na conformação da socialidade local, entre outras:

- 1) Posições familiares de gradual autoridade ou submissão: filha, irmã, esposa;
- 2) Posições raciais de gradual prestígio: “preta”, quando desprestigiada por quem não lhe reconhece vínculos, ou ainda quando é carinhosamente apelidada por quem reivindica laços familiares ou de amizade; “morena” quando tratada de forma politicamente-correta, ou ainda quando agregada de adjetivos (“morena linda”);
- 3) Posições morais de gradual sacralização: quando coroada rainha da festa do Rosário ou santificada no sermão do padre. Ou reduzida às piores caracterizações místicas (“macumbeira”) ou mundanas (“vagabunda”, “rapariga”);

4) Posições morais de gradual deformação da personalidade: quando o sujeito é classificado como “purgante” (pessoa chata ou desagradável), “prosa ruim” ou “porquêra”;

5) Posições laborais de gradual valorização: “trabalhadeira” quando reconhecida a sua retidão moral e de entrega ao trabalho; “preguiçosa” quando desqualificada por falta de compromisso com o trabalho;

6) Posições morais de gradual comprometimento interpessoal: pessoa de ou por quem se tem “consideração” ou “desconsideração”, “adulador”.

Ora, como afirmava Herzfeld (2001, 2008), para não essencializarmos o “essencialismo” é necessário observar que os estereótipos são acionados e atualizados na prática social. Se cada estereótipo (“rapariga”, “prosa ruim”, etc.) parece irreduzível na sua classificação, é verdade que a sua combinação com outros estereótipos faz com que as pessoas sejam avaliadas em escalas graduais de prestígio. Mais importante do que a classificação é o movimento que vai de uma classificação à outra.

Vejamos um exemplo, certa vez um prestigiado pescador tornou-se responsável por uma festa, pela ocasião do pagamento de uma promessa. Seu prestígio originário derivava do reconhecimento de seu temperamento amistoso e de sua gentileza de trato para com seus parentes, companheiros de pesca e amigos. Fatos que o tornavam alguém por quem várias pessoas tinham “consideração”. Ele encomendou uma folia, por ocasião do pagamento de uma promessa, para que fizesse um giro que culminasse em sua casa, na qual realizaria uma reza e ofereceria comida e bebida aos presentes. Nesta mesma oportunidade, ele contratou um grupo musical local para animar o encerramento da festa que durou o dia inteiro. Festas nestas condições costumam atrair muitas pessoas, tanto pela afirmação dos laços afetivos e de “consideração” entre a rede de

parentes, compadres e amigos, quanto pela situação de “boca-livre”⁵⁶, como jocosamente ponderou meu amigo em outra ocasião similar.

Presente ao acontecimento, eu comentei com um interlocutor que já havia ido a outras festas similares e tinha a impressão de que, apesar da intensa chuva que caía naquele dia, havia menos pessoas prestigiando sua celebração do que poderia se esperar, dado o considerável reconhecimento social de que gozava o anfitrião. Ele me informou que “todo mundo gostava” do festeiro, contudo havia “uma parte do povo daquela casa que não é muito querido”. Tal parte era a conjugue do festeiro. Este seria o motivo da pouca participação das pessoas na festa. Inclusive, no dia da festa, encontrei pela manhã uma pessoa, parente do festeiro, que me informou que não iria à festa, pois tinha se desentendido com a esposa dele.

No dia posterior à festa, alguém da casa do festeiro ofertou uma panela de carne cozida, não consumida na festa, para a família de outro amigo. Neste momento, também chega o boato que muita carne destinada à festa estragou e, ficando imprópria para o consumo, foi desprezada. Tal carne teria sido cozida e depois não foi frita. Durante a noite, na festa, os anfitriões teriam “segurado” a carne, que conforme os familiares do meu interlocutor deveriam ter sido oferecido cedo para que todos comessem ou distribuído aos vizinhos para que não houvesse desperdício. Naquele dia ouvi este comentário: “bem feito, para deixarem de ser mão de vaca”. Em conversa particular, outro interlocutor me conta que a esposa do festeiro “humilha” muito as pessoas e por isto não seria bem quista. Ela seria uma das poucas pessoas do bairro que possuía um

⁵⁶ “Boca-livre” é uma noção muito usada por interlocutores da Ribanceira e que, ora descreve uma situação em que são oferecidas comida e bebida à comunidade, ora designa um tipo de pessoa que frequenta celebrações de outras, sem envolvimento com a realização do evento ou convite ofertado pelo anfitrião. A classificação de alguém como “boca-livre” remete a uma censura à participação de sujeitos sem envolvimento no circuito de compartilhamento e troca que gera a confraternização, configurando-se, assim, em uma categoria de acusação que não costuma ser assumida pelo acusado. A acusação de “boca-livre” costuma ser propagada por boatos e fofocas.

emprego fixo, pois era funcionária pública efetiva. Daí viria sua postura arrogante perante os demais.

Como pode se perceber no caso citado, o prestígio do festeiro oscilava em uma escala que o separava ou o associava à sua esposa, em maior ou menor grau. Separado (simbolicamente) da esposa, podia ser valorizado à medida que inserido em outras redes e contextos de relações (como pescador, folião, compadre, etc.) e sua subjetividade se individualizava em propriedades como gentileza, afabilidade, etc. Entretanto, a associação com a esposa, reconhecida como portadora de propriedades contaminantes, tais como avareza e a atitude de “humilhar”, anula os aspectos positivados socialmente da sua reputação. Tais propriedades contaminantes da esposa alastraram-se para a reputação dos que moravam na casa do festeiro, na situação descrita. Assim, a transformação na reputação de tais sujeitos deriva da sua conexão em outras relações, com seus respectivos contextos, que combinadas façam emergir o reconhecimento de uma subjetividade em que se anule, reduza ou aprofunde as influências da associação com a familiar mal vista, permitindo tornarem-se pessoas a quem se pode ter “consideração”. O compromisso gerado pela “consideração” é sempre contrabalançado pelo efeito da “desconsideração” atribuído a parente mal-vista, conforme o contexto em que a associação com ela possa ser maior ou menor. Neste sentido, as trocas recíprocas aqui elencadas não são um vetor para um fim social homeostático e totalizante, baseado em “estabilizar suas relações, dar, receber e, enfim, retribuir.” (MAUSS, 2003, p. 313). A idéia de contrabalanceamento evocada, pelo contrário, remete à consciência de que as trocas recíprocas estão conectadas às outras relações – de parentesco, de “consideração”, de amizade, de dependência política (como demonstrarei no próximo capítulo), etc. – que podem se constituir como desiguais e, ao contribuir para delimitar certas redes de aliança, acabar fomentando oposições, separações e hierarquizações.

Retomando os festejos religiosos de outubro de 2006, após a realização da cavalhada fui à casa do Rei acompanhar a distribuição de doces que era feito naquela noite. Havia uma distribuição espacial que hierarquizava a própria distribuição dos doces. No interior da casa havia uma mesa que foi preparada para servir aqueles que desempenhavam um papel destacado no cortejo do rei: os caboclos e a banda Sete de Setembro. No lado de fora, pessoas que acompanharam o cortejo até a casa do rei, ou que só apareceram depois para a “boca livre”, degustavam doces caseiros e refrigerantes oferecidos pelo festeiro e sua família. Houve também o mesmo ritual na casa da rainha, para onde havia se deslocado o grupo de congado, também participante do cortejo pelas ruas da cidade.

2.1.1.1 – A festa da Ribanceira

A cavalhada antecede, tal como já me referi, em uma semana a festa de Nossa Senhora do Rosário. No ano de 2006, no dia da cavalhada havia ido até a casa de Seu Jerônimo, pescador e agricultor que possui uma roça na Ilha Caiapós, localizada à frente à São Romão, perguntar-lhe sobre a carranca que havia lhe encomendado. Seu Jerônimo também é irmão de Dona Maria, a quem destinarei um sub-capítulo mais adiante, e exímio escultor de carrancas⁵⁷, além de membro das Irmandades do Rosário e do Santíssimo. Ao saber que a minha carranca estava quase pronta, lhe indaguei pela Festa do Rosário daquele ano e ele me disse que “este ano a festa começa na Ribanceira”. Embora a cavalhada demarque o início do período de festejos religiosos devotados a Nossa Senhora do Rosário, ela ainda não é considerada como parte *stricto sensu* da

⁵⁷ As carrancas são figuras esculpidas em madeira que ornamentavam as proas das embarcações que circulavam pelo Rio São Francisco e seus afluentes. Ainda que se pudesse atribuir um valor estético ao seu aspecto propositalmente horrendo, justificava-se sua presença nas embarcações como recurso valioso para afugentar os espíritos malignos que habitavam o rio e suas proximidades terrestres, protegendo a tripulação de todo tipo de infortúnio. Para maiores informações ver Pierson (1972) e Pardal (1974). Hoje a sua produção foi reduzida ao comércio para turistas e demais interessados pela cultura material local, devido à extinção da navegação de embarcações que serviam ao transporte de produtos regionais, como as barcas, e ao transporte de passageiros, os vapores. Para um estudo completo sobre os condutores de barcas, ver Neves (1998) e para as memórias dos ribeirinhos acerca dos períodos de navegação no “Velho Chico”, ver Lima (2002).

festa. Assim, a Festa de Nossa Senhora Aparecida, realizada na Ribanceira, por possuir a estrutura ritualística básica idêntica à da de Nossa Senhora do Rosário, (tal como demonstrarei a seguir) pôde ser conectada pelo meu interlocutor ao calendário da Festa de Outubro. Naquele ano, a festa da Ribanceira, realizada sempre dia 12 de outubro, antecedeu em três dias a do Rosário, transferida para o fim de semana seguinte ao da eleição. Diante desta situação perguntei a Seu Jerônimo se podia acompanhá-lo junto aos membros da Irmandade do Rosário e do Santíssimo até a Ribanceira, onde participariam do cortejo ao rei e rainha da festa local. Seu Jerônimo concordou e marcou de nos encontramos às seis horas da manhã do dia 12, em frente à Igreja Matriz do Divino Espírito Santo, de onde um ônibus cedido pela prefeitura levaria os membros das duas irmandades de São Romão para participar da celebração no referido distrito do município.

No dia e hora combinados me dirigi à Igreja Matriz. Várias pessoas vestindo camisetas da Irmandade do Santíssimo esperavam pelo momento de embarcarem no velho ônibus vermelho cedido pela prefeitura. Após procurar Seu Jerônimo entre os presentes, não o encontrei. Temendo que ele não aparecesse e eu perdesse a carona até o local da festa, tratei de perguntar a alguns dos membros das irmandades se poderia acompanhá-los. Eles me acenaram positivamente, mas sugeriram que eu consultasse algum “chefe”, ou seja, algum dos diretores das respectivas irmandades. Sabia que Seu Augusto, a quem já havia entrevistado em outra oportunidade, estava por lá e teria autoridade para confirmar minha carona, contudo, não o encontrei. Neste momento passou por mim Dona Lió, uma freqüentadora intensa das atividades religiosas católicas locais, e sabendo do meu desejo de acompanhá-los, proferiu as seguintes palavras que selaram o compromisso de me levarem com eles: “ele tem interesse na religião, então

também é um irmão e pode ir”. Curiosamente, “irmão”⁵⁸ também é o termo usado pelos membros das irmandades para se referirem uns aos outros. No caso, escapou-me as nuances da conexão de sentido evocada por Dona Lió para se referir à minha condição, embora tenha entendido o seu efeito autorizador.

O motorista ligou o motor do ônibus, avisando a todos que chegara a hora de partir. Até aquele momento Seu Jerônimo não havia aparecido. Um membro da Irmandade do Rosário foi buscá-lo em casa, mas foi informado pela família que havia adoecido na noite anterior e ainda estava se recuperando e, portanto, não estava em condições de nos acompanhar. Embarcamos então no ônibus que todos chamam de “lotação”. Semanalmente ele é usado para transportar alunos da zona rural para as escolas da área urbana, entretanto sua precária conservação me oferecia uma impressão de que não agüentaria conduzir aquelas quase trinta pessoas pelos quase 15 quilômetros que nos separavam do distrito de Ribanceira. Contrariando minha percepção, meus companheiros de viagem pouco se preocupavam com isso. Talvez eles tivessem a certeza – tal como se confirmou – que apesar do seu aspecto antigo e avariado a “lotação” costumava encarar diariamente as pedregosas, esburacadas e repletas de areia estradas regionais e vicinais que cortavam os domínios territoriais do município.

Ocupei um assento ao lado de um membro da Irmandade do Santíssimo, Antônio Oliveira, que me relatou ter se tornado “irmão” a dois anos. Seguimos a viagem em meio a ensaios de cânticos religiosos, puxados por Dona Lió. Em determinado trecho da estrada, passamos por um grupo de aproximadamente vinte pessoas que acenaram para o ônibus e, prontamente, foram retribuídos pelos passageiros. Antônio me diz que são pessoas que estavam fazendo uma procissão de São Romão à Ribanceira. Segundo ele, trata-se de uma “tradição” da festa. O grupo sai de São Romão, antes do amanhecer, às

⁵⁸ Em São Romão e na Ribanceira, “irmão” também é usado por membros de cultos evangélicos para referirem-se uns aos outros, enquanto “crente” é o termo, quase sempre carregado de um valor pejorativo, usado por não-evangélicos para nominar os membros dos referidos cultos.

quatro horas da madrugada, reproduzindo a prática de longos deslocamentos a pé que os católicos da Ribanceira faziam para assistir as missas matinais na sede do município, antes da construção da Igreja de Nossa Senhora Aparecida no distrito.

Ao chegarmos, muitos fogos de artifício foram disparados das casas do povoado e das janelas da “lotação”. Após estacionarmos, fomos à Igreja de Nossa Senhora Aparecida. No seu interior, um a um dos membros das irmandades do Santíssimo e do Rosário foram reverenciar a imagem da Santa. À sua frente, faziam sinais da cruz e tocavam na imagem. Após todos repetirem a saudação à Santa, os membros das irmandades começaram a rezar orações católicas, comandados por Dona Lió. Uma vez encerradas as breves orações, nos encaminhamos à casa do rei da festa para tomarmos o café da manhã.

Nesta oportunidade conheci Valdivino, ou Valdi, como todos o chamam na Ribanceira. Valdi era o rei sorteado para a festa daquele ano. Ao seu lado, como rainha sorteada para festa, estaria Leonarda, filha de família local e esposa de Dênio, dono da “venda”⁵⁹ mais sortida do distrito, branco e morador do povoado desde o matrimônio. Após faltar-me com bolos, “petas”⁶⁰ e muito café extremamente adoçado⁶¹, peço a uma das pessoas que está recepcionando as pessoas para o café da manhã para falar com o rei e o dono da casa. Esta pessoa era Irene, então namorada de Irineu, irmão de Valdi.

⁵⁹ As “vendas” são pequenos estabelecimentos comerciais que vendem uma variada gama de produtos, desde alimentos e bebidas até produtos de limpeza doméstica e remédios para pequenos desconfortos, como analgésicos leves e antiácidos efervescentes.

⁶⁰ Nome dado a biscoitos de polvilho muito apreciados e largamente produzidos em receitas caseiras, bem como facilmente encontrado em padarias e “vendas” da região.

⁶¹ O café, na maioria das casas em que pude visitar, em diversas localidades rurais e urbanas do norte mineiro, é apreciado com muito açúcar. Quando este não está suficientemente adoçado, costuma se dizer que está “amargando”. Quando tive a oportunidade de observar a sua preparação na casa de Alice, notei que é feito a partir do aquecimento da água diretamente com açúcar, que quando começa a ferver tem adicionado o pó de café e, então, a mistura é passada por um filtro de tecido e depositada em uma garrafa térmica. O café preto faz parte obrigatória do café da manhã de todas as casas que conheci. Seu acompanhamento cotidiano é feito com “petas”, bolos, pão de queijo ou pão com manteiga/margarina, podendo ser adicionado ao leite ou sorvido tal como foi preparado. Compõe a etiqueta local oferecer café a toda visita que chega a uma casa. Por isto, a maior parte das casas mantém uma garrafa térmica com café sempre disponível para eventuais pessoas que chegam às casas.

Irene, ao ver-me munido de câmera fotográfica e de um bloco de anotações à mostra, me aborda perguntando se eu sou um pesquisador que está em São Romão para escrever sobre a região. Prontamente respondo-lhe que devo ser a pessoa que ela imagina. Identifico-me como antropólogo, termo que aciona para minha interlocutora um tema, até aquele momento, ainda gerador de expectativas no povoado: o reconhecimento da Ribanceira como território de “quilombolas”. Ela estava ajudando na organização da festa e perguntou se eu poderia lhe passar as fotos que estava tirando, pois sua máquina tinha estragado. O meu aceite ao seu pedido deixou-a mais a vontade para falar das coisas do distrito. Neste momento emergiu o tema quente a que fiz referência. Irene me contou que havia uma iniciativa por parte de algumas pessoas do local em obter o reconhecimento da Ribanceira como comunidade quilombola. Uma ONG ligada a projetos de desenvolvimento sustentável já havia entrado em contato com a comunidade e a partir deste contato surgiu a idéia de buscar o reconhecimento como remanescentes de quilombos. Falou-me ainda dos problemas da Ribanceira, sobretudo da erosão que avançava da margem do rio para o interior do povoado. Como ela estava ocupada ficamos de concluir a conversa adiante. Aproveitei, então, para revelar meu interesse em conversar com o festeiro. Assim, um rapaz me conduziu até a casa da mãe do Rei, onde ele estava preparando-se para a procissão que o conduziria até a igreja.

Valdi faz parte da Irmandade de Nossa Senhora Aparecida desde a sua fundação, situada à época da construção da igreja que leva o nome da padroeira do Brasil, também considerada padroeira do povoado. Muito solícito no nosso primeiro contato, ele trata de terminar de arrumar seu terno, enquanto falamos. Segundo meu interlocutor, a escolha dos festeiros se dá por meio de um sorteio entre os membros da irmandade. A cada festa o nome de cada “irmão” é colocado em um papel e depositado em um saco. Uma criança se encarrega de sortear o rei e a rainha para o ano seguinte. Era a primeira

vez que Valdi havia sido sorteado como rei da festa. Não houve até aquela data repetição de rei ou rainha porque os festeiros sorteados vão sendo excluídos das listas para os anos seguintes.

As mulheres são maioria na composição da Irmandade de Nossa Senhora Aparecida, segundo Valdi. Tal dado contrasta com a percepção dos moradores do povoado a respeito da proporcionalidade de mulheres e homens na Ribanceira. A idéia de que há mais homens que mulheres no distrito é muito difundida, sobretudo pelos homens mais jovens que buscam pares do sexo feminino nos festejos do povoado. Não tenho dados que permitam conferir certeza a esta afirmação, pois não disponho de um censo do distrito, embora compartilhe, intuitivamente, a impressão visual de meus interlocutores.

Termino minha conversa com Valdi e noto que na casa de sua mãe, Dona Conceição, os membros das Irmandades do Rosário e do Santíssimo, também se arrumam para dar início aos cerimoniais de coroação do rei e rainhas da festa. O ambiente é de jocosidade e descontração. Eles usam um quarto para trocar as camisas vermelhas que identificam a Irmandade do Santíssimo por ternos de tons escuros, camisas brancas, gravatas e um colete vermelho sobre o terno. O colete vermelho simboliza apenas a Irmandade do Santíssimo. Fato que me fez perceber que embora houvesse membros de ambas as irmandades, oficialmente estava apenas representada a do Santíssimo.

A presença de vários homens em um quarto faz com que uma das mulheres do povoado brinque com eles, gritando-lhes acerca do comportamento suspeito daqueles homens usando um quarto ao mesmo tempo com a porta fechada. O ambiente de alegria profana não ameaça a seriedade que se instaura para o início da procissão religiosa.

O cenário para festa estava pronto. Desde a minha chegada ao amanhecer, notei a igreja ornamentada com flores e a imagem de Nossa Senhora Aparecida em um elevado situado à frente e ao centro do altar. À frente da igreja, o mastro com a bandeira da santa já havia sido levantado no dia anterior e ornamentado com bandeirinhas em papel colorido nas cordas que o sustentavam em pé. Os grupos de congado e de caboclos, ambos oriundos de São Romão, já se encontravam preparados para as danças que compõem o cortejo do rei e rainha pelas ruas da Ribanceira. Cabe, neste momento algumas breves palavras para situar estes grupos que participam do cortejo.

As festas dedicadas a Nossa Senhora do Rosário apresentam a participação de coletivos de dançadores. Na bibliografia consultada (BORGES, 2005, BRANDÃO, 1985, 1987, 2010; CASCUDO, 2001, COSTA, 1999; COUTO, 2003, MARTINS, 1988, SOUZA, 2002) tais grupos participam dos festejos recebendo o nome de guarda, terno, embaixada ou corte (termo que pode variar conforme a localidade e o tipo de encenação desempenhada no cortejo), acompanhando as cerimônias e procissões de coroação dos reis das referidas festas. O folclorista Saul Martins (1988) afirma que em Minas Gerais tais grupos se dividem em sete estilos: Congo, Moçambique, Catopés, Marujo, Caboclinhos (ou Penachos), Cavaleiros de São Jorge e Vilão. A presença de grupos com os respectivos estilos também se distingue pela tradição da festa conforme a localidade em que ela se realiza. Em São Romão há apenas os grupos de congado e caboclos.

O grupo de Congado é composto por um conjunto de aproximadamente 25 pessoas, todos homens e, em sua maioria, negros, que dançam organizadas em duas filas paralelas, percorrendo as ruas da cidade, acompanhando as procissões do rei e rainha da Festa do Rosário. Usam xales azuis, camisas brancas, anágua branca, e um capacete ornado com um espelho na testa, uma pena na parte anterior e fitas coloridas e reluzentes. O grupo tem como líder José Geraldo Pereira Mendonça, o Melé, negro,

oleiro, nascido há quarenta e seis anos em São Romão e que desde os dez anos ganhou instrumentos e começou a fazer parte do grupo.

O congado, como é chamado o grupo na cidade, dança ao som de músicas cantadas e tocadas por eles mesmos com uma caixa de bатуque e dois pandeiros. Tais músicas tem nos versos abaixo uma amostra dos cânticos de saudação aos reis e de animação festiva, respectivamente:

Vamos ver, vamos ver, vamos ver, a coroa do Rei. (3 vezes)
Vamos ver, vamos ver, vamos ver, a coroa do Rei. (3 vezes)

Lá embaixo tem uma moça,
É bonita e sabe ler,
Tomaram o meu amor;
O que eu devo fazer ...
Refrão:
Eu dou veneno a ela.
Ela morre sem saber.
Eu fico criminoso
E ninguém pode me prender (MAPEAMENTO DAS EXPRESSÕES
CULTURAIS, 2006, p. 46).

Os caboclos, ou caboclinhos, são também um grupo que entoam cantos e executam danças coreografadas cuja vestimenta faz referência às populações indígenas que teriam residido na Ilha Caiapós, localizada à frente da sede do município. Os fundadores do grupo teriam sido Ângelo Gomes de Moura e Francisco de Almeida (ibidem, p. 47). Composto por aproximadamente 22 pessoas, todos homens de distintas faixas etárias, o grupo já trajou diferentes peças e ornamentos corporais. Há relatos que durante muitos anos usaram saiotos confeccionados com palha de buriti, tendo o corpo pintado de vermelho com urucum. Os cabelos, sob forma de uma espécie de peruca, usados por ocasião das apresentações são feitos de malva roxa, colocada de molho por um mês e oito dias, quando então os batiam e desfiavam, tingindo-os de pretos. Na cabeça ostentam cocares de papelão ornados com papel de seda e 22 penas de pavão. As duas lideranças, o chefe e o capitão, usavam pulseiras de penas nos braços e pernas, bem como lanças enquanto os demais caboclos arcos e flechas. O grupo se divide em

duas partes, a primeira é situada à frente da segunda e é comandada pelo chefe que entoia cantos e faz coreografias seguidas pela metade dos caboclos em movimentos da frente para o meio do grupo total. A segunda parte localiza-se atrás do primeiro agrupamento e também entoia cantos e faz coreografias seguindo o capitão que realiza movimentos do meio para o final do grupo. O capitão está subordinado hierarquicamente ao chefe e segue todos os seus passos, porém em direção contrária na encenação que percorre as ruas da cidade, no cortejo ao Rei e Rainha do Rosário.

Atualmente, os caboclos não pintam mais os corpos e usam camisas vermelhas, em homenagem ao Divino Espírito Santo e a Santo Expedito, e camisas azuis, que representam o manto de Nossa Senhora do Rosário e de Nossa Senhora D'Abadia. Os adultos costumam representar Nossa Senhora do Rosário e as crianças Nossa Senhora D'Abadia (op. cit.). Nas apresentações que assisti, notei que usavam apenas camisas azuis, embora tenha encontrado fotografias antigas que os mostram trajados de camisas vermelhas.

Há trabalhos que situam as guardas, ternos ou congados como elementos que personificariam nos autos de coroação dos reis congos os exércitos que protegiam as realezas. Em algumas localidades eles encenariam a proteção da coroa em outros da bandeira do santo. Há ainda localidades em que os grupos são chamados de “embaixadas” e representariam a corte dos reis e não seus exércitos (BRANDÃO, 1985; CASCUDO, 2001; MARTINS, 1988). Brandão (1985) faz questão de distinguir a procissão, composta da população de uma localidade mais os que se encontram por lá devido à festa, do cortejo que acompanha os reis da festa pelas ruas da cidade. No cortejo estariam os grupos de congado, caboclos e demais componentes ligados diretamente à performance ritual do auto popular.

Voltando à descrição da festa de Nossa Senhora Aparecida, uma vez o rei devidamente trajado e preparado para o cortejo chega o momento de dar início à procissão que conduzirá à missa de coroação do rei e da rainha. Os membros das irmandades, do congado e dos caboclos, também devidamente trajados, se dirigem à casa do rei. No caso da Ribanceira, a corte foi buscar o Rei na casa de Dona Conceição, sua mãe. O Rei, Valdi, e seus filhos são colocados em um cercado adornado com fitas azuis e brancas pelos membros da irmandade, chamado “quadro”. Estes carregam o “quadro” e seguem em passeata ao seu redor. À frente um dos membros carrega um estandarte com a insígnia da Irmandade e outros dois carregam hastes com lampiões apagados.

A seguir o cortejo com Rei prossegue pelas ruas de terra da Ribanceira rumo à casa dos familiares da Rainha Leonarda. O cortejo dos reis é formado por membros da Irmandade do Santíssimo, dos grupos de congado e caboclos. Os moradores do povoado e demais visitantes observam o cortejo pelas ruas. Não há barracas de comércio ambulante como na Festa do Rosário que descreverei a seguir, a não ser uma banca com roupas usadas amontoadas, na esquina da Igreja.

O sol da manhã daquele dia estava muito forte, fazendo com que parentes dos festeiros os protegessem com guarda-chuvas durante o desfile. As roupas dos festeiros são pouco confortáveis se comparadas às vestimentas leves que costumam usar no seu cotidiano. O Rei, tal como já descrito, veste um terno escuro, camisa branca, gravata e sapatos. Na lapela do terno, Valdi ostenta uma fita vermelha em formato de T, com uma medalhinha de Nossa Senhora Aparecida. A Rainha veste um vestido de tecido prateado e acetinado. Sua cabeça exhibe uma tiara com pedras brilhantes.

Após o cortejo ter ido apanhar a Rainha e suas filhas em sua casa, ele se deslocou para a Igreja. Lá o Padre Ari esperava os festeiros para realizar a cerimônia de

coroação. À porta do templo os membros da Irmandade retiraram o “quadro” do entorno dos festeiros. Um grande volume de pessoas aguardava dentro e fora da Igreja pelo início da procissão. O padre fez um breve sermão aos presentes pedindo moderação nas atitudes e avisando que a “a festa é da Igreja, dentro e fora dela”. Somente, então, o padre coloca as coroas no Rei e na Rainha, respectivamente. Quem estava fora da Igreja permaneceu e quem estava dentro se dirigiu para fora. A imagem de Nossa Senhora Aparecida também foi levada para fora por meio de um andor, cujas hastes foram sustentadas por membros da Irmandade. O padre juntou-se ao cortejo e a procissão pelas ruas da Ribanceira iniciou-se. Neste momento também se agregou ao cortejo a Banda Sete de Setembro⁶², que executou músicas instrumentais ao longo do trajeto.

A disposição das pessoas na procissão é ordenada. À frente, caboclos e congados vão realizando danças e entoando cantos de saudação ao Rei e Rainha. Em seguida, a Irmandade conduz os festeiros e seus acompanhantes no “quadro”. Junto a eles, segue o padre e a imagem de Nossa Senhora Aparecida também carregada por membros da Irmandade. Logo atrás aparece a Banda Sete de Setembro. O padre puxa orações e cânticos católicos que são intercalados por músicas executadas pela banda. A multidão segue atrás acompanhando as orações e cantos. Sendo que muitos carregam velas acesas.

O cortejo dos festeiros e as pessoas em procissão desfilaram pelas ruas do povoado e, então, retornaram à Igreja para a realização da missa. Na entrada da Igreja, os caboclos se ajoelharam nas escadarias enquanto as irmandades, Rei e Rainha, o padre e demais fiéis ingressavam em seu interior. Durante este momento, o congado uniu-se aos caboclos em um cordão humano que guardava o ingresso das pessoas na Igreja. Os membros dos grupos de caboclos e congado mantiveram-se fora da Igreja. A missa

⁶² Conjunto musical existente desde 1911 e composto por integrantes, majoritariamente jovens, que executam instrumentos de sopro e percussão. A banda é subvencionada pela prefeitura municipal e se apresenta em eventos públicos do município.

iniciou-se e antes do seu encerramento é possível notar alguns meninos que faziam parte de ambos os grupos de dançadores, contudo sem seus “capacetes” na cabeça.

No altar estavam presentes além do padre que conduz a missa, Rei, Rainha, um representante da Irmandade do Santíssimo e um da do Rosário. A Banda Sete de Setembro tocou músicas religiosas no interior da Igreja. Durante a celebração da missa foram realizados vários batizados de crianças do povoado. Tal data é muito esperada por pais que desejam batizar seus filhos e, algumas vezes, por noivos que ambicionam se casar. No final da missa foi realizado o sorteio entre os membros da Irmandade de Nossa Senhora Aparecida para os festeiros do ano seguinte. Para o ano de 2007 foram sorteados Arlindo, coincidentemente irmão de Valdi, e Balbina.

Uma vez encerrada a missa, o cortejo seguiu em direção à casa do Rei, onde foi oferecido um almoço. Havia mesas reservadas para os membros das irmandades, dos caboclos, do congado, da banda e para o padre. Os demais membros da comunidade comeram nas poucas bancadas existentes ou em pé. Durante o almoço, os membros da banda tocavam músicas populares em alguns momentos à mesa. O cortejo e a procissão se dividem e outra parte vai até a casa dos familiares da Rainha, onde também é servido o almoço com as mesmas reservas de mesa para os membros do cortejo, ficando as pessoas da procissão a se distribuírem pelo “terreiro” e pelos cômodos da casa.

O almoço nas duas casas possuía o mesmo cardápio: feijão, arroz, macarrão e carne cozida de gado ou porco. À exceção daqueles que tinham suas mesas reservadas e, portanto, eram servidos pelos ajudantes dos anfitriões, cada pessoa tinha que buscar seu prato no local da casa em que se preparou a comida. Na casa de Valdi, foi armada uma tenda no “terreiro” na qual se preparou em enormes panelas o alimento a ser distribuído. No que tange à bebida, os refrigerantes são fartamente distribuídos, seguido em um número mais restrito de cerveja. Há também vários licores, de murici ou buriti, e

algumas bebidas a base de destilados, como por exemplo, o “leite de onça”. Além disso, a “pinga” mantém o seu séquito de apreciadores no evento.

Após o almoço, o ônibus que havia trazido os membros das irmandades e da banda retornaria a São Romão. Como se tratava da minha carona, retornei com meus companheiros da primeira viagem ao povoado. De recordação do meu primeiro encontro com a Ribanceira não levei apenas o doce brigadeiro com um cartão de lembrança da festa, recebido na casa de Valdi. Embora não tenha ficado para o “forró” que encerraria a festa à noite, restou a intuição de que ali eu encontrara o local com as pessoas que poderiam me fornecer um norte para a minha, até então tateante, pesquisa.

2.1.1.2 – A festa em São Romão

De volta à São Romão, acompanhei no dia seguinte os primeiros momentos da festa de outubro, na sua face explicitamente profana. No Riacho da Ponte, à tarde os shows patrocinados pela prefeitura municipal teriam início. Conjuntos de música que tocam forró e axé animam uma multidão que se aglomerava em frente ao palco montado especialmente para a ocasião. Distante cerca de 5 km da sede do município, o Riacho da Ponte, ou simplesmente Riacho, exigia o deslocamento de carro, de bicicleta, de carona em carros e caminhões, no velho ônibus disponibilizado pela prefeitura para a ocasião e até mesmo a pé.

No centro de São Romão encontrava-se o palco principal, construído em frente à estação rodoviária. Em uma rua à aproximadamente 200 metros de lá, encontrava-se o conjunto de barracas dos “mascates”, termo que designava os comerciantes ambulantes que se instalam no município na época da Festa de Outubro. Há dez dias do início dos festejos eles já começam a se instalar nas proximidades da principal área da festa. A presença dos mascates é um dos acontecimentos que mais mobiliza os sanromanenses, estendendo-se pelos dias seguintes ao fim da festa. É a oportunidade para muitos de

comprar roupas, utensílios domésticos, DVDs e CDs que são novidades ou por preços inferiores aos praticados pelos comerciantes locais.

Outras dezenas de barracas, contudo destinadas a vender bebidas e petiscos, contornam o espaço reservado ao público nas fronteiras entre a rua, a rodoviária e o palco principal montado à sua frente. Neste palco apresentam-se as principais atrações contratadas pela prefeitura municipal para o evento. Em anos anteriores e novamente em 2008, o palco principal ficava na Avenida Beira-Rio, nome popular da Av. Newton Gonçalves Pereira, às margens do Rio São Francisco. Região esta na qual se concentram alguns dos bares e restaurantes mais movimentados do município.

Os shows musicais são oportunidades usadas pela administração municipal para promover a sua reputação. Não houve show da Festa de Outubro, em quaisquer dos palcos, que eu tivesse acompanhado, em três anos que me fiz presente na localidade, que não houvesse um animador no palco, anunciando as atrações e também fazendo brincadeiras e elogios expressos ao, então prefeito, Lúcio Resende e sua esposa, Flávia Caxito. Adjetivos e expressões como “prefeitaço”, “homem do povo”, proferidos em exaltações pelo animador, o radialista Rubens Leal, alternavam-se com peças publicitárias exibidas em um telão, no palco principal da festa. Em pequenos vídeos que se sucediam mostrando imagens das obras realizadas e de paisagens da cidade, o narrador da propaganda elogia o prefeito de “arrojado” e o define como “um dos melhores prefeitos do Estado”, bem como afirma que “São Romão está se desenvolvendo como nunca”.

Os músicos, locais e “de fora”, agradeciam também ao prefeito durante as suas apresentações. Na edição de 2006, o cantor de forró Frank Aguiar, então recém eleito deputado federal por São Paulo, realizou o principal show da última noite de espetáculos. Em determinado momento, ele agradece ao prefeito e chama-o ao palco.

“Dr. Lúcio é um homem do povo”, brada o cantor enquanto um humorista da sua equipe, trajado com saia e exibindo maquiagem e trejeitos femininos caricaturais, fazia brincadeiras com o prefeito. Sem nenhum constrangimento, Lúcio Resende demonstra tranquilidade em lidar com as piadas e performances do comediante. Após o show, o prefeito profere um pequeno discurso em que anuncia à audiência que, em conversa prévia com o novo deputado, havia conseguido dele o compromisso de ajuda ao município no Congresso Nacional.

Sem poder realizar comícios com a execução de shows por artistas em épocas de eleição, de acordo com as recentes mudanças na legislação eleitoral, a administração municipal se vê impedida do uso de um dos expedientes festivos mais característicos da história das campanhas eleitorais brasileiras⁶³. Neste contexto, eventos como a Festa de Outubro, mesmo fora do “tempo da política”, acumulam créditos políticos para os grupos que comandam a prefeitura junto à população local. Este expediente também é usado por grupos opositores, que durante os anos de governo da “situação” podem organizar e usar de festas públicas para tentar expandir o seu espectro de influência⁶⁴.

A festa patrocinada pela prefeitura inicia na sexta à tarde e se estende até o final da tarde de domingo. Este calendário sobrepõe-se ao da Festa do Rosário. Retomando a descrição dos festejos religiosos, após a cavalcada que conflagra o início do ciclo dedicado à adoração de Nossa Senhora do Rosário, no sábado anterior, os ritos são retomados no sábado seguinte com a missa de coroação do rei e rainha da festa do Rosário, realizada ao anoitecer.

Diferente do que observei na Ribanceira, por ocasião da festa de Nossa Senhora Aparecida, os grupos de congado e caboclos não vão até a casa do rei e da rainha, buscá-los em cortejo para a missa de coroação. A missa tem início com o rei e a rainha

⁶³ Sobre este tema ver o excelente trabalho de Chaves (2003) em um município do noroeste mineiro.

⁶⁴ Para um melhor entendimento ver o capítulo III.

presentes no altar no qual o Padre Ari comanda a celebração católica em que a imagem de Nossa Senhora do Rosário também é coroada. Junto ao rei e à rainha do ano em andamento ficam os do ano anterior, que ao final da celebração passam aos sucessores o cetro e coroa que ostentaram na festa passada.

Nossa Senhora do Rosário é uma das tantas versões de nomes para a mãe de Jesus Cristo, na doutrina católica. Ao final da missa, o padre convocou ao altar meninas que representavam várias tipificações de mães: policial, médica, lavadeira, costureira, esportista, entre outras. Para cada menina que subia ao altar, devidamente trajada com vestes do tipo de mãe que representava e com um boneco de bebê ao colo, um narrador fazia um breve discurso de exaltação. As meninas, uma a uma, iam acomodando-se em torno à imagem de Nossa Senhora do Rosário. Entre as mães caracterizadas, a última a subir ao palco foi a de uma menina que representava a “mãe solteira”. Na rápida apresentação do narrador justificava-se representação da “mãe solteira” pela sua presença incontestável na comunidade abrangida pela paróquia.

A missa foi encerrada com a coroação dos “festeiros” daquele ano pelo padre. Feita a coroação, a Banda Sete de Setembro executa música que saúda os novos reis. Após a sucessão do cetro e coroa aos novos Rei e Rainha, os mesmos são conduzidos para fora da igreja e lá cercados pelo “quadro” sustentado pela Irmandade do Rosário. Todos os membros da Irmandade vestem ternos escuros e um colete amarelo. Fora da igreja é iniciada a procissão e o cortejo que percorre as ruas da cidade rumo à casa do Rei. Conduzidos em cortejo pela Irmandade, pelo padre, pela Banda Sete de Setembro, e por uma numerosa procissão, os “festeiros” avançam, em meio a sucessivos estouros de fogos de artifício, pelas ruas da parte mais antiga da cidade até a avenida principal, pela qual sobem até a casa no Rei, localizada na “parte alta” da avenida e, conseqüentemente, da cidade.

Ao chegar à casa do “festeiro”, notei que também havia espaços reservados para os anfitriões e seus convidados especiais. Uma mesa fora reservada para membros da Irmandade do Rosário e da Banda Sete de Setembro. Uma cortina com uma imagem de Nossa Senhora do Rosário costurada ao centro fazia o cenário de fundo para um sofá forrado com tecido prateado no qual Rei e Rainha sentaram. Antes de apreciarem os biscoitos, bolos, refrigerantes e cervejas que lhes foram oferecidos, a banda tocou uma música em tom de agradecimento ao anfitrião. Fora da casa, uma multidão se aglomerava à espera dos doces e refrigerantes a serem distribuídos. A cerveja era oferecida apenas àqueles que pediam reservadamente aos ajudantes que distribuíam os comes e bebes à comunidade.

A festa reinicia às 4 horas da manhã de domingo, na chamada “Alvorada”, com queima de fogos de artifício e música da Banda Sete de Setembro. Com o dia amanhecido, o cortejo do reinado toma conta das ruas da cidade. Irmandade do Rosário, congado e caboclos vão buscar Rei e Rainha em suas casas para conduzi-los à Igreja do Rosário para a realização da missa, nos mesmos moldes do relatado quanto à Festa de Nossa Senhora Aparecida, Ribanceira. Após a missa, novo cortejo e procissão pelas ruas até a casa da Rainha, que recepciona a corte do seu reinado e demais membros da comunidade com comida e bebida. Novamente, há um local reservado aos “festeiros”, também um sofá forrado com um tecido que o destaca, e mesas para a corte formada pela irmandade, padre, banda, congado e caboclos. O Rei após um comer e beber na casa da Rainha, se dirige em cortejo para a sua casa, onde o mesmo ritual de comensalidade tem início para aqueles que para lá se deslocam. Ao final da tarde acontece a procissão de encerramento da festa religiosa. A procissão sai da Igreja do Rosário, com a imagem de Nossa Senhora do Rosário sendo carregada em um andor pelos membros da respectiva irmandade. Durante a procissão, sem o cortejo do reinado,

o padre vai rompendo o silêncio com a reza de sucessivas ave-marias. A procissão conta com reduzida participação da população se comparada com as que a antecederam no ciclo da festa daquele ano. Alguns dos meus interlocutores atribuíam o ocorrido ao cansaço da maratona que incluía a participação na festa religiosa e nos shows à tarde e noite da festa da prefeitura. Outros buscavam explicações na ausência dos rituais de comensalidade nos quais culminavam as procissões anteriores. A Festa do Rosário tem seu encerramento, então, com a missa na qual culmina o desfile em procissão da imagem da santa.

2.1.2 – As Folias de Reis e do Bom Jesus

As Folias de Reis e de Santos são tema de uma literatura abundante na antropologia brasileira⁶⁵. Poderia citar desde os estudos clássicos de Brandão (1981, 2010), Porto (1982), Zaluar (1983), até trabalhos contemporâneos realizados em localidades mineiras do Vale do São Francisco, próximas a São Romão, tais como os estudos de Diniz (2009) e Pereira (2009). A descrição a seguir não pretende fazer jus ao fôlego e à densidade de tais trabalhos, mas prosseguir na modesta tarefa de determinar a partilha do sensível já iniciada neste capítulo, mas agora voltada para este tipo de evento que é a Folia.

Wagner Diniz apresenta uma definição sintética e operacional para os propósitos desta tese:

Folias são celebrações rituais da “religiosidade popular”, difundidas nas regiões sul, sudeste, centro-oeste e nordeste do Brasil. No norte de Minas Gerais é comum encontrarmos Folias para muitos santos: São José, Santa Luzia, Bom Jesus, São Sebastião, Divino, Santos Reis entre outros. O propósito de uma folia é realizar um *giro*, que se caracteriza pelo deslocamento de um grupo de tocadores e cantadores, chamados de foliões, seguidos de acompanhantes, por

⁶⁵ Talvez só menor que a literatura folclórica, que não interessava inventariar para os fins desta tese.

um território, visitando as casas dos moradores, levando bênçãos em troca de ofertas para a realização da festa do santo. Durante uma visita de folia, as casas transformam-se em espaços ritualizados onde vão acontecer as trocas e interações entre os foliões, os moradores e o santo. Relações são atualizadas e construídas: relações de parentesco, amizade e vizinhança; relações simbólicas, dos devotos com o santo fortalecem-se quando os foliões, por intermédio de sua visita, presentifica o santo (DINIZ, 2009, p. viii).

No meu trabalho de campo acompanhei um grupo de foliões da Ribanceira em duas festas: a do Bom Jesus e a de Santos Reis. A seguir farei a descrição das respectivas festas e da participação de moradores do povoado e foliões, na sua relação com os santos em questão. Dois dos meus principais interlocutores são foliões-guia deste grupo de folia, Seu Vital e Seu Juca, compadres e amigos de longa data. Entre meus interlocutores, folia é um termo que, conforme o contexto, pode significar o evento protagonizado pelos foliões ou mesmo o grupo de foliões. Brandão (1981) sugere considerar a folia como o conjunto ritual que envolve o grupo de foliões e todos que se relacionam com o grupo durante o evento. Os foliões usam toalhas que permitem o reconhecimento da sua condição e influência. Os músicos ou cantadores que não as usam, estão acompanhando os foliões apenas temporariamente.

As folias conformam-se, de um modo geral, em três momentos rituais. O primeiro diz respeito à saída da folia que tem início com o levantamento do mastro com a bandeira do santo celebrado. A bandeira é entregue pelo “festeiro”, em sua casa, aos foliões para que sejam iniciados os giros. Este momento ritual implica uma preparação, por vezes, de semanas ou até meses de antecedência. Esta preparação envolve os mesmos elementos das festas de reinado citadas no item anterior: a mobilização de uma rede de “ajuda” para custear e organizar a festa, por meio de leilões, doações e prestações de serviços, gerando dádivas e saldando dívidas, materiais e simbólicas, e, assim, alimentando um fluxo de produção e extensão de influência pessoal. Este

momento ritual se dá com a chegada dos foliões à casa do “festeiro”. Lá são feitas rezas por todos, em frente à “lapinha”⁶⁶ montada para o evento, para solicitar proteção ao giro dos foliões, daqueles que os acompanham e daqueles que serão visitados. Neste momento é servida refeição, almoço ou janta, aos foliões e a convidados. Os foliões tocam e cantam músicas, dançam o lundu⁶⁷, e partem para realizar o giro nas casas da redondeza.

O segundo momento ritual é, propriamente, o do giro da folia. O giro consiste na sucessão de “visitas” e “pousos” à casas, sítios ou fazendas, intercaladas pelo deslocamento, curto ou longo, no trajeto entre cada moradia. As “visitas”, na Ribanceira, quase sempre são pedidas por determinados moradores. Eventualmente, os foliões fazem visita à casas não programadas pelo pedido de seus residentes. Segundo Seu Juca, os foliões “não vão à casas de povo de outra religião”. Ele quer dizer que a folia evita a “visita” aos evangélicos, pois estes, mesmo sendo cristãos, não compartilham dos princípios que fundamentam este tipo de celebração festiva. Aos que recebem a “visita” é obrigatório o oferecimento de algo para os foliões e seus acompanhantes comerem ou beberem. As ofertas mais simples incluem biscoitos, bolos, café e cachaça. Em troca, os foliões trazem bênçãos por meio da bandeira que personifica o santo homenageado, e que o anfitrião conduz por todos os cômodos da casa, e dos cânticos que executam durante a “visita”. Tais cânticos são ordenados pela chegada, pela estada e pela despedida da casa. Há o momento de oferecer os biscoitos e café aos foliões, entre a pausa da cantoria e o momento de dançar o lundu. Este último só é realizado quando a bandeira do santo é deixada em um quarto, sem a presença dos

⁶⁶ Santuário montado sob a forma de um pequeno altar com um presépio e pequenas imagens em retratos de Jesus Cristo, Nossa Senhora Aparecida ou do Rosário, e/ou do santo homenageado com a folia. A “lapinha” é sempre montada na sala ou peça de circulação de pessoas na casa do “festeiro”. Em frente à ela são feitas as rezas e as apresentações dos foliões.

⁶⁷ Dança popular, executada nas ocasiões de folia que em outras regiões de Minas Gerais ou do Brasil também pode receber o nome de catira, sussia, curraleira (BRANDÃO, 1981; MARTINS, 1991). Lundu é um nome que conecta estas danças a uma herança afro-brasileira.

foliões. Então, no espaço em que a folia e seus acompanhantes são recepcionados é dado início à dança coletiva do lundu, em que qualquer participante pode dançar, requebrando e gingando, no meio de uma roda composta pelos foliões, que tocam músicas ritmadas e intensas, e demais participantes. Neste momento, os foliões também estão livres para consumir a pinga ou qualquer outra bebida alcoólica ofertada. Os “pousos” correspondem à “visitas” mais longas em que os residentes oferecem almoço ou janta e local para repouso aos foliões. Nestas moradas também é executado os mesmos ritos das demais “visitas”.

O último momento ritual é o da entrega da folia, na casa do “festeiro”. Esta fase é também composta de uma seqüência de atividades ritualizadas. Elas compreendem a chegada dos foliões à casa do “festeiro”, a reza, conduzida em ladainha por uma ou duas “rezadoras”, em frente à “lapinha” e acompanhada por vários membros da comunidade ali presentes. Inclusive, a entrega da folia costuma ser o momento mais freqüentado ritual. O “festeiro” oferece uma refeição, preparada em mutirão pela rede de apoio mobilizada, aos foliões e comunidade. Então é feita a entrega, propriamente dita, da folia. Os foliões entregam simbolicamente a bandeira, toalhas e instrumentos musicais ao “festeiro”. Após a entrega da folia, o “festeiro” costuma oferecer um “forró” aos foliões e comunidade presente.

Dona Maria da Paixão, uma das primeiras e mais idosas moradoras da Ribanceira é a “festeira” permanente⁶⁸ responsável pela Folia do Bom Jesus, na Ribanceira. Dia seis de agosto são realizadas a reza e a folia em louvor ao Bom Jesus, na casa de Dona Maria da Paixão. O ritual segue exatamente a estrutura elencada anteriormente nesta seção. Em 2007, a reza que foi realizada na casa de dona Maria da Paixão, aconteceu por volta do meio-dia. Dona Maria Indaiá e Dona Dalva, que já

⁶⁸ Há festeiros temporários, como os que são sorteados para a de Santos Reis ou os que pagam promessa para um santo e realizam o pagamento com a encomenda da folia para o dia do santo, no qual ele oferece comida e bebida aos convidados.

coordenou a reza na Festa de Santos Reis do ano anterior, comandaram a reza em ladainha. Dona Maria da Paixão estava sentada em uma cadeira próxima e acompanhou a reza. Parecia sem condições físicas de comandar a reza. Antes dos foliões se dirigirem a casa de Dona Maria da Paixão, estavam tocando e cantando em uma casa próxima. Alguns moradores acompanhavam o cortejo desde essa casa. Quando chegaram à casa de Dona Maria da Paixão, a maioria dos acompanhantes da folia não entrou para a reza e ficou aguardando com os foliões do lado de fora da casa. Na família de Alice, só dois filhos e uma sobrinha se dirigiram até a casa da “festeira”, naquela ocasião. Mais de um interlocutor me confidenciou que a maioria dos que haviam ido até lá, nem participavam da reza, só estariam interessados na “boca-livre”.

A Folia de Reis costuma ter sua jornada iniciada antes do natal, prolongando-se até o dia seis de janeiro, data em que os três reis magos teriam visitado Jesus Cristo, em Belém, segundo a cosmologia católica. Volto-me agora, em breves linhas, à Folia de Reis ocorrida na Ribanceira em 2007. Os “festeiros” sorteados naquele ano foram Seu Vital, um dos foliões-guia da Folia do povoado, e sua esposa, Dalva. Os festejos começaram no dia primeiro de janeiro, quando a folia recebeu a bandeira de Santos Reis na casa de Seu Vital e saiu para entregá-la na casa de Dona Maria da Paixão, que primeiro havia solicitado a entrega da bandeira e a “visita” da folia à sua casa. Nos dias seguintes, a folia saía à noite, em giros pelas casas da Ribanceira e de fazendas vizinhas.

No dia três de janeiro visito a casa de Valdi e descubro, com sua esposa, Cida, que os foliões terão “pouso” em sua casa e jantarão lá. O pedido para receber os foliões teria partido do “festeiro” e folião, Seu Vital. Cida me conta que desconhece alguém que tenha negado o pedido para oferecer almoço ou janta aos foliões. Naquela noite, os foliões fariam um giro por três casas: de Seu Celino, também folião e pai de meu amigo

Beg.; de Dona Alexandrina; e de Tonho Ingá e Dona Lica. Após a “visita” à casa de Celino, iriam jantar com Valdi e Cida.

Na casa de Celino descobro e provo de um preparo que os foliões utilizam para não ficarem roucos. Tal preparo consistiu em colocar a pinga em um prato branco de ágata, misturar nela pimenta do reino e, em seguida, atear fogo na mistura. Após cessar o fogo, a mistura é colocada, ainda quente, em um copo e ingerida imediatamente pelo folião. Convidado a experimentar, senti minha garganta arder ao sorver a forte combinação preparada pelos foliões. Se não tivesse experimentado posteriormente a mesma sensação em outros giros da folia em que não bebi a referida “pinga”, acreditaria que a emoção que me acometeu naquela noite era unicamente produto da cachaça quente misturada com pimenta. Os cantos soam como lamentos e, por vezes, como grunhidos em que não é possível compreender as letras. Os arranjos são de aparente simplicidade, para não iniciados na arte musical, e freqüentemente repetitivos, contudo, a sonoridade rústica surte um efeito bonito e contagiante, cuja representação é difícil verbalizar. O timbre das vozes combinado ao dos instrumentos – violão, viola, rabeca, pandeiro e caixa – hipnotiza em melodias mescladas com precisão e delicadeza. Os próprios foliões parecem entrar em um sutil transe quando executam o repertório de cantos. Não tenho dúvidas que nesta situação, a experiência de ser afetado, de que fala Favret-Saada (2005), ganhou um dos contornos mais belos e difíceis de representar do meu trabalho de campo. Nesta noite, apenas na casa de Dona Alexandrina, eu observei que se promoveu o momento de dançar lundu, situação ritual muito comum nas visitas dos foliões. Neste momento, um rapaz de uma comunidade vizinha tornou-se o centro das atenções ao se engajar com desenvoltura na dança.

No sábado, dia seis, foi o dia de entrega da folia. Pela manhã foi realizada uma missa na Igreja de Nossa Senhora Aparecida em homenagem aos Santos Reis e em ação

de graças ao “festeiro”. Após a missa sigo, em conversa com Seu Juca, para a casa de Seu Vital, onde estão se realizando os preparativos para o almoço oferecido aos foliões e para o encerramento da folia à noite. O almoço foi preparado a partir da rede de “ajuda” mobilizada por Seu Vital e Dona Dalva, da qual participou Dona Lica, presença certa nas atividades gastronômicas deste tipo de evento na Ribanceira.

Chegando à casa, noto que parte da comida está pronta, enquanto o restante está em fase de cozimento. O cardápio, cujo preparo acompanhei, é costela de carne com mandioca. A carne, primeiramente, é aferventada em uma enorme panela suspensa por tijolos, em uma fogueira armada no “terreiro” da casa. Após ela é colocada com caldo em uma grande gamela de madeira, na qual é seca por meio de uma peneira. Em seguida, a carne é depositada em outra panela em que Dona Lica, presença constante nas redes de “ajuda” aos “festeiros” da Ribanceira, mistura com as mãos o corante em pó extraído de urucum, sal e alho. Só então a carne é levada para ser cozida com a mandioca, em outra panela e fogueira instaladas em um galpão, que funciona como oficina de mandioca. À exceção de Betinho, o rapaz que mexia a panela em que a carne era aferventada, com um cabo que se assemelhava a um pequeno remo, os demais envolvidos na preparação da comida eram mulheres.

O almoço servido inclui feijão, arroz, a mistura que corresponde à carne com mandioca e ao macarrão, e uma salada de maionese. Nesta oportunidade, os homens jovens e adultos degustam as bebidas preparadas especialmente para a ocasião. A preferida de muitos era o “leite de onça” (batida com pinga, leite de coco e leite condensado). O meu gosto afinou-se com um tipo de licor de frutas, que era chamado de “vinho de jabuticaba”. Além deste, havia também “vinho de murici”, igualmente apreciável. Almoço com os foliões, à convite de Seu Vital, e à tarde me retiro à casa de

Alice para descansar. A tarde da festa incluía ainda um pagode e uma disputa no campo de futebol entre casados e solteiros da comunidade, que troquei pelo repouso.

Ao fim da tarde me dirijo à casa do “festeiro”. A reza ainda não havia começado, mas uma enorme lona havia sido alçada por armações de madeira e estendida sob mais da metade do “terreiro”, cobrindo o pequeno caminhão que serviria de palco para um show de forró após o entrega da folia. A época de chuva encontrava-se em seu auge, já transformando em lama uma extensão considerável do pátio. Nada que parecesse afugentar meus interlocutores, ansiosos pelo forró.

Já havia anoitecido quando a reza teve início. A sala da casa de Seu Vital encontrava-se ornamentada para a ocasião. A “lapinha” tinha sido montada em um canto da sala. Nas extremidades das paredes, suspensos no teto, localizavam-se os instrumentos dos foliões e faixas coloridas que enfeitavam o local. A ladainha das rezas sucedia-se em um ritual exaustivo. Muitas crianças que acompanhavam os pais, cansadas, puseram-se a dormir sob o pano que cobria o chão próximo à “lapinha” ou, quando muito pequenas, no colo de seus pais. Concluídos as rezas, cantos e gestos de entrega da folia, a celebração religiosa encerrada deu lugar ao forró que atravessou a noite até o amanhecer de domingo.

2.2 – “Tomar golo” e “quebrar o pau dançando”: os sentidos da diversão

Cachaça é moça branca
Filha do homem trigueiro
Quem tem amor à cachaça
Não pode ajuntar dinheiro
(Dona Maria do Batuque)

Fica aí muié,
Que eu vô no samba venho já
Samba lá tivé bom
Eu vô e venho te buscar
(Dona Maria do Batuque)

Minha relação com meus principais interlocutores foi permeada por ações cujo prazer da realização brota em sorrisos espontâneos de ambos, por uma comunicação nem sempre verbalizável, mas efetivamente derivada de recíprocos afetos, no sentido usado por Favret-Saada (2005, 2009). Refiro-me a ações como beber e ser parceiro de festas, cujo efeito imediato foi catalisar a construção e o estreitamento de laços afetivos de amizade.

Os aspectos profanos entremeiam e circulam as fronteiras do sagrado nas festas religiosas, tal como descrevi na seção anterior. Se eles assim se apresentam é porque o que há de cotidiano não se afasta completamente do que é excepcional, pois “a festa e jogo, o sagrado e o profano, tão aparentemente separados, são, na verdade, continuamente misturados um ao outro, de tal maneira que, por serem opostos, não se possa pensar e viver um lado sem o outro” (BRANDÃO, 2010, p. 23). Se a dança e a bebida fazem parte desta mistura, é a elas que me reporto neste momento. Para isso, invisto agora nos dois verbos conclusivos da citação de Brandão. Pensar e viver, viver e pensar, dialética sem síntese, mas cujo movimento de um pólo a outro busco percorrer na descrição dos percursos étlicos e de diversão compartilhados com meus amigos interlocutores.

Embora não se limitem apenas a esta modalidade, as festas que ocorrem com maior frequência em São Romão são os “forrós”. Os forrós são bailes geralmente animados por um grupo musical⁶⁹ ou, menos frequentemente, por um som mecânico proveniente de amplificadores ligados a mesas de som ou até a aparelhos de CD ou de mp3, quando em espaços domésticos. Forró também costuma designar o ritmo musical que se dança neste tipo de baile. Este ritmo é tocado por um conjunto que executa a

⁶⁹ Enquanto fiz trabalho de campo, havia quatro grupos de forró que faziam bailes em São Romão com frequência: Forró Ti Conquistar e Forró Corpo Suado, ambos do município; Forró Sapato Furado, de Bentópolis de Minas, distrito de Ubaí; Calanguinho, depois renomeado Kalanguetes do Forró, de Morrinhos, distrito de Icarai de Minas.

música com teclados eletrônicos e, eventualmente, acompanhada de uma guitarra elétrica, com um cantor ou casal de cantores e, freqüentemente, adicionado por uma ou mais dançarinas. Diferente de ritmos como o baião e o xote, associados diretamente ao forró em épocas passadas, que foram consagrados por grupos que usavam instrumentos acústicos como a sanfona, a zabumba e o triângulo, os grupos que são muito apreciados contemporaneamente apresentam uma melodia mais rápida. Muitos temas de suas letras tratam, embora não de forma exclusiva, da sexualidade em um viés de sedução heteronormativa, do consumo de bebidas alcoólicas, da satirização de personagens fictícios “homossexuais”, “feios”, “desengonçados”, etc. O forró apreciado pelos meus interlocutores pode se desdobrar em estilos musicais regionalizados muito tocados no norte de Minas e no sudoeste da Bahia, como a “pizadinha”; ou se conectar com ritmos do norte-nordeste, inclusive já nacionalizados, como o “arrocha” ou o “brega”.

Os forrós, assim como outras festas realizadas ao som de ritmos menos populares na região, também são espaços privilegiados para jogos de atração social, especialmente entre os jovens. Saber dançar é um recurso de sedução quase generalizado entre a população local. As crianças aprendem os passos de forró, além de outros gêneros musicais, em especial os ritmos advindos da Bahia e o hip-hop, desde cedo com os irmãos mais velhos, colegas de escola, ou mesmo de forma autodidata. Quando adolescentes, já começam a freqüentar as festas no Centro Cultural, no Rotary Club ou no Club Love Story⁷⁰. E conforme o grau de permissividade da família, ou das estratégias para ludibriar a mesma, o conjunto de bares da cidade, sobretudo aqueles localizados na região da beira-rio.

Geralmente, os forrós são, ainda, oportunidades propícias para se estar “no golo”. “Estar no golo” significa o ato de consumir bebidas alcoólicas, especialmente em

⁷⁰ Locais destinados a festas que funcionavam até a minha última passagem pelo campo.

grande quantidade. Pode também significar a própria bebida, quando alguém diz “vou tomar golo”. Outras formas de se embriagar também podem ser expressas como “furar oropa” ou “pingaiar”/“pingaiá”. “Furar oropa” é uma referência ao ato de furar a colméia de uma abelha muito temida pela sua agressividade, a “oropa”⁷¹, cuja conseqüência é ter o rosto inchado pelas ferroadas do referido inseto, aspecto que, jocosamente, é associado ao sujeito que abusa do consumo etílico. “Pingaiar” é o ato de tomar pinga, isto é, cachaça, mas que pode significar simplesmente beber qualquer bebida alcoólica. As bebidas mais consumidas pelos meus interlocutores são as cervejas, seguido pela cachaça, e com menor freqüência, rum, vodka e conhaque, puros ou combinados com substâncias não etílicas (refrigerantes, bebidas energéticas, mel, limão, etc.).

Se as festas são momentos propícios ao consumo etílico, os bares são os locais por excelência para esta prática. Neles a sociabilidade masculina predomina. Embora, seja muito comum encontrar mulheres bebendo nos bares do município, a presença de grupos unicamente femininos ou de mulheres sozinhas nestes espaços não são bem vistos. Um conjunto de amigas solteiras, pertencentes aos setores econômicos médios do local e que já viveram em cidades de maior porte, costuma se reunir com outros amigos homens e, às vezes, apenas entre mulheres, em bares da região próxima ao Rio São Francisco. Apesar de gozarem de uma posição social que garante relativa autonomia perante os constrangimentos advindos de classificações morais negativas, elas revelaram-se incomodadas quando a proliferação de boatos sobre as suas condutas não se desfaz rapidamente.

A aprovação moral do consumo de bebidas alcoólicas e do freqüentar festas também define fronteiras dos campos religiosos em que as pessoas se situam, pelo

⁷¹ Ou “urupá” tal como identificada por Pierson (1972, p.214).

menos enquanto auto-apresentação. Em certa oportunidade entrevistei Nô, morador da Ribanceira, irmão de Valdi e proprietário de um pequeno bar no povoado, para fazer uma genealogia de sua família. Em um determinado momento lhe perguntei a que religião ele se identificava e ele prontamente me respondeu: “a gente bebe e dança, então é católico, não é?” A sua definição de pertencimento religioso se instaura pela oposição à conduta reconhecida como interdita aos “crentes”: festejar e beber. Isto é, ela não passa necessariamente pelo acionamento de algum símbolo religioso católico em seu discurso, mas por atividades profanas que não implicam interdições explícitas para a vida cotidiana de um católico. Certamente, a conexão com evangélicos, que permite lhes distinguir, passa pela presença maciça dos mesmos na Ribanceira, e mesmo em São Romão.

As proibições que implicam na adoção de uma vida ascética pelos evangélicos envolvem um determinado nível de engajamento subjetivo dos praticantes em certas concepções morais que se encorpam na busca de uma dignidade desejável idealmente. Zé Nilson, pescador, era vizinho da casa de Alice na Ribanceira e pertencia à parcela da população do distrito que freqüentava os cultos da Congregação Cristã no Brasil. Sua família era muito amiga da de Alice, fato que permitia ambas as famílias freqüentarem suas respectivas casas, bem como manterem um grau elevado de afetividade e consideração, independente de professarem crenças diferentes. Numa das inúmeras conversas entre membros das famílias à beira da cerca que separava os “terreiros” das suas casas, participei de uma que ilustra minha afirmação do início do parágrafo.

A conversa ocorreu antes de pegar o ônibus para voltar à São Romão pela manhã. Digo a ele que percebi que muitos dos homens da Ribanceira não se encontram por lá. Ele me fala que os moradores que não estão lá foram trabalhar em colheita, geralmente de café, em localidades do sul de Minas e de São Paulo. Zé Nilson conta que

os destinos, principalmente este ano, são Patrocínio (MG), Itamogi (SP) e Carmo do Paranaíba (MG). Ele diz que Renato, ou Natinho, seu filho, está em Patrocínio. Ele mesmo disse que este ano não foi porque está como Cooperador – o equivalente a pastor, na Igreja Congregação Cristã do Brasil – desde a morte de seu João da Paixão. Digo a ele que achava que Gê, filho de seu João, tinha ocupado seu posto após a morte do pai. Ele me confirma que Gê é cooperador, mas para os jovens da comunidade. Pergunto como foi feita a escolha do cooperador da igreja, na comunidade. Ele me diz que vieram membros da Igreja, de fora da comunidade, e fizeram reuniões e encontros de orações e, assim, definiram, depois de um tempo, o nome dele como cooperador. Ele diz que não se considera uma pessoa “com leitura” para ser cooperador, mas como o escolheram, ele está esforçando-se para realizar seu papel.

Enquanto falamos, um rapaz da Ribanceira, que sempre via embriagado, nos interrompe para deixar um recado para Beg, namorado de Nana, irmã de Alice. Seria sobre ele ter conseguido gasolina para uma suposta ida a São Romão, de carona na moto com Beg. Zé Nilson fica de passar o recado, já que eu estava partindo para São Romão em pouco tempo e Beg estava em Buritizinho acompanhando a visita do médico e do enfermeiro àquela localidade. Meu interlocutor lamenta a situação do rapaz. Diz que é triste a situação de quem “vive bêbado”. Ele diz que até os 30 anos bebia, mas que nunca deixou de trabalhar, por exemplo, por causa de bebida. Ele afirma que o rapaz até trabalhava como os demais moradores da Ribanceira que vão para outras cidades sazonalmente, trabalhar em colheitas, construções de cerca, etc., mas hoje ele não apresentaria mais condições de laborar devido ao seu vício em bebidas alcoólicas. Desde a sua conversão, Zé Nilson interrompeu o consumo de tais bebidas e sente-se feliz com sua opção.

A conversa com Zé Nilson revela um aspecto que é de fundamental importância

também para quem não professa a crença em cultos evangélicos: o controle sobre a bebida. “Moço, a pinga alimenta a valentia! Tem gente que bebe e fica valente, caçando briga”. Ouvi este comentário de um atendente de bar que conversava com um cliente no balcão. “Valentia” é um termo muito usado para designar a coragem e a predisposição para briga. “Valente” é um adjetivo usado predominantemente para homens. Poderia parecer paradoxal, mas assisti ou tive notícias de muitas brigas entre mulheres na rua, quase sempre motivada pela disputa por parceiros. Comentando tal fato com meu amigo Beg, ele foi taxativo: “as mulheres podem brigar, mas se for com homem é outra coisa, pode acabar em morte”. A letalidade potencial masculina é atribuída não só aos “valentes”, mas também aos sujeitos comuns, quando ocorre a combinação entre a ofensa à honra e o consumo de bebidas alcoólicas, como em casos de insinuação com mulheres comprometidas, ofensas entre torcedores de clubes de futebol rivais, provocações à adversários políticos, contestações de virilidade, questionamentos ou dissolução de “palavras dadas” ou “tratos feitos”, entre outros.

Alguns bares do município são considerados “risca-faca”, isto é, lugares geralmente pequenos ou de instalações modestas que ofertam bebida barata, são freqüentados por sujeitos propensos à briga e, não raro, com a ausência ou escassa presença de mulheres, compondo uma atmosfera de tranquilidade tensa. A alusão é a prática de riscar a faca no chão, parede, mesa ou balcão do bar como sinal de provocação viril ou de enfrentamento direto a um opositor, ação que, inclusive, pode redundar em briga generalizada. A expressão, amplamente difundida na localidade, já foi tema de música interpretada pelo cantor baiano Pepe Moreno e de sucesso nacional em meados desta década. Tais bares, contudo, são reverenciados por parcela das classes populares da cidade, pois são os locais que permanecem abertos por mais tempo, quando não são os únicos a oferecer espaços para beber, ouvir e dançar música em

determinados dias ou horários. É o caso do Bar do Zé Pilungão, localizado em uma área erma da “parte alta” do município e palco de histórias narradas até em uma canção composta e tocada por um grupo local, o Forró Corpo Suado.

O consumo alcoólico não é identificado exclusivamente ao desencadeamento de ações violentas. Seu uso é associado à sociabilidade lúdica e, freqüentemente, à aquisição gradual de coragem para ações que os sujeitos se sintam intimidados, também em diferentes níveis, sobretudo nos ambientes de lazer. Esta coragem pode ser dirigida tanto para a sedução amorosa quanto para falar algo importante para um amigo ou parente. Em todos os casos, o seu uso parece estar articulado à expectativas de estreitamento de laços de afetividade ou amizade.

Michel Pialoux (1992) contesta a idéia de associação entre alienação e álcool, ao pesquisar a relação de trabalhadores de uma indústria automobilística francesa, com passado de militância político-sindical, com o consumo de vinho, inclusive durante o trabalho, nas interações com colegas e gerentes. O trabalho do autor reafirma as constatações que obteve, porém, em outro contexto: há uma relação entre o consumo de álcool e a produção de coragem para o enfrentamento de situações que o consumidor étílico apresenta dificuldades, em diferentes níveis, de lidar. O álcool, explica ele, pode ser tanto uma maneira de aproximação emotiva quanto uma recusa que confina aos trabalhadores uma posição tanto dos únicos portadores da esperança política e dos valores humanos essenciais, quanto pode denegri-los como alienados. Afastar-se do álcool pode resultar num risco insuportável de se ver do lado daqueles que são contra os trabalhadores.

As reuniões de grupos de trabalhadores para beber estão longe de serem um simples momento de distração; ela direciona à uma questão crucial de pertencimento de grupo; ela consolida um sentimento de solidariedade . Pialoux afirma que o abandono

das práticas antigas não constitui uma traição em relação aos valores dos trabalhadores, mas muito mais uma tentativa balbuciante e às vezes desesperada de reconstruir, sobre outras bases, a mesma busca por dignidade, que o trabalhador tinha com o militância.

Em uma “gracinha”⁷² que promovi na casa de Seu Gessi, pai de Alice, em São Romão, na ocasião da despedida de período de campo, pude experimentar a tensão entre a coragem estimulada pelo álcool e a desaprovação social da conduta do sujeito embriagado. A confraternização ocorria no pátio em meio a um churrasco sendo assado improvisadamente, cerveja em doses generosas, gente conversando em voz alta, rindo ou dançando ao som vibrante do forró emitido das caixas de um micro-system em alto volume. Beg havia me alertado que aquela “zoeira” atrairia “bocas-livres”, ou seja, sujeitos conhecidos dos moradores da casa, mas não convidados para evento, interessados em apreciar a comida e bebidas servidas. Um dos tipos de “boca-livre” de presença invariavelmente incontornável é algum bêbado da vizinhança ou ainda parente ou conhecido “prosa-ruim”, que, tendo tomado conhecimento prévio ou circunstancial do evento, aparecem sem serem convidados, encorajados pelo “golo”. Foi o que aconteceu naquele dia. Um pescador e lavrador da Ilha da Martinha, localizada próxima à Ribanceira, visivelmente embriagado adentrou ao “terreiro”, causando incômodo aos convidados pelas suas indelicadezas e ânimo exaltado. A pedido dos meus anfitriões, eu estava filmando a confraternização. O rapaz ao me ver com uma câmera de vídeo, aparelho eletrônico pouco comum por lá àquela época, imaginou que se tratava de alguma reportagem ou transmissão ao vivo para algum canal de televisão e me pediu para filmá-lo, pondo-se a proferir um discurso politizado acerca das condições precárias de trabalho e vida dos pescadores e lavradores da Ilha da Martinha, reivindicando

⁷² Nome dado a confraternizações, improvisadas ou com poucos preparativos, em ambiente doméstico no qual o anfitrião convida pessoas com relações de proximidade ou afetividade, como colegas de trabalho, amigos e/ou parentes mais íntimos. Nestes encontros sempre há algo para comer, que pode ser um churrasco ou alguns petiscos, e beber, especialmente cerveja e, quando há crianças, refrigerantes.

assistência ao Lula, Presidente da República. Visivelmente constrangido, um dos convidados tratou de interrompê-lo e solicitar de forma áspera a sua retirada do local.

Meus interlocutores comentaram comigo que este tipo de coisa só acontece porque a casa não possui muro e sim um cerca de arame, inclusive sem portão. Um dos desejos compartilhado por vários dos meus interlocutores de classe popular é o da construção de muros em seus terrenos, quando estes não o possuem. Em São Romão, a existência de muro em uma residência é sinal de prosperidade do seu proprietário. As casas maiores e de construção mais recente ou as mais refinadas possuem, em sua quase totalidade, muros altos que resguardam a privacidade dos seus moradores. O muro, quase sempre com cacos de vidros ou arame farpado em suas extremidades mais altas, é valorizado não só pela sensação de proteção ao patrimônio e à integridade física dos moradores, mas por limitar o ingresso de pessoas indesejadas, no espaço doméstico, que já começa nos limites do “terreiro” da casa. Os segmentos das classes populares com melhores condições financeiras já costumam erguer muros nos terrenos em que residem.

A questão moral que envolve o consumo do álcool para meus interlocutores não é a sua interdição, mas o controle que o sujeito pode ter sobre seus efeitos. Lembrando Bruno Latour (2002), poderíamos afirmar que o álcool é dotado de agência, no sentido de que ele *faz fazer* coisas. Diante de um agente, ou nas palavras de Latour, de um actante, poderoso como a bebida alcoólica, é desejável um processo de subjetivação, que implique uma relação consigo pautada na administração de dispositivos que doseem a embriaguez, de modo que o sujeito não transgrida as fronteiras das expectativas de conduta esperadas em cada contexto. Ou, justamente ao contrário, para efetuar transgressões que se deseja praticar e sob as quais repousam severos constrangimentos materiais ou simbólicos. O importante é o controle que o sujeito pode desenvolver, em cada caso, sob o seu corpo e discurso. Esta proteção a que o sujeito pode se submeter

passa pela conjugação de esforços e práticas que envolvam a alimentação, hidratação, frequência e intensidade do consumo de álcool. De qualquer forma, o consumo de bebidas alcoólicas é um destas práticas mundanas cuja presença se faz, inclusive, nos eventos religiosos, realizando uma intersecção entre os pólos sagrado e profano da vida social.

2.3 – Da “brincadeira” ao folclore: o caso de Dona Maria

Dona Maria do Boi, ou do Batuque, foi uma das interlocutoras que conheci ainda na minha primeira passagem pelo campo. Tida, inclusive por relatórios oficiais da prefeitura, como “guardiã” das tradições locais, ela é a responsável por alguns dos eventos que os folcloristas não hesitariam em denominar de *folguedos*, mas que na sua linguagem são chamados de “brincadeiras”, isto é, atividades destinadas a divertir por meio da música e da dança aqueles que dela participam. Estas “brincadeiras” são o “Boi” e o “Batuque”, aos quais dedicarei uma descrição a seguir. A forma de denominar e, portanto, encarar as atividades que ela herdou de seus pais, Ernestina e Ângelo Gomes de Moura, está imbricada em transformações que produzem tensões na sua relação com o poder público e a comunidade local.

Maria da Conceição Gomes de Moura, ou simplesmente Dona Maria, nasceu e criou-se descobrindo e percorrendo os caminhos de São Romão. Nos seus mais de oitenta anos vivendo, trabalhando e “brincando”, lugares como Riacho da Ponte, Vereda, cada canto da Ilha Caiapós, Rua da Alegria e até rincões distantes como Campinas, perto de Santa Fé (de Minas), se sucedem e se sobrepõem sem linearidade em sua narrativa. Cada lugar guarda histórias que Dona Maria relembra e conta, reconstituindo a vida em épocas que, não raro, deixou poucos vestígios materiais.

Passou a infância, com seus irmãos e pais, no local onde nasceu em 19 de novembro de 1929, o Riacho da Ponte, hoje local preferido pelos sanromanenses para descansar, mergulhar e aproveitar as horas vagas. Foi sua avó, Dona Joana, nascida em Bom Jardim e com passagem por São Francisco, descendo o rio de mesmo nome, ao norte de São Romão, que nas andanças de quem fabricava e vendia cachaça veio a se estabelecer naquele local. Seu pai, Ângelo, ainda quando ela era criança, resolveu pedir ao então prefeito de São Romão no período Varguista, Major Saint Clair Valadares, médico rico e poderoso proprietário de extensas terras, onde hoje se situa o município de Arinos, autorização para construir casa para ele, cada um dos seus doze filhos e alguns parentes mais chegados, no trecho do município no qual, atualmente, foi construída uma praça que leva seu nome.

Segundo Dona Maria, São Romão era só mato nesta época. Ninguém exibia bicicletas ou rádio. Somente Saint Clair possuía carro e o padre, uma vitrola. Havia duas igrejas e a cadeia, onde seu pai trabalhou como servente no fim dos anos 20 e em parte da década de 30. Cadeia que Dona Ernestina e Seu Ângelo a proibiam de passar em frente, mas como ela e algumas primas “atentavam”, a ameaça de surra se efetivava eventualmente. A curiosidade da população pelo local, construído em 1880, e que hoje abriga a Casa de Cultura de São Romão, advinha do desejo de observar a aparência abalada dos presos que à tarde eram retirados das celas, localizadas em um porão repleto de sal, para tomarem sol em frente ao prédio da Cadeia Pública. Perto dali ficava a rua do seu “povo”, nomeada por Saint Clair de Rua da Alegria devido à simpática algazarra vinda das “brincadeiras” protagonizadas por sua família.

As “brincadeiras” eram combinações de cantos, músicas e danças que reuniam parentes, conhecidos e parte da vizinhança de Seu Ângelo e Dona Ernestina em longas horas de diversão. Durante décadas, as “brincadeiras” de Dança de São Gonçalo e

Caboclos eram comandadas por seus pais e, posteriormente, por ela e seu irmão Jerônimo. Hoje restaram o “Batuque” e o “Boi”, sob a batuta de Dona Maria. Os participantes já não são, em sua maioria, seus parentes mais próximos, à exceção da família de Jerônimo, mas uma parentela ampla e alguns conhecidos. Não fosse o engajamento de Hamilton, filho de Jerônimo, Dona Maria gostaria que os instrumentos das brincadeiras, em especial o “batuque”, fossem incinerados com sua morte. Hamilton ainda é adolescente e, mais do que ter aprendido a cantar, dançar e a tocar a caixa e o roncador característicos destes eventos, interessa-se pelas “brincadeiras”, gerando uma expectativa de que elas terão continuidade. Vejamos com cuidado, uma delas.

Para Bastide (1974, p.86), os “batuques” correspondiam a um termo genérico que designava “as danças dos negros, tanto religiosas como profanas”. Segundo o autor, elas faziam parte, nas sociedades escravocratas, das atividades exercidas pelos negros aos domingos e dias santificados, quando seus senhores lhes concediam o direito de se divertirem à sua maneira, enquanto forma de administrar o controle violento sobre as populações negras cativas.

O “batuque” capitaneado por Dona Maria consiste em uma música, executada com instrumentos de percussão, como a caixa e o roncador⁷³, acrescidos contemporaneamente com a sanfona de Jerônimo e o violão e cavaquinho de Arnon Melo, e cantada com a voz rouca de Dona Maria. A autoria das canções é de Dona Maria e seus familiares, e algumas são antigos versos populares que não se tem idéia de quem os compôs. Os cantos recriam situações e histórias cotidianas, mas são entoados em momentos específicos da “brincadeira”. Há cantos para o início do “batuque”, outros para incitar a participação dos presentes, outros ainda para fazer chacota ou denunciar mazelas do trabalho, do casamento e da convivência social. O que mais suscita risos

⁷³ Instrumento assemelhado à uma enorme cuíca, mas de sonoridade grave, tal como um ronco. O roncador já foi fabricado pelo pai de Dona Maria e por Jerônimo, mas os dois atuais utilizados no “batuque” foram comprados.

dos participantes é o do “bichinho xinhém”, em que as pessoas dançam, coçando várias partes do corpo, ao centro de uma roda com os demais. Aliás, a dança e o acompanhamento das músicas são aspectos centrais na “brincadeira”. As pessoas colocam-se em círculo e acompanham a música batendo palmas e cantando os estribilhos das canções. Ao centro, sucessivamente dois a dois, os participantes gingham improvisadamente e tocam-se com os ombros duas vezes em cada ombro.

O evento realiza-se entre o pé de seriguela e uma mangueira, no pátio da casa em que Dona Maria reside há 37 anos, desde quando vivia com seu falecido marido, Manelzim, carpinteiro e deficiente físico, cujas muletas, fotos e objetos pessoais ela ainda guarda, pois sente “muita falta”. Afinal, como ela me disse, com os olhos marejados, “porque não acaba, não”. Quando Dona Maria anuncia que vai haver “batuque”, a notícia espalha-se boca a boca entre os integrantes da “brincadeira” e eventuais convidados, para o evento que ocorre sempre à noite. A sua ocorrência se dá por qualquer motivo: vontade dos integrantes do batuque, pedidos de visitantes à cidade, e também solicitações da prefeitura.

Aqui esboça-se o principal motivo de queixas de Dona Maria: a falta de reconhecimento digno. Há algum tempo o “batuque” deixou de ser apenas uma “brincadeira” para ingressar no campo das chamadas manifestações folclóricas no município, principalmente, na visão de instituições oficiais como a escola e a prefeitura. Ao mesmo tempo, visitantes desejam conhecê-la, sua vida já foi material para reportagens de revistas, há convites para participar de alguns festivais de cultura popular em municípios da região, além de pedidos da prefeitura para apresentação em eventos públicos do seu interesse. Inclusive bonecos com a sua imagem já foram produzidos e vendidos, sem ela receber qualquer tipo de retribuição, de acordo com sua narrativa. Há vezes que em apresentações do Boi e do Batuque, no próprio município, ela reclama de

não lhe oferecerem sequer água, além do combinado. Com a prefeitura, na atual gestão, residem seus maiores descontentamentos. Dona Maria reclama falta de apoio, principalmente, para o deslocamento necessário, quando dos convites para se apresentar em outras localidades. Ela afirma ser reconhecida apenas pelos “de fora”. Entre eles, está incluído Rafael Duarte, músico e pesquisador de Belo Horizonte, que morou com Dona Maria por meses, pesquisando sua música. Rafael, tido como filho por ela, dado o grau de afetividade que desenvolveram um pelo outro, conseguiu a aprovação de um projeto, patrocinado pela lei de incentivo a cultura do governo estadual e pela Fundação Natura, que reuniu uma equipe que confeccionou e pôs à venda um livro e um CD duplo com a gravação de seu “batuque”. Além disso, Rafael ainda dedica-se ao trabalho de registro autoral e de patrimônio cultural das músicas do batuque de Dona Maria.

Dona Maria não considera suas “brincadeiras” como festas, mas se eu as incluí nesta parte do meu estudo é porque elas são vivenciadas por meio de componentes também presentes nos eventos relacionados como festas, sejam religiosas ou não: a música e a dança. Com esta afirmação quero me afiliar ao que enunciou Brandão (2010, p. 19), “a festa invade a vida e, de repente, parece que tudo é ela [...]”. Compartilhando de tal entendimento, parece, então, menos profícuo pensar em funções ou significados das festas se não percebemos como elas são vividas pelos sujeitos.

As formas de viver as festas deveriam funcionar como os contextos de controle, tal como preconiza a perspectiva de Roy Wagner, para o trabalho de invenção cultural realizado pelo antropólogo, de modo que ele não reproduza “museus de cera” na sua análise. As descrições deste capítulo buscaram primar por esta orientação, nem sempre fácil de ser levada a cabo. Assim, o efeito esperado é, propositalmente, o de que a fronteira entre o sagrado e o profano, ora estivessem claras, ora opacas, pois assim me pareceu que elas são experimentadas pelos meus interlocutores. Se for correto falar que

as interdições são parte indissociável de vários ritos, religiosos ou não, também é verossímil aceitar que algumas delas possuem zonas de permeabilidade ou porosidade e, desta forma, permitem um trânsito, um mexido, uma mistura de ações e sentidos. Algumas dessas ações e seus respectivos sentidos serão retomados no próximo capítulo, mas sob outro contexto: o das campanhas eleitorais. Tal como demonstrarei, este contexto não se converte em uma esfera específica da vida social. Antes, ele trás na sua configuração alguns elementos já expostos, cujo arranjo com outros ainda não apresentados, busca colocar em relevo o aspecto transversal das relações sociais.

Capítulo III

Tempos da Política

3.1 – Descobrimos caminhos etnográficos

Gostaria de retomar um episódio, neste início de capítulo, cujo primeiro relato ocorreu na introdução da tese: a conversa com uma passageira que havia sentado na poltrona ao meu lado no ônibus da minha primeira viagem para São Romão. Tal como havia me referido, uma parte considerável da nossa conversa versou sobre política. Iniciamos este assunto a partir de sua exposição sobre os problemas presentes na vida da população local. Minha interlocutora enfatizava que “os políticos deveriam ajudar as pessoas” do município, mas “pouco faziam” em favor destas pessoas “humildes”.

Ela afirmava que parecia uma “pessoa aberta”, mas advertia-me a desviar de assunto quando me perguntarem por política. Indaguei-lhe o porquê de tal recomendação. Ela me contou que gosta de política e que em Januária, cidade da qual vinha, podia-se falar mais livremente sobre o assunto. Entretanto, em São Romão, a política seria “rancorosa e vingativa”. Os adversários estariam sempre buscando o prejuízo uns dos outros e os eleitores estariam à mercê destas disputas. Pergunto-lhe sobre os partidos da cidade e a resposta, de que não saberia “direito” quais são, me parecia indicar que tais instituições não ocupavam um lugar central no processo político

da região. Expus a ela que tal pergunta tinha como objetivo, justamente, conhecer os grupos em disputa para “não me dar mal” em alguma conversa.

No momento em que estávamos conversando, não me dei conta, mas o período em que chegava a São Romão correspondia exatamente ao período eleitoral. Esta época costuma estar associada ao que na literatura recente, baseada em investigações realizadas em diferentes áreas etnográficas no Brasil, tem se chamado de *tempo da política*, ou simplesmente *política*, (PALMEIRA; HEREDIA, 1995; PALMEIRA 1996, 2002, 2006). Nos pequenos municípios, trata-se do momento em que as divisões e agrupamentos sociais se realinham em torno de facções que disputam o poder político local. O voto nos contextos estudados seria menos um investimento de iniciativa individual, mas um empreendimento de *localização familiar* ou *social*. Pelo caráter desagregador, a *política* estaria condensada em um período específico, as eleições, em que as disputas se explicitam e se dramatizam. Palmeira (2006) reconhece que há uma *política* para além dos períodos eleitorais e explorarei, adiante, as problematizações da população local acerca da política para além da *política*.

Há algum tempo a transição do uso do termo antropologia política para antropologia *da* política, tanto na produção de investigadores europeus como brasileiros, assinalava, por um lado, o abandono de perspectivas substantivistas ou formalistas dos fenômenos políticos e, por outro, implicava a realização de descentramentos analíticos de categorias, como Estado, ou de idéias abstratas, como função, estrutura ou processos (ABÈLÉS; JEUDY, 1997; PALMEIRA, 1991; PALMEIRA; GOLDMAN, 1996; PALMEIRA; HEREDIA, 1995). Este movimento se aprofundou a partir da imersão nos sentidos etnográficos das experiências políticas. O investimento na busca de compreender a política etnograficamente, a partir dos sentidos que ela assume para os interlocutores nativos, a partir de suas relações e experiências,

denota um ponto de partida cujos caminhos e implicações ainda estão longe de se esgotar. No Brasil, uma série de estudos com esta perspectiva se desenvolveu a partir da década de noventa, mas o campo de investigações parece ter perdido fôlego, sobretudo na segunda metade da última década⁷⁴. Não busco inventariar causas para este processo, ainda que admita que elas possam se encontrar na intersecção com outras problemáticas, produzindo deslocamentos ou descentramentos na construção dos objetos de investigação antropológica. Tais processos são uma consequência previsível de uma abordagem da política que, nas palavras de Goldman, inspiradas em Foucault, “tenta decodificá-la por meio de filtros oriundos de outros campos sociais” (GOLDMAN, 2006b, p. 38). Estes deslocamentos ou descentramentos também ocorreram em outros campos, guardadas as suas especificidades, tal como nos estudos sobre o campesinato, cujo esgotamento e morte das teorias camponesas não significaram a morte dos problemas que elas buscavam entender (ALMEIDA, 2007, p. 173).

Neste sentido, evito abordar a política reduzindo-a puramente a um objeto ou conceito, mas antes busco tratá-la como “um dispositivo histórico que permite recortar, articular e refletir, de maneiras diferentes, práticas e experiências vividas” (GOLDMAN, 2006b, p. 41). Daí, a busca de apreender a política em ato, no contexto em que os seus sentidos são produzidos e atualizados pelos meus interlocutores, em situações concretas.

A visão pejorativa como é encarada a disputa política local pelos meus interlocutores remete aos aspectos embaraçosos que Herzfeld (2008) afirma compor as esferas de *intimidade cultural* de uma formação social. Com grande frequência, a “política” praticada no município me foi qualificada como “feia”, isto é, como aspecto

⁷⁴ Refiro-me, principalmente, às pesquisas realizadas no âmbito do Núcleo de Antropologia da Política (NuAP) que reunia pesquisadores vinculados ao Museu Nacional-UFRJ, Universidade Federal do Ceará, Universidade de Brasília e Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

vergonhoso de ser tornado público. Logo, o meu interesse pelas disputas eleitorais era visto com perplexidade, pois não deveria ser um assunto relevante para quem estava escrevendo um “livro sobre a cidade”. Ao mesmo tempo, dificilmente encontrava alguém que não contasse, em investida eloquência, algum episódio particular, ou de pessoas próximas, relacionado ao período eleitoral ou à prática dos governantes locais. Desta forma, a política, tal como vivenciada e significada pelos meus interlocutores, constitui-se como momento profícuo para a apreensão em ação das práticas em que os moradores da Ribanceira e de São Romão situam a si próprios na conformação da socialidade local.

A reflexão que elaborei sobre a política e seus tempos tem como material dados obtidos a partir de duas incursões em períodos eleitorais distintos: 2006 (eleições para presidente, governador, senador e deputados) e 2008 (eleições municipais), assim como nos períodos intermediários, correspondentes ao governo da “situação”. O eixo condutor da análise parte da disputa pelo poder condensada no cargo de prefeito⁷⁵, mas buscando combiná-la, pontualmente, com os demais processos relativos às eleições de representantes em nível local, os vereadores, e àqueles conectados a um âmbito que transcende os limites municipais.

⁷⁵ Segundo o depoimento do casal Maria Emília D’Abadia Meirelles Mendonça, ex-vereadora com três mandatos, e Leônidas Gonçalves de Mendonça, ex-vereador com cinco mandatos, a condução da prefeitura após a transformação de São Romão em município, esteve por 22 anos nas mãos do avô de Maria Emília por parte de mãe, Major Saint Clair Fernandes Valadares, compreendendo todo o período varguista. Em seguida, teriam se sucedido: José de Sales Peixoto, por dois mandatos; Joaquim D’Abadia Caxito, avô da atual Primeira-Dama, Flávia Caxito; Eustáquio Martins; José Peixoto; José Antunes da Palma; José Agapito de Souza; Henrique Meirelles, pai de Maria Emília; Raul Simões, cunhado de Maria Emília; Roque das Mercês Carneiro; Raul Simões; Fernando Palma; José Mauro Caetano Gomes; Waldemar de Sales Palma; Geraldo Cardoso Bispo. Dênio Simões, sobrinho de Maria Emília, por dois mandatos; Lúcio José Rezende dos Santos, atualmente em seu segundo mandato, após vencer a disputa com Dênio Simões, em 2008. A seqüência de prefeitos elaborada foi encadeada de acordo com a memória dos interlocutores citados, sem compromisso de exatidão nos períodos e na sua sucessão. Os sobrenomes dos prefeitos citados são de famílias que ainda desfrutam de relativo prestígio no município, pelo menos para uma parte de sua parentela.

3.2 – Eleições em contexto

O período de 2006 já apresentava os primeiros movimentos de consolidação das duas facções que disputaram as eleições municipais de 2008 por meio de embates que tinham como objeto a mensuração da força dos grupos locais a partir do seu apoio à candidatura de deputados federal e estadual. Em 2008, estas facções cristalizadas em torno da candidatura do, então, prefeito candidato à reeleição, e o ex-prefeito que o antecedeu. O prefeito da legislatura 2005-2008 foi Lucio Rezende, ou Dr. Lúcio, vinculado ao Partido da Mobilização Nacional (PMN). Ele elegeu-se em 2004, contra Marcelo Meirelles (PSDB)⁷⁶, primo de Dênio Simões (PP), prefeito que antecedeu Dr. Lúcio na prefeitura. Dênio é filho de Raul Simões, ex-prefeito que comandou o município em duas oportunidades, e conhecido na cidade pelo seu imenso carisma e pela situação precária em que deixou a prefeitura (dívidas com fornecedores, salários de funcionários atrasados, etc.). Para a perplexidade de muitos, Dênio afastou-se de Marcelo e apoiou Lúcio, que, para receber apoio do antecessor, se comprometeu a pagar as dívidas da prefeitura. Muitos interlocutores atribuem ao apoio de Dênio, a vitória de Lúcio em 2004. Contudo, após a eleição os dois tornaram-se adversários, mobilizando simpatizantes em torno de si. Tal divisão explicitou-se na campanha eleitoral de 2006 por meio do apoio a distintos candidatos a deputado estadual e federal.

Os dois líderes políticos municipais apoiavam a candidatura de Aécio Neves ao governo estadual, mas divergiam no apoio aos candidatos a deputado. Dênio apoiava Nécio Rodrigues (PSDB) e Gil Pereira (PP). Dr. Lúcio, por sua vez, apoiava Arlen Santiago (PTB) e Saraiva Felipe (PMDB). Destes candidatos, apenas Nécio não se

⁷⁶ Dr. Lúcio obteve 3173 votos contra 1475 de seu adversário, Marcelo Meireles. Houve 86 votos em branco e 345 nulos, segundo informações do TRE-MG.

elegeu. A campanha era feita por meio de mensagens gravadas pelos dois adversários locais e veiculadas em carros de som que percorriam as ruas do município. Estas mensagens aos eleitores pouco falavam dos candidatos apoiados, centrando-se nos acontecimentos locais que buscavam fortalecer o prestígio de um e de outro ao desqualificar a imagem do adversário. Desta forma, a cada acusação veiculada em carro de som, era replicada por uma nova mensagem acusando o opositor. Tal dinâmica continuou e se intensificou no pleito de 2008, revelando um dos mecanismos por meio dos quais os candidatos buscam mobilizar apoios à sua facção.

Palmeira (1996, p.43) nos lembra que se há um traço consensual nesta forma de organização política, identificada por pesquisadores em distintos sistemas políticos, que é a facção, ele diz respeito ao seu caráter não permanente. Esta polarização é delimitada temporalmente e, dentro destes limites temporais, por vezes apresenta-se em intensa radicalidade. Se como afirma Palmeira (2006), o *tempo da política* é um período excepcionalmente propício para os realinhamentos e as reordenações sociais das populações dos pequenos municípios, as disputas eleitorais abrem espaço para empreendimentos de localização social nos quais os processos de formação das facções relacionam sujeitos, reunindo-os em coletividades. Tal dinâmica relacional ocorre não só pelos processos de identificação que levam à associação dos sujeitos com um dos lados em disputa, mas também pelos mecanismos que operam as separações entre os sujeitos, colocando-os em lados opostos. Afinal, como salienta Strathern (1988), separar também é relacionar.

Levando em conta a dinâmica relacional citada, cabe salientar que o conceito de facção é empregado em análises sobre processos políticos e apresenta um efeito generalizante sobre distintos contextos empíricos, mas que, freqüentemente, não faz parte do aparato conceitual inscrito nos discursos nativos. Em São Romão não há um

conceito nativo para designar a natureza e as características das partes em disputa. Geralmente, os grupos que constituem as partes em disputa no processo eleitoral são identificadas a um “povo”, isto é, um certo agrupamento familiar, mas cujos pertencimentos e exclusões são um objeto em permanente definição pelos que têm interesse na sua delimitação. As famílias em questão dizem respeito aos candidatos a prefeito, mas podem, eventualmente, incluir uma combinação com a do candidato à vice.

Nas eleições municipais de 2004 e 2008, o candidato vencedor dos pleitos apresentava uma situação um pouco distinta. Dr. Lúcio não tem suas origens familiares ligadas ao município ou à região. Vindo de Belo Horizonte, seus primeiros contatos com São Romão datam da década de 70 e 80, período em que viajava para a região a fim de praticar a pesca não-profissional no Rio São Francisco. Durante este período conheceu a sua atual esposa, Flávia Caxito, pertencente a um dos grandes ramos familiares de São Romão, cujo envolvimento progresso com atividades políticas no município já remontava às gerações anteriores à sua. Lúcio também provém de uma família com participação na vida política mineira e mesmo nacional. Seu tio, Eliseu Rezende, já ocupou vários cargos políticos, eletivos ou não, em um longo período de vida pública e, simultaneamente ao período do mandato de seu sobrinho, foi eleito senador pelo Estado de Minas Gerais. O prefeito, por sua vez, antes de ocupar este cargo, já havia sido secretário de saúde duas vezes. Inicialmente, no primeiro mandato de seu atual adversário, Dênio Simões, e depois, no período que antecedeu a sua primeira eleição, no município de Brasília de Minas, localidade próxima a São Romão, cujas unidades de saúde também eram procuradas por sanromanenses.

Dênio Simões, tal como já foi exposto, vem de uma família tradicionalmente envolvida na política municipal. Seu pai, Raul Simões foi prefeito em duas

oportunidades e seu tio-avô foi o Major Saint Clair Valadares. Após sua última gestão na prefeitura, passou a atuar como assessor do deputado estadual Gil Pereira (PP), em Belo Horizonte. Seu primo, Marcelo, que não obteve seu apoio na campanha à prefeitura anterior, agora figurava como seu vice na chapa que buscava derrotar Dr. Lúcio.

Em uma abordagem crítica clássica, poderíamos situar, inicialmente, as relações sociais que permeiam os referidos processos de adesão em um paradigma familiar de controle social cristalizado desde o séc. XIX, nos seguintes termos:

O objetivo da ação política, das eleições e das nomeações para cargos públicos originava-se das diretrizes da organização social brasileira: primeira, prática e prédica infundiam constantemente a idéia de que todas as relações sociais consistiam de uma troca de proteção por lealdade, benefícios por obediência, e que a recalcitrância merecia punição; segunda, toda instituição servia virtualmente para acentuar a hierarquia social, insistindo em que para cada indivíduo havia um lugar bem determinado, embora a mais importante distinção fosse entre os ricos e pobres. (GRAHAM, 1997, p. 41-42)

Os dados etnográficos a serem apresentados na tese não chegam a descaracterizar por completo a afirmação acima, entretanto, a minha reflexão aponta para uma dissolução do princípio unilateral da força política expresso na análise de Richard Graham, sobretudo no caso das disputas eleitorais. Para não cairmos na armadilha, quase sempre implícita, de tomarmos uma posição das relações sociais – em especial no que tange às relações de força – como fonte do poder e a outra como mero objeto passivo, é salutar lembrar o que afirmou Foucault, quando caracterizou o exercício do poder como uma determinada forma de ação sobre a ação dos outros:

[...] não tomar o poder como um fenômeno de dominação maciço e homogêneo de um indivíduo sobre outros, (...) de uma classe sobre outras; mas ter bem presente que o poder [...] não é algo que se possa dividir entre aqueles que o possuem e o detêm exclusivamente e aqueles que não o possuem e lhe são submetidos. O poder deve ser analisado como algo que circula, [...] como algo que só funciona em cadeia. [...] O poder funciona e se exerce em rede. Nas suas malhas os indivíduos não só circulam, mas estão sempre em posição de exercer e de sofrer sua ação [...] são sempre centros de transmissão. Em outros termos, o poder

não se aplica aos indivíduos, passa por eles. (FOUCAULT, 2000, p. 183)

Feita esta precaução, avancemos. Dênio e Lúcio já foram aliados em períodos distintos. Não tenho elementos empíricos para determinar com profundidade as condições nas quais estas alianças se estabeleceram. Interessa-me, antes, problematizar as adesões da população local a estes agrupamentos políticos que permanentemente são refeitos. A análise deste processo de adesão aos lados em disputa permite refletir sobre a constituição e distribuição das posições sociais dos sujeitos não só no processo eleitoral, como na elaboração contínua da socialidade local. Uma reflexão mais cuidadosa deste processo de adesão, no sentido do que Goldman e Sant’Anna (1996) denominaram de *análise antropológica do voto*, será feita em dois subcapítulos adiante que se dedicarão à construção da reputação dos candidatos e da publicização e dissimulação dos apoios políticos.

Contudo, se o *tempo da política* pode ser considerado como momento de conflito autorizado e de referência para a “navegação social” das pessoas é porque nele a exibição das divisões sociais se explicita (PALMEIRA, 2001, p. 171-172). Desta forma, a temporalização da política é marcada por performances ritualizadas que dramatizam estes processos de aglutinação e separação de indivíduos e segmentos sociais. Assim, antes de me ocupar da produção de sentido da adesão aos lados em disputa, trabalharei com o aspecto performativo das disputas eleitorais.

3.3 – Eleição, mobilização e performance

Christine Chaves, em seu estudo sobre as eleições em Buritis, noroeste de Minas Gerais, defrontou-se com a afirmação recorrente de que a política naquele município “faz-se com festas” (CHAVES, 2003, p. 83). Surpreendida inicialmente, a etnógrafa

admite que em lugar de eleições, defrontou-se com festas e, ao invés de partidos, encontrou pessoas (ibidem). Determinada a conceder validade às proposições de seus interlocutores, ela investiu na participação nos festejos locais. Esta prática, em um amplo aspecto, contava com a permissividade dos códigos legais até as últimas eleições que acompanhei. A partir da eleição de 2008, a legislação eleitoral coibiu a execução de shows artísticos em comícios, bem como o oferecimento de comidas e bebidas em eventos das campanhas eleitorais. Nem por isso, as eleições que acompanhei deixaram de exibir o seu aspecto festivo, seja em manifestações ritualizadas ou improvisadas (como carreatas, “arrastões” e comícios) nas quais a manipulação e exposição de símbolos de campanha demarcavam um ciclo da temporalidade experimentada localmente.

Final de agosto de 2006: uma algazarra promovida por carros de som agita o cotidiano de São Romão. As ruas da sede do município se constituem no palco móvel de um desfile de carros decorados com cartazes e adesivos de candidatos a deputado estadual e federal, cujos porta-malas abertos expõem caixas amplificadoras que alternam a execução de jingles dos respectivos candidatos em seu volume máximo. Tais músicas, de letras facilmente memorizáveis, são objeto de repetição pelas crianças nas ruas e ora de criativas parodizações, ora de irritação, dos homens adultos nos bares.

A política parecia se impor em todos os espaços. Na casa em que me hospedava, a neta de minha anfitriã comenta o horário eleitoral gratuito na televisão, em um misto de aborrecimento e cansaço, dizendo-se feliz por não ser adulta e não possuir deveres eleitorais, afinal, “é tanta gente pra votar”. Sua avó, Dona Cecília, me diz que não permite mais pintarem o muro de sua casa com propaganda de candidatos à eleição. Minha interlocutora tem a perfeita consciência daquilo que Moacir Palmeira e Beatriz Heredia enunciaram conclusivamente, a partir de suas pesquisas:

Se as fachadas das casas e as ruas e carros enfeitados, além das músicas, que são uma constante, dão um ar de festa a essas localidades, a segregação faccional dos espaços de convivência social apontam para a intensidade do conflito que então parece cindir aquelas comunidades. Não é por acaso que a política é associada à divisão (PALMEIRA; HEREDIA, 1995, p. 34).

Tal prática, muito comum no período das campanhas eleitorais, é uma das tantas maneiras de tornar públicas as preferências políticas dos moradores de uma casa. Se como foi dito anteriormente, as eleições legislativas em âmbito estadual e federal constituem um dos momentos em que as divisões políticas locais se explicitam, via o apoio que os grupos faccionais locais oferecem a determinados candidatos, a pintura da propaganda de um candidato, mesmo que diretamente não fazendo parte das forças políticas municipais, é um modo de se situar em um pólo da circunstancial divisão política de São Romão e, portanto, traz os seus riscos.

Dona Cecília me informa que a última vez que permitiu que pintassem o muro de sua casa com propaganda política, anos antes da nossa conversa, enfrentou uma briga com seus vizinhos. Seu muro havia sido pintado com propaganda do candidato que era adversário do então prefeito na data do acontecimento. Seus vizinhos, que se afiliavam a candidatura do prefeito, puseram-se a fazer provocações freqüentes aos moradores da sua casa. Em certa ocasião, um de seus filhos jogou um balde de água nos provocadores que estavam proferindo ofensas à sua porta. Em outra ocasião, um de seus filhos foi agredido por um dos vizinhos. Desde então, ela não expõe desta forma a sua preferência por nenhum candidato.

Na eleição municipal de 2008, novamente a temática dos muros pintados retornou. Na Ribanceira, o apoio a Dênio Simões, adversário do candidato à reeleição, Dr. Lúcio, era grande e teve sua confirmação na contagem de votos, pois o povoado constituiu a única seção eleitoral do município em que Dênio obteve vantagem, ainda

que pequena, sobre seu opositor⁷⁷. Durante a campanha eleitoral, na área mais pobre do povoado, partidários de Dr. Lúcio pagaram para alguns moradores pintassem a fachada das suas moradias, uma vez que em quase a totalidade da Ribanceira só existem cercas para separar os pátios das casas. Os mesmos teriam recebido o dinheiro e cumprido o combinado, mas quando do afastamento dos correligionários do então prefeito, teriam sobreposto à propaganda de Lúcio uma nova pintura com campanha para Dênio. Sabendo disto, uma partidária de Lúcio, cuja família concedia uma cesta básica para uma das famílias que mudou a pintura de sua casa, teria humilhado verbalmente a parte feminina do casal e teria lhe ameaçado retirar a ajuda mensal que sua família entregava mensalmente. A referida pessoa exercia um dos cargos de confiança da gestão municipal. Na época, me foi confidenciado que ela pressionava pessoas em posições economicamente frágeis para que tornassem público seu voto ou comprometessem a votar em seu candidato na eleição.

Ciente dos perigos de tomar partido no processo eleitoral, um dos moradores pintou a fachada de sua casa com propaganda dos dois candidatos a prefeito. Sua atitude foi alvo de considerações jocosas por vários moradores da comunidade. Por outro lado, encontrei uma postura oposta quando indago a outro amigo e interlocutor se naquele ano de eleição ele não iria pintar sua casa, assim, como muitos moradores da Ribanceira fizeram. Ele se mostrou desencantado e me diz que não fará isto desta vez. Que outras vezes pintou, fez campanha pra candidatos e que se desgastou em vão, pois, após as eleições, “os candidatos sempre acabam esquecendo daqueles que os apoiaram”.

As campanhas eleitorais também têm nos carros munidos de alto-falantes um agente poderoso de veiculação das mensagens dos candidatos. Em São Romão, a cada período de disputa eleitoral, pessoas que possuem carros com aparelhos de som potentes

⁷⁷ Segundo o TRE-MG, Dênio obteve 97 votos, na seção eleitoral da Ribanceira, e Dr. Lúcio, 93. Houve 5 votos em branco e 16 nulos

os disponibilizam aos candidatos, para a reprodução de suas músicas e mensagens de campanha, mediante pagamento para a sua circulação por diferentes pontos da cidade. Tais carros, para além das caixas de som na parte superior externa ou nos porta-malas, que circulam abertos, ostentam cartazes e adesivos dos candidatos. Na eleição municipal de 2008, também verifiquei a existência de bicicletas e carroças puxadas por jegues ou cavalos que carregavam aparelhos com poderosas caixas de som, veiculando propaganda política para candidatos a prefeito e vereador.

Em 2006, os carros que desfilavam pela cidade realizavam campanha para os candidatos a deputado federal e estadual. O conteúdo reproduzido por tais carros eram músicas produzidas para cada candidato, contudo, em algumas situações elas veiculavam também discursos do prefeito, Dr. Lúcio, e de seu opositor, Dênio Simões, que além de pedirem o voto para os candidatos que eles respectivamente apoiavam, narravam supostos acontecimentos locais que buscavam enfraquecer a imagem do seu adversário local.

No final de setembro daquele ano, um carro de som percorre a cidade com um pronunciamento do ex-prefeito, Dênio Simões, denominando o grupo que administrava a prefeitura de “donos do poder local” e os acusando de “arrogância” e “prepotência”. Para alimentar seu argumento, o seu discurso fazia referência a alguns supostos acontecimentos, tais como: a perseguição a uma jogadora de vôlei da equipe do município para abrir o seu voto para os candidatos apoiados pelos opositores à atual administração municipal; as ameaças a um funcionário público que não teria permitido que o muro de sua casa fosse pintado com propaganda de candidatos apoiados pela atual “situação”; a demissão de uma professora em sala de aula, na presença dos alunos, por não apoiar as candidaturas vinculadas ao prefeito. Ao mesmo tempo, o ex-prefeito atacava o seu sucessor afirmando que as atuais obras em execução na cidade eram

produto de recursos oriundos do governo estadual, retirando o mérito de ações da administração municipal. Somente ao final da mensagem, após o apelo aos eleitores para que “não se intimidem, votem com a sua consciência e contra todo este estado de coisas”, há a conclamação ao voto nos candidatos Gil Pereira, para deputado federal, Nécio Rodrigues, para deputado estadual, e Aécio Neves, para governador.

Na noite do mesmo dia em que o referido pronunciamento de Dênio havia sido veiculado pelo carro de som, conversei com uma interlocutora sobre o ocorrido e ela me informou que tal mensagem havia sido proibida, quando da sua primeira veiculação durante o dia. Na tarde do dia seguinte, lhe faço nova visita e ela me informa que o prefeito “dará uma resposta no rádio”⁷⁸. Como sabia da sua simpatia pelo prefeito, ouço o programa em que foi feita a comunicação na sua casa. Empolgada, ela ligou o rádio e vibrava a cada contra-acusação do prefeito ao seu opositor. Em seu pronunciamento, Dr. Lúcio afirma não apelar para “baixarias” e “mentiras” como seu adversário. Reafirmava que as obras começadas em sua administração seriam concluídas, ao contrário do que, supostamente, teria sustentado seu opositor. Promete expor na semana seguinte os “desmandos” e “mazelas” do ex-prefeito, que teria lhe entregue a prefeitura com a energia elétrica cortada, sem pagamento das contas de água e de fornecedores, além dos salários atrasados dos funcionários. Defendendo-se da acusação de “perseguição”, ele devolve a crítica afirmando que professora que foi perseguida e demitida na gestão do ex-prefeito, obteve vitória judicial em processo que impetrou contra a prefeitura, e voltou a dar aulas em escola municipal. Após o pronunciamento do prefeito, minha interlocutora comenta que “uma revanche bem dada é sempre bom”. A valorização do

⁷⁸ O rádio é um veículo de comunicação muito apreciado pelos moradores do município. Nele são noticiadas as notícias próprias à localidade. Os locutores são sujeitos conhecidos na cidade e seus programas, para além das músicas que são tocadas, pedidas e oferecidas, desempenham, muitas vezes, um papel de mediação, via recados enviados por ouvintes, entre moradores de distintas áreas da sede do município e também das áreas rurais.

contra-ataque por quem é acusado de algo é um tema que retomarei adiante quando trabalhar as estratégias de influência na política.

Esta lógica de acusações e contra-acusações fica mais aguçada quando se trata da disputa eleitoral, no nível municipal. Fundamentalmente, ela se desenvolve entre os atores principais do processo eleitoral: os candidatos a prefeito. Em 2008, o pleito foi disputado pelo candidato à reeleição, Dr. Lúcio Rezende, e pelo seu opositor na história recente do município, o ex-prefeito Dênio Simões. Quando retornei ao município em julho do referido ano, a campanha eleitoral já se desenvolvia a pleno vapor. Tão logo cheguei à estação rodoviária da cidade, pude ouvir os carros com auto-falantes com os jingles dos candidatos e suas respectivas mensagens, acusando seus adversários. É por meio dos carros de som que descobro que o vice de Dr. Lúcio é Léo de Valdir, vereador muito votado em eleições passadas, que mudou de partido para concorrer na chapa do candidato à reeleição, e que o vice de Dênio é Marcelo Meirelles, seu primo e candidato que enfrentou Lúcio na eleição de 2004.

Na propaganda de Dênio, há a apresentação de uma gravação em que Dr. Lúcio teria lhe oferecido 100 mil reais para ele desistir de concorrer. Tal gravação consta em um processo judicial que o adversário do prefeito movia contra ele na justiça eleitoral. Tal fato foi objeto, inclusive, de reportagem em um jornal de Belo Horizonte e de circulação estadual. A candidatura de Dr. Lúcio também fez uso da exposição pública de um processo judicial contra Dênio, devido a não aprovação das contas do período da sua gestão no município. Tal processo que poderia impugnar a candidatura do ex-prefeito foi objeto de constantes rumores, boatos e cartas anônimas, tal como demonstrarei adiante.

No cenário da disputa pelo poder municipal em 2008, a campanha veiculada pelos carros de som apresentava um repertório variado de músicas que, primeiramente,

atacavam o adversário e, só então, enalteciam o candidato em campanha. Podemos ver esta lógica na letra da música abaixo, cujo arranjo é similar a uma música sertaneja muito popular.

Nosso Povo não é Bobo

O povo de São Romão não quer voltar o passado
Do tempo de passa fome, de todo mundo quebrado
Nesse tempo meu amigo, o povo não recebia
Vivia na precisão toda hora e todo dia

Tira o cara, manda o cara embora desse lugar
Ele não gosta daqui, ele gosta é de BH
Ele só vem nessa época para nos iludir
Nosso povo não é bobo, não queremos ele aqui

Dr. Lúcio minha gente, foi prefeito bom demais
Fez tudo andar em dia, não deixou nada pra trás
Agora a galera grita: queremos é Lúcio de novo
Vota no 33, Dr. Lúcio e Leonardo
É o melhor pro nosso povo
E também pra nossa cidade

Vota no 33, as coisas vão melhorar
Junto com essa dupla São Romão só vai melhorar

A música faz, primeiramente, referência a Dênio, acusando-o de não residir em São Romão e apenas aparecer no período eleitoral, além de ter sido um prefeito sem compromisso com o município. Após o ataque ao adversário é que são evidenciadas as qualidades do candidato acusador na letra da música. O interessante é que a cada música composta para atacar o adversário, o acusado repetia a mesma estratégia, de modo que ao longo da campanha eleitoral, o repertório de músicas que replicava as músicas de cada um dos adversários era grande. As letras das músicas de campanha são sempre muito criativas e feitas em cima de canções muito populares, de estilo sertanejo e forró. A polarização entre os dois candidatos costuma ser muito forte. Os carros de som que circulam pela cidade fazem uma disputa acirrada para marcar presença e posição.

Uma outra forma dos candidatos à prefeitura demonstrarem seu poder de mobilização se dava por meio da convocação da população para carreatas que

costumavam culminar em comícios. Aliás, encontrei esta prática de mobilização em um evento festivo fora do período eleitoral, mas que anunciava o delineamento de um dos lados da disputa da eleição de 2008. No dia 26 de janeiro comemora-se em São Romão o dia de São Sebastião. Nestas ocasiões realiza-se uma cavalgada, espécie de procissão a cavalo percorrida, que, no ano que acompanhei, 2008, saiu da Praça da Rodoviária até a Igreja da Matriz (Nossa Senhora D'Abadia). Lá foi rezada uma missa. Após a missa, por volta das 11 horas da manhã, há uma nova cavalgada que sai da igreja até o Riacho da Ponte. Durante a missa, o entorno da igreja fica cheio de cavalos e cavaleiros. No interior da igreja, o público da missa é de praticamente cavaleiros reconhecidos pelas camisas vermelhas com estampa da festa. Os cavalos são arranjados com antecedência por quem deseja participar da cavalgada. Quem não os possui, pede emprestado. As camisetas são dadas pelo organizador da festa, Dr. Marcelo Meirelles, advogado e candidato derrotado na eleição de 2004. Ele patrocina a festa junto com outros empresários e figuras importantes da cidade, mas apenas o seu nome está estampado às costas das camisetas dos cavaleiros como apoiador do evento.

No fim da cavalgada houve uma festa no Riacho da Ponte com distribuição de comida e bebida. Foram 150 caixas de cerveja, segundo a organização do evento. A comida, inicialmente era arroz, feijão e carne cozida. Depois foi farofa. Na festa cantaram, em cima de um caminhão de trio elétrico, Edmilson Batista, Paulo Henrique e Santiel (meninos do filme “os filhos de Francisco”) e Wanderson Neves. O primeiro e último são cantores de forró. Os meninos cantaram música sertaneja. Dênio estava presente, pois é primo de Marcelo e proferiu um discurso, assim como Marcelo, em cima do caminhão. Dênio deu prova de sua grande popularidade. O público que assistia ao discurso, entusiasmadamente, lhe aplaudia. Algumas pessoas até choraram. Um ex-prefeito de São Francisco, aliado do grupo de Dênio, também apresentou um discurso,

contudo sua performance, de um tom humorístico quase caricatural, recheada de gestos e expressões espalhafatosas, não agradou a audiência tanto quanto o seu antecessor. No alto do caminhão também estava um sujeito chamado Paulinho, que foi o responsável pela presença dos meninos do filme e, ao que parece, é um empresário de Belo Horizonte envolvido em política. O discurso que mais prendeu a atenção do público foi o de Dênio. Ele afirmava ter superado as diferenças políticas com seu primo, Marcelo. Dênio havia se afastado do primo e apoiado Dr. Lúcio na última eleição. E disse que em breve a cidade voltaria a ter duas festas, a de outubro e a de janeiro, como festas da cidade. Numa alusão clara aos propósitos de sua facção política ganhar as próximas eleições municipais. De fato, não encontrei ninguém facilmente identificável com Dr. Lúcio na festa, exceto Cássio, enfermeiro e apoiador declarado do atual prefeito. Meus amigos da Ribanceira, Beg e Cido, explicaram-me que a festa sempre foi organizada por Marcelo e que devido ao grupo que está na prefeitura atualmente ser seu adversário, não há apoio financeiro, nem de divulgação para a festa por parte da administração municipal.

Certamente, a prática de agrupar pessoas e desfilar ritualmente pelas ruas da cidade tem sua origem local nas procissões e demais cortejos ligados às festividades religiosas, tal como busquei demonstrar no capítulo anterior, que, inclusive, são anteriores, historicamente, aos processos eleitorais iniciados apenas com o período republicano, no Brasil. Por isso, não é de se estranhar que tal prática guarde determinadas semelhanças com as carreatas e “arrastões”⁷⁹, enquanto práticas de mobilização e performance política. Em São Romão, em ambos os casos, são os elos de

⁷⁹ “Arrastão” é o nome que designa a prática de um candidato, junto a alguns de seus correligionários, saírem em carreata ou caminhada pelas ruas da cidade aglutinando apoiadores à sua candidatura no seu trajeto. Tal prática é tida com exemplo de força de um postulante ao cargo de prefeito que de forma, supostamente, espontânea vai agregando pessoas que explicitam seu apoio à sua candidatura à medida que o candidato desenvolve o seu trajeto pela cidade. Sobre este assunto ver também Palmeira e Heredia (1995, p. 42-43).

pertencimento e engajamento, a uma facção política ou a uma entidade religiosa, que são tornados objetos de simbolização e celebração.

Nas eleições municipais de 2008, o símbolo de pertencimento a um dos grupos em disputa na eleição era o número do registro do candidato à prefeitura. Dr. Lúcio era 33 e Dênio era 11. Tal número correspondia ao próprio registro nacional dos partidos políticos aos quais os candidatos eram filiados, PMN (Partido da Mobilização Nacional) e PP (Partido Progressista), respectivamente. Tais partidos eram os “cabeças-de-chapa” que estavam coligados a outros partidos. A coligação de Dênio envolvia, além do PP, o PSDB, o PMDB, o PDT, o PV e o PPS, e foi registrada com o nome de “Feliz Cidade para o Povo”. Dr. Lúcio, por sua vez, articulava a chapa que incluía o PMN, o PT, o DEM, o PTC, o PR, o PSB e o PC do B, e se denominava “Unidos por São Romão”. Entretanto, a referência aos partidos políticos praticamente não existia para a população local. Inclusive, em muitos muros e fachadas de casa, assim como em certas bandeiras e camisetas, não constava informação do partido dos candidatos⁸⁰. Tal informação costumava fazer parte dos panfletos, cartazes e adesivos, mesmo assim em letras diminutas e em partes marginais do material de campanha. Desta forma, as pessoas se definiam, em situações de exposição pública, como apoiadoras e votantes de um candidato com expressões como: “sou 11”, “vou de 33”, “tô com o 11”, “sou do 33”, etc.

Toda carreato é organizada pelos comitês eleitorais dos candidatos a prefeito. Seu momento inicial é chamado de “concentração”, que significa o lugar no qual todos os partidários do candidato se reunirão para saírem conjuntamente em desfile pelo trajeto definido pelo comitê do candidato. Na “concentração” vão se agrupando, aos poucos, pessoas em suas motos ou carros. Os carros, além do motorista, são

⁸⁰ Para uma abordagem etnográfica do personalismo político na região norte-mineira, ver Chaves (1996, 2003).

completados por familiares e amigos que apóiam a candidatura que promove a carreata. Vindos de áreas rurais, caminhões e ônibus chegam à “concentração”, repletos de pessoas. Nas carreatas do candidato Dênio Simões havia, também, várias pessoas montadas em cavalos e algumas carregando caixas de som em carroças.

Na “concentração” são distribuídos materiais de campanha aos participantes, tais como adesivos, bandeiras e cartazes. Alguns ambulantes se mantêm no local para venda de lanches e, principalmente, de bebida. Os carros mais valorizados são aqueles que tem a capota aberta, pois neles é possível aglomerar simpatizantes que podem cantar, soprar cornetas e exibir suas bandeiras. Além de tornar mais visível a quantidade de apoiadores afiliados a cada candidato na disputa do pleito municipal.

A carreata tem seu início a partir do momento que os seus organizadores fazem a avaliação que todos os carros, motos, ônibus e caminhões com os apoiadores ao candidato a prefeito já estão na “concentração”. A saída da carreata se dá com um carro aberto, que leva o candidato a prefeito, seu vice e, quando há, mais algum personagem importante (por exemplo, algum político reconhecido regionalmente). A procissão de carros circula por várias ruas da cidade, nas quais simpatizantes acenam, balançam bandeiras dos candidatos e soltam muitos fogos de artifício, das calçadas e casa ao longo do trajeto.

Em alguns pontos da cidade a carreata de um candidato pode passar por simpatizantes identificados ao candidato adversário. Estes podem fazer sinais negativos com a mão ou mesmo gritar, principalmente quando há a presença de conhecidos entre os participantes da carreata, que seus opositores vão “levar fumo”. Expressões como “olha o fumo”, “vai levar fumo” ou “vai tomar fumo”, são utilizadas para exprimir o desejo de que o candidato adversário perca a disputa. O sujeito que “leva” ou “toma fumo” é o sujeito derrotado em uma disputa eleitoral.

Por volta de agosto de 2008, dois amigos da Ribanceira me contaram que Dênio fez uma carreata que saiu do seu sítio até cidade, antes de eu chegar a São Romão. E que no domingo posterior, Dr. Lúcio fez também, só que com muito mais carros. Meus amigos comentam que ele teria pagado para pessoas saírem com seus carros, além da gasolina e material de campanha distribuída para todos os participantes. Os boatos são que ele gastou em torno de 80 mil reais. Um deles afirma ter visto, depois da passeata, pessoas arrancarem o material de Dr. Lúcio dos seus carros. Correm rumores de que muita gente estaria fazendo campanha para Lúcio, mas não iria votar nele.

A Ribanceira é identificada como um “lugar” que apóia Dênio. Alice me disse que as pessoas na Ribanceira gostam de Dênio porque “foi o que mais fez coisas por lá. A energia elétrica, a água e a escola foram concretizadas na Ribanceira quando ele foi vice ou quando foi prefeito”. Dr. Lúcio teria enviado uma lotação escolar buscar pessoas para uma de suas carreatas e ninguém teria ido. Na mesma ocasião, ele teria enviado para o distrito de Traçadal um ônibus escolar no qual vieram muitas pessoas. Em outra oportunidade, Dênio teria mandado um caminhão para buscar pessoas da Ribanceira para sua carreata e o mesmo teria voltado com sua carroçaria completamente lotada.

Certa noite, quando jantava na casa de uma interlocutora, iniciei uma conversa com seu marido. Naquela ocasião, ele me perguntou se eu iria ao comício de Dênio, domingo. Comento com ele que iria com certeza, pois gostaria de acompanhar o evento para o meu trabalho. Ele me diz que não sabe se vai. Que amigos ligados ao candidato haviam lhe chamado para a carreata e comício. Porém, meu amigo estava hesitante em ir, pois tinha medo de prejudicar sua esposa, pois ela era servidora municipal e os funcionários da prefeitura eram pressionados a expor publicamente o voto ao prefeito e

candidato a reeleição, Dr. Lúcio. Ao mesmo tempo, o casal mantinha uma relação de lealdade com parte da família de Dênio, a quem tinham “consideração”.

Na mesma noite, ao retornar da escola, um de seus filhos me conta que um de seus professores, teria dito, em sala de aula, que Dênio teria sido julgado em Brasília e teve sua candidatura impugnada definitivamente. Tal boato já havia se espalhado há alguns dias pela cidade, contudo, apesar dos rumores da impugnação da referida candidatura, a semana inteira os carros de som continuaram veiculando sua propaganda. Inclusive a chamada para o comício de domingo foi anunciada desta forma: “Se você quer conhecer a verdade, venha com sua família para o grande comício da chapa vencedora, com Dênio e Marcelo, neste domingo dia 14. Concentração para a passeata no final da Rua Newton Gonçalves Pereira, na saída para Riachinho, às três horas da tarde. E grande comício na Praça Santo Antônio, às 8 da noite.”

Descreverei agora, esta carreata que culminou em um comício e que foi uma das maiores que tive a oportunidade de acompanhar. Chega domingo e pela manhã me preparo para a carreata de Dênio, carregando bateria da máquina fotográfica, preparando a filmadora, etc. Após o almoço vou para a casa de amigos que também têm o mesmo destino, pois havia a possibilidade de conseguir carona com eles. Na concentração da carreata encontro meu amigo que estava receoso de participar do evento para não prejudicar sua esposa. Ele me avisa que em conversa com ela decidiram que ele poderia ir e sustentar publicamente que o seu voto, individualmente, era para Dênio.

Há uma bibliografia que mesmo reconhecendo que nestes contextos o voto é menos uma escolha individual, ainda que esta possibilidade não seja excluída, do que um empreendimento familiar de localização social, pode haver autonomia entre a *lealdade do voto* e as *lealdades primordiais*, associadas a famílias ou parentelas. As

divisões familiares na política não são excepcionais. A *lealdade política* ou de voto é adquirida através de compromissos que necessariamente não estão ligados à família ou a partidos políticos. *Lealdade política* tem a ver com compromisso pessoal, com favores devidos a uma determinada pessoa, em determinadas circunstâncias. Desta forma, ela articula outra esfera de sociabilidade que, eventualmente, pode entrar em conflito com outras esferas, tais como a família. Cotidianamente, as relações entre parentes, ou entre pessoas próximas, constituem-se de múltiplos fluxos de trocas, vinculando as pessoas umas às outras, por vezes confirmando, por vezes não, relações preexistentes, cuja ruptura pode gerar conflitos ou, ainda, redefinir clivagens dentro de uma coletividade. O jogo de ajudas ou de pequenos favores, à medida que vai sendo saldado, costuma inverter as posições de quem oferta ou recebe. Contudo, há grandes favores que são buscados fora deste jogo cotidiano, com pessoas que detém dinheiro, prestígio ou conseguem mobilizar relações e recursos para atender as solicitações recebidas. O empenho da palavra, gerado por promessas recíprocas entre quem dá e recebe favores, implica o reconhecimento de um momento de amortizar ou saldar a dívida. No seio das famílias, os compromissos gerados fora deste ambiente doméstico podem impedir a unificação de votos entre um grupo doméstico. Nestes casos, costuma se justificar o voto dissidente falando que fulano “vota por si” ou que o “voto é livre” (COMERFORD, 2001; HEREDIA, 1996; PALMEIRA, 1996, 2006). Esta parece ter sido a lógica da decisão que meu amigo chegou com sua esposa quanto à sua participação na carreata.

Por volta das 15h45min encontrávamos na concentração da carreata, que é no começo da estrada que vai para o município de Riachinho. Quando chegamos havia poucos carros e algumas pessoas. Aos poucos, vão chegando charretes, mais carros, pessoas a cavalo, e mais pessoas a pé. Ao fim da tarde já havia um número grande de

carros, mas o comentário é de que havia mais automóveis na carreta de Lúcio. Contudo, a avaliação das pessoas, que conversavam em rodas, era de que na de Dênio havia “mais gente”. Assim como comentavam que “carro não vota”.

Havia alguns carros que eram pick-ups, então muitas das pessoas que lá estavam agrupavam-se nas carrocerias abertas destes automóveis, assim, como em alguns caminhões que lá se encontravam disponíveis. Outros caminhões chegavam de comunidades rurais, repletos de moradores de áreas rurais. Um dos meus amigos comenta que os carros da carreta de Lúcio estavam só com o motorista ou com poucas pessoas no interior. Quanto aos automóveis com carroceria aberta, eles estariam apenas com crianças. Seguindo a lógica de comentários anteriores, meu interlocutor diz que “menino não vota”.

Durante a carreta, à medida que nos aproximávamos da rodoviária e da parte asfaltada da principal rua do município, os apoiadores de Lúcio começavam a aparecer nas ruas gritando: “ó o fumo”, “Dênio vai levar fumo”⁸¹. A carreta segue por várias ruas da cidade e culmina na Praça Santo Antônio, onde um palco foi armado para o comício. Há muitas pessoas na platéia. O animador é um professor e personagem muito conhecido na cidade, Tião Lima. Segundo Palmeira e Heredia (1995), o animador é um sujeito necessário para evitar a dispersão do público reunido. Ele chama ao palco os candidatos a vereador da coligação que compõe a chapa de Dênio e lideranças comunitárias e empresariais. Das presenças mais festejadas pelo animador, estão Toninho Ribeiro, duas vezes vice-prefeito e Geraldo Bispo, ex-prefeito e adversário de Dênio em pleitos passados. Rubens Leal, locutor de uma rádio local, também está presente e revela estar do lado de Dênio. Ele também faz rodízio com Tião Lima na

⁸¹ Tal como já afirmei, “levar fumo” ou “tomar fumo” significa perder uma disputa. Porém, convém ressaltar que estas expressões são usadas preponderantemente nos períodos de campanha eleitoral. A expressão “ó o fumo” ou “olha o fumo” designam a advertência aos concorrentes e seus apoiadores quanto à iminente derrota.

condição de animador do evento. É importante salientar que no ano anterior ele animava os eventos de Dr. Lúcio. Inclusive, chamava o atual prefeito de “prefeitaço”. Contudo, já tinham me alertado que na eleição passada ele estava contra Lúcio e depois de uma temporada pós-eleição em Pirapora, município próximo, ele teria voltado pra cidade e passou a “puxar saco” de Dr. Lúcio. Agora, ele manifestava posição antagonista a Lúcio. Antes desta ocasião, em que manifestou seu apoio ao adversário do então prefeito, Rubens Leal estava afastado da cidade. Ele, assim como outros que ali falaram, também alegava perseguição, mas afirmava demonstrar “coragem” e, devido a esta sua suposta qualidade, se colocava ao lado de Dênio.

No palco, pouco a pouco algumas pessoas vão falando. Primeiramente, é chamado a falar uma jovem e, depois, um rapaz chamado “Veio”. Os dois expõem os motivos pelos quais votam em Dênio. Em seguida, os candidatos a vereador que apóiam Dênio passam a falar, um por um. Após os candidatos a vereador, o candidato à vice, Dr. Marcelo, é chamado a falar. Ainda, antes de a palavra ser passada a Dênio, sua mulher Goretti, fala e contesta uma carta anônima que circulou pela cidade. As cartas anônimas fazem parte das estratégias de ambos os lados em disputa. Várias já circularam desde o lançamento da campanha eleitoral. Ano passado, algumas já tinham sido lançadas falando de sujeitos da família da primeira-dama que teriam se beneficiado com a atual prefeitura.

Já passava das 21 horas quando Dênio começou a falar. No final do comício, o ex-padre João Delço, responsável pela Estação Digital Caiapós, pelo Iedesc e representante do PT no município, sobe ao palco e declara apoio pessoal a Dênio. Ele afirma que não está representando nenhuma instituição ao qual tem vínculos naquele momento e está apenas manifestando sua posição pessoal. A insistência em afirmar o caráter pessoal do seu apoio se deve ao seu partido, o PT, compor a coligação que apóia

Dr. Lúcio. Durante o comício também é apresentada a gravação de um discurso de apoio a Dênio do deputado Carlos Pimenta, do PDT, que tinha ido até SR, mas não pode ficar para o comício e, então, gravou uma mensagem de apoio, pedindo voto para Dênio.

Quando já tínhamos ido embora de carro, ficamos sabendo, ao chegarmos à casa de Alice, que o deputado Gil Pereira, tinha acabado de chegar e feito um discurso de apoio a Dênio. Dênio foi assessor de Gil Pereira durante muitos anos. Da casa aonde chegamos, que é quase na saída do município para Pirapora, se podia ouvir o som emanado das caixas de som do comício. Alice e Renata me contam que o comício de Dr. Lúcio foi mais próximo e não se podia ouvir de lá.

Na noite seguinte, estava na casa de Tonha, irmã de Alice, e a conversa sobre política é retomada. A impressão que muitos tinham, naquele momento, era de que Dr. Lúcio iria ganhar a eleição. Beg, Nana, Tonha, Kely e Renata concordam com isso. Eles têm a leitura que há muita gente apoiando Lúcio. Comento com eles que, antes de retornar a cidade, pelo que me falavam de Dênio e sua popularidade, me parecia que ele teria alguma facilidade em bater Lúcio em uma disputa eleitoral. Tonha me argumenta que, de fato, se for “pela humildade com o povo, com a amizade” Dênio levaria vantagem. Entretanto, lhes parecia que a ação de Lúcio na prefeitura no período eleitoral vinha surtindo efeito. Os afastamentos de não apoiadores, as promessas de emprego, a carreatas com muitos carros, bem como a impressão visual de que há mais referências em muros e carros de apoio a Lúcio, pareciam corroborar a força do candidato à reeleição. Vejamos, agora, como a reputação dos candidatos é construída.

3.4 – Do *plantar ao carinho*: a construção da reputação

Trabalhos como os de Bailey (1971a, 1971b) e Palmeira (1996, 2006) são exemplares de que a *pequena política do dia-dia* se constitui no momento profícuo para a construção da reputação dos membros de uma coletividade. A construção de um “bom nome” (Bailey, 1971a, p. 2) é um recurso importante para a disputa eleitoral, pois põe à prova a reputação dos candidatos aos cargos eletivos. Descreverei, assim, algumas situações, a partir das quais é possível pensar como as eleições locais estão relacionadas aos processos por meio dos quais a imagem dos candidatos é permanentemente reformulada. A construção da reputação, ou do “bom nome”, de um candidato implica um investimento em um luta cujos ganhos são, inicialmente, de ordem moral, embora não limitados a esses registros⁸². Tais lucros morais são importantes no circuito que produz a influência no exercício da ação política. Vejamos como se dão esses processos a partir das formulações de alguns dos meus interlocutores acerca dos candidatos à eleição municipal de 2008.

As primeiras impressões que obtive em São Romão e na Ribanceira acerca dos candidatos às eleições de 2008 foram colhidas no momento em que o atual prefeito, Dr. Lúcio, reeleito para o período de 2009 a 2012, estava no seu primeiro mandato e seu adversário não residia em São Romão, mas vinha à cidade em períodos de frequência incerta, uma vez que trabalhava em Belo Horizonte como assessor de um deputado

⁸² Trabalhos clássicos, como a coletânea organizada por Peristiany (1971), ou contemporâneos, tal como o estudo de Fonseca (2004a), investiram na capacidade heurística da noção de *honra*. Creio pertinente a observação de Herzfeld (1980, p.347-348) de que “[...] a interpretação precisa de termos de valor moral requer uma percepção clara do seu contexto social e lingüístico, em cada comunidade”. Tal como nos estudos mediterrâneos, creio, como o autor, que “generalizações massivas de [noções como] ‘honra’ e ‘vergonha’ tem se tornado contraprodutivas; [pois] seu uso continuado eleva o que começou como uma conveniência genuína para leitores de ensaios etnográficos a um nível de proposição teórica” (idem, p.349). Desta forma, abduco de usar a noção de *honra* para entender as situações elencadas neste capítulo em favor da descrição etnográfica dos casos apresentados, sem classificá-los por meio de alguma taxonomia. Mantenho o uso do termo *reputação* (BAILEY, 1971a, 1971b) em um sentido puramente descritivo, apenas como indicativo das múltiplas formas pelas quais a percepção da imagem pública dos atores políticos é construída.

estadual. Naquele momento, que remontava a 2006, a principal visão que me foi passada em relação a Lúcio era a de que se tratava de um “bom administrador” e de que Dênio, por sua vez, era um personagem extremamente carismático.

Quando da minha chegada ao município, entrei em contato com um contingente de pessoas simpáticas ao, então, prefeito. O contato com admiradores de Dênio só aconteceu posteriormente. A imagem do ex-prefeito que me era tecida passava pelo contraste com as qualidades atribuídas a Lúcio. Uma das primeiras pessoas que conheci foi Dalva, filha de Dona Cecília, minha anfitriã. Dalva havia retornado a morar em São Romão ainda em 2006 após alguns anos de residência em Belo Horizonte. Seu retorno estava ligado ao sucesso em processo judicial contra a prefeitura de São Romão para que fosse readmitida como professora. Ela tinha sido demitida da prefeitura na gestão de Dênio. Ela atribuía sua demissão à prática de perseguição política. Uma informante, também funcionária concursada da prefeitura, me falou que a demissão de Dalva estava ligada à postura de defesa da gestão do antecessor de Dênio, Geraldo Bispo. Bispo tem um filho com Dalva. A minha interlocutora, também opositora do Dênio, considerava que Dalva não teve habilidade, nem experiência para demonstrar suas preferências políticas e, por optar pelo enfrentamento ao então prefeito, sofreu as conseqüências.

Embora suspeitasse que a prática de constrangimento a simpatizantes dos adversários políticos, no quadro de funcionários da prefeitura, pelos grupos que assumiam a gestão municipal fosse generalizada, a impressão que os meus primeiros interlocutores me passaram era de que este traço corresponderia com muita ênfase ao ex-prefeito, Dênio Simões. Certa vez, neste mesmo período, eu e Netinho, filho de Dona Cecília, que morava em São Paulo e passava férias em São Romão, contratamos um rapaz para nos levar em seu carro ao Córrego do Escuro, um dos bonitos locais do município, mas muito distante da sede do mesmo. O rapaz era conhecido do meu

interlocutor. Dentre as várias conversas que desenvolvemos no percurso de ida e volta encontrava-se a política. Netinho perguntou ao seu amigo porque ele não se candidatava a vereador, já que nutria boas relações com muitas pessoas. O rapaz lhe respondeu que “não se mete com políticos”. Sua posição, entretanto, não excluía que ele fosse filiado a um partido político. Seu partido, inclusive, estava na coligação que elegeu Dr. Lúcio, contudo, ele não alimentava um apreço pessoal pela figura do prefeito. Ainda assim, admitia que não tinha “nada a falar contra o prefeito”, pois o mesmo “não fez nada pra (contra)” ele.

A conversa, então, toma o rumo de muitas outras que participei naquela época, a avaliação do prefeito, a partir da sua relação com os funcionários da prefeitura. É sabido que a cada nova gestão municipal, há a designação de novos funcionários e a demissão de outros, sobretudo, porque há um contingente grande de funcionários que são contratados sem concurso público. Fato que permite que a cada mudança de prefeito, haja a realocação de pessoas no quadro de funcionários municipais. Esse realinhamento comandado pela nova autoridade municipal é objeto de avaliação dos sanromanenses, uma vez que quase todos têm algum familiar ou amigo trabalhando na prefeitura. O tratamento dispensado aos funcionários é um indicador das virtudes do prefeito. O prefeito que demite todos os contratados pelo seu antecessor é mal visto, bem como aquele que anula concursos realizados pelo prefeito anterior. Esse processo pode ser conectado ao fenômeno denominado de “perseguição”, ao qual me deterei no capítulo IV. Neste momento, cabe salientar que o caráter vingativo atribuído à autoridade que pratica estes atos, classificados pelos meus interlocutores como “perseguição”, é uma das propriedades a tornar visível ou eclipsável na construção da reputação dos agentes políticos. Sustento isto, pois à medida que comecei a conviver com pessoas que devotavam uma afeição à figura de Dênio Simões, notei que a prática da perseguição

era também atribuída a Lúcio. Entretanto, os simpatizantes de parte a parte, obscureciam os episódios de perseguição do seu candidato e tornavam vultosos os do seu adversário.

O prestígio dos políticos, tal como pode se deduzir de uma determinada literatura antropológica (BAILEY, 1971a, 1971b; HERZFELD, 1985; PALMEIRA, 1996, 2006; MARQUES; COMERFORD; CHAVES, 2007) esta associada à capacidade de doação que supera os limites das trocas entre iguais, no interior de uma comunidade. A capacidade de doação extra-cotidiana que funda as relações desiguais entre doadores e devedores também deve ser pensada, na sua outra face, como um recurso de intimidação quando associa a manutenção dos favores à fidelidade. Vejamos dois casos a seguir.

Em 2008, a poucos dias da eleição, eu me encontrava na casa da família de Alice e sua irmã, Nana, que era professora na escola de Ribanceira, aproveitava aquele fim de semana, rotina que ela cumpria quase todo ano, para trabalhar em São Romão como cabeleireira e manicure no pátio da casa. Nana havia aberto seu voto a Lúcio, porém várias de suas clientes apoiavam o adversário do candidato à reeleição. Naquela tarde antes de partir para acompanhar uma carreta da campanha de Dr. Lúcio, conversei com uma cliente de Nana que está alisando o cabelo. Ela contava-me que vota no que seu “coração manda”. E ele mandava que ela votasse em Dênio. Nas suas palavras: “Dênio foi um anjo que apareceu na minha (sua) vida”. No momento em que ela estava passando dificuldades financeiras enormes, Dênio lhe conseguiu um trabalho de “varreção”, isto é, como gari, na prefeitura. Posteriormente ela fez concurso e foi aprovada. Já tinha assumido sua vaga na prefeitura quando Lúcio, já prefeito, anulou o concurso sob a justificativa que havia irregularidades na sua realização. Ela, demonstrando profundo descontentamento com Lúcio, critica que os partidários de

Lúcio não foram dispensados. Ela assinala que mesmo na eleição passada, quando Dênio apoiou Lúcio, seu voto não foi para Lúcio, pois “não era isso que seu coração mandava” e ela acredita que “não se pode ir contra o coração”.

Esta interlocutora conta que Dênio foi à sua casa na eleição passada pedindo voto para Lúcio e ela teria lhe dito que não votaria em Lúcio, pois “sentia no seu coração que não devia fazer isto”. Então ela votou em Marcelo, primo de Dênio, mas que não era apoiado pelo seu parente. Nesta época ela afirma ter subido no palanque de Marcelo e que seu marido lhe “rachou a cabeça”, isto é, lhe agrediu com uma pancada na cabeça, pois ele declarava voto em Lúcio. Hoje seu marido não vota mais “no 33”, símbolo da candidatura de Lúcio, pois quando estava trabalhando na obra do riacho, empreendida pelo prefeito no fim de seu mandato, foi despedido porque teria cumprimentado um parente de Dênio. A informação teria chegado até a sua chefia, que ele encarava como a figura pessoal do prefeito. Nestas condições, Lúcio teria perdido mais um voto devido às práticas de perseguição empreendida por apoiadores seus que vigiam e delatam pessoas, principalmente funcionários da prefeitura, que não apóiam sua candidatura. Na campanha eleitoral de 2008, Léo de Valdir, vereador em que sempre apoiou e votou, foi à sua casa pedir voto para a “chapa do 33”, em que ocupa a posição de vice-prefeito. Minha interlocutora teria lhe dito que seu coração pedia que não votasse em Lúcio. Ele apelou para a fidelidade que ela sempre lhe devotou e lhe pediu que votasse por ele e não por Lúcio. Ela reafirmou que não votaria porque não era isso que seu coração pedia. Que, se Léo fosse candidato a vereador, ela lhe concederia seu voto novamente, mas para um cargo em aliança com Lúcio, como o de prefeito e vice, não.

Minha interlocutora admite que Lúcio havia sido bom administrador, assim como Geraldo Bispo, que, segundo ela e outras pessoas, foi melhor que Lúcio neste

sentido. Geraldo Bispo teria feito vários concursos públicos e quando saiu da prefeitura não deixou nenhuma vaga para contratados. Além disso, manteve as contas da prefeitura em dia, atraiu investimentos, etc. Contudo, não “olhava para a pobreza”, pois “quando um pobre morria, não conseguia caixão com ele”. Ela pontuava também que Geraldo Bispo “andava de carro com o vidro fechado”, que “não sorria, nem cumprimentava as pessoas”. Outro interlocutor me fez a mesma descrição de Geraldo Bispo, em outra oportunidade. Contou-me que quando um conhecido seu faleceu, após um período de tratamento para doença de chagas, o cônjuge do falecido, procurou Geraldo Bispo para tentar lhe vender alguns bezerros para “comprar o caixão” e Geraldo Bispo teria lhe dito que estava “vendendo bezerros”. Esta leitura de indícios que foi feita para o antecessor de Dênio na prefeitura, também foi repetida para o, então, candidato à reeleição, Dr. Lúcio, tal como demonstrarei no capítulo IV. Não é à toa, que esta caracterização dos adversários de Dênio emerge nas situações em que seus simpatizantes elencam suas virtudes.

A cliente seguinte de Nana, mantém a conversa sobre a política. Ela reforça o discurso que os mais pobres têm sobre Lúcio e assinala os “métodos violentos” dos partidários de Lúcio: “eles xingam, provocam e perseguem” os que não compartilham de sua visão. As freqüentes discussões entre apoiadores de políticos rivais, no período eleitoral, estão relacionadas, tal como já foi citado, com a disputa pela pintura de muros, principalmente, das casas que ainda não estão pintadas. É feito um mapeamento para ver a posição da família que mora na casa e os candidatos fazem “uma pressão” para pintar o muro. Minha interlocutora diz que o pessoal de Lúcio nem pede para pintar a casa da família dela, pois sabe que seus pais “são de Dênio” e que eles “não têm medo”. Ela diz que um parente de Lúcio, espalhava a ameaça de estar fazendo um chicote para açoitar os adversários. Ela diz que seu pai fala que o espera com um facão, caso ele

venha com chicote. Elas comentam que “se Lúcio ganhar aí sim que vão bater com chicote nos que forem contra eles”.

Ela comenta, então, o rumor sobre o caso de um rapaz agredido durante a semana que passara pelo grupo que apóia Lúcio. A situação teria sido a seguinte: Juninho, o rapaz agredido, tinha combinado em fazer propaganda em seu carro para o candidato à reeleição, mas como o grupo de Lúcio teria demorado em fazer o acerto da proposta, ele aceitou fazer propaganda pra Dênio que lhe fez uma oferta também. Vingativos, os partidários de Lúcio, em dois carros, teriam colocado um carro na frente e outro atrás do carro do rapaz, para que este não escapasse. Então desceram do carro e começaram a agredi-lo. O filho de Juninho, que estava com o pai no carro, saiu chorando e correndo pedindo ajuda. Flávia, mulher de Lúcio, o teria arranhado, mas não teria sido a única a agredi-lo. O menino estaria com marcas de arranhão até hoje. Segundo ela, Dr. Lúcio também teria lhe dado “uma porrada”. Este episódio propagado por boatos e fofocas, assim como outros casos em há a associação de truculência aos partidários de Lúcio, parece destinado a prejudicar a imagem do candidato, principalmente junto aos “pobres” e “humildes”, que se sentem ameaçados pelo grupo de Lúcio.

Continuando nesta temática, minha interlocutora também comenta mais um rumor que outro rapaz, que fazia propaganda, em uma charrete puxada por um burro, para Dênio, teve seu primeiro animal morto, no início da campanha, provavelmente por simpatizantes do prefeito. O atual burro da charrete do rapaz lhe teria repostado por Dênio, para que continuasse a campanha.

A reputação dos candidatos parece estar associada com as relações que os mesmos estabelecem durante a campanha, e até mesmo fora dela. Seu Vital me informa que, neste período eleitoral, apenas dois candidatos a vereador – Valter Carranca, que

apóia Lúcio, e Hebert Levi, que apóia Dênio – e um candidato a prefeito, Dênio, foram até a Ribanceira. A esposa de Valter é diretora da escola de Ribanceira. Valter, inclusive, não teria mais aparecido na comunidade, pois estaria envergonhado com a situação da estrada vicinal que conduz da via principal de acesso a São Romão até o povoado. As condições precárias de acesso à comunidade, devido ao estado da referida estrada (sem asfalto, repleta de buracos e com vários trechos repletos de areia), era uma das principais reivindicações dos moradores da Ribanceira ao prefeito, candidato à reeleição. Beg, morador do povoado, me fala que encontrou com Valter em São Romão, e ele lhe disse que telefona todo dia para o prefeito para falar da estrada da Ribanceira e que tem receio de encontrar o prefeito pessoalmente, pois o mesmo deveria estar com raiva dele. Outro amigo, fala que Valter é um cara próximo do prefeito e que “só assim para tentar a comunidade tentar encaminhar algo, porque o prefeito não é muito aberto, não é de ter relações mais próximas com as pessoas”.

Se a reputação de um candidato está ancorada na avaliação moral que os eleitores fazem das suas ações, dois interlocutores me ofereceram, cada um, formulações muito perspicazes para se pensar este processo. Um deste interlocutores era simpatizante aberto de Dênio e estava confiante que Dênio pudesse ganhar. Ele me repete um discurso que muitas pessoas me falaram sobre Dênio: que ele não faz distinção entre as pessoas: “que ele abraça, dança e ajuda qualquer um, seja preto, sujo, bêbado”. Além disso, ele conta que “se alguém procurasse Dênio, lhe dizendo que não tinha dinheiro para pagar conta de luz ou para comprar remédio, ele tirava do próprio bolso e dava”. Segundo meu interlocutor, Dênio, assim como seu pai, Raul Simões, antigo prefeito por dois mandatos, sabia “plantar” e por isso ganhava as eleições que disputava. Ele me diz que “plantar é fazer estas coisas que Dênio faz” e que isto repercute depois no voto. Pareceu-me que “plantar” é fazer e nutrir relações, pois estas,

assim como tudo que é cultivado, rende frutos futuros a quem investe e conserva o seu plantio. Tal postura seria o oposto da estabelecida por Lúcio, que manteria distância e pouco interagiria com as pessoas, pois, supostamente, não gostava de “pobres” ou “humildes”, imagem compartilhada por muitos sanromanenses sobre o que seria a maioria dos moradores do município. Segundo meu amigo interlocutor: “quem sabe plantar depois colhe o resultado do que plantou, quem não planta não tem o que colher”.

Desta forma, o “plantar” implica um período em que o potencial “aspirante” a um cargo público, via proliferação das relações com seus potenciais eleitores, dentro e fora do *tempo da política*, prepara as bases do que pode vir a ser o seu sucesso eleitoral. Esta teorização do meu interlocutor pode ser usada para pensar o caso deste candidato a vereador. Em determinada noite, o referido candidato fez uma visita à Alice. Ela desejava que ele a levasse, juntamente com sua sobrinha, Frediele, à Montes Claros para consultarem um oftalmologista e fazerem novos óculos. O candidato, diz que conseguirá o médico e a armação dos óculos de graça com amigos. Eles combinam a data da viagem para o meio da semana. O candidato se mostra muito disponível, pois imagino que com esta postura espera ganhar votos da família de Alice. Antes de ir embora, ele distribui sapatos para as mulheres da casa, inclusive, para as crianças. Depois voltei para a casa de Tonha, irmã de Alice, e o mesmo candidato estava passando por lá, distribuindo mais calçados. Os modelos dos sapatos eram todos semelhantes: de material sintético (um tipo de plástico ou borracha), sem salto e com bico fino. Durante a semana tentei, sem sucesso, uma carona com o referido candidato para Montes Claros, mas o carro estava lotado. Suponho que na lotação de seu carro estavam potenciais eleitores. Nesta época, as pessoas falam que é mais fácil conseguir transporte para resolver problemas nos municípios próximos, pois os candidatos estão em busca de votos.

Em relação à natureza destas relações, outro amigo, também elaborou uma formulação que considero interessante. Certa vez, Aderilson, professor de português da Escola Afonso Arinos, me encontrou na rua e conversamos bastante sobre política. Aderilson já foi candidato duas vezes a vereador em sua cidade natal, Claro das Poções, mas nunca se elegeu. Na eleição prévia à de 2008 obteve 114 votos e, caso sua coligação tivesse conseguido mais votos, ele teria sido eleito. Contudo, ele e alguns amigos ajudaram a construir o PC do B e o PV em seu município de origem, embora não tivessem obtido muitos votos em conjunto. Em meio à nossa conversa sobre o grande apoio que Dênio recebia em São Romão, Aderilson disparou “o povo norte-mineiro gosta de carinho”. Perguntei-lhe ao que ele referia-se. Meu amigo, então, explicou-me que “não importa muito se o candidato é um bom administrador ou fez obras importantes, mas o jeito como ele trata as pessoas”. Tomando toda a região, a partir da sua vivência na sua cidade natal, em Montes Claros e em São Romão, Aderilson enfatizava o caráter afetivo, implicado na concessão de “atenção” nas relações pessoais, para a construção do prestígio dos políticos locais.

Vejamos, por exemplo, a visão que Dona Maria do Batuque sustentava sobre Dênio. Ela falou-me várias vezes que Dênio, assim como seu pai, Raul Simões, entrava na casa das pessoas, comia junto a elas, não fazendo distinção se são pobres ou negras. Segundo Dona Maria, o pai de Dênio “tomava pinga” com sua mãe “no mesmo copo”. Nas suas palavras: “nunca ganhei nada de prefeitura, mas quando minha mãe morreu, Dênio ajudou no enterro, com o caixão”. A referência ao amparo em situações de morte na família é um dos temas que apareciam com recorrência para meus interlocutores mais pobres quando estes falavam sobre suas dificuldades econômicas. Prestar ajuda nestes momentos, principalmente, quando esta prática é empregada por um político, pode ser uma ação a ser conectada com a idéia do “plantar”, a que se referia meu outro

interlocutor. Contudo, esta prática é vista como desinteressada⁸³ quando feita fora do período eleitoral, sobretudo, quando o sujeito em questão compartilhava coisas tão importantes como comer e beber, inclusive no mesmo recipiente. Assim, quando Dona Maria afirma a conduta sem distinção racial ou de classe de Dênio, ela o aproxima afetivamente quando narra a relação que o mesmo mantinha com sua família e com ela. Aqui, parece que o “carinho” de que falava Aderilson ganha cores concretas. Basta lembrar o que outra interlocutora citada havia falado sobre Geraldo Bispo: tratava-se de um bom administrador, mas não “olhava pela pobreza”. O “olhar pela pobreza” de que ela e outros interlocutores me falaram não estava ligado meramente à obtenção do que se precisa, mas ao tratamento que é dispensado pela autoridade na sua relação com as pessoas.

Quanto a Lúcio, um interlocutor de São Romão me fala que além da tentativa de subornar Dênio para ele não concorrer à prefeitura, o atual prefeito teria dito que não gosta da Ribanceira. Sem esclarecer a fonte da sua informação, ele afirma que para Dr. Lúcio: “lá é um lugar de pretos e pobres e que (ele) iria sobrevoar lá com avião e jogar uma bomba”. Ele diz que não duvida da ameaça, pois a família que está na prefeitura é “muito vingativa”. Pergunto se ele se refere aos Caxitos, família da primeira dama, na sua linhagem paterna. Ele diz que não, que se refere aos “Batista”, que compreendem a linhagem materna da família da primeira-dama. Ele cita Zicão, irmão de Flávia, afirmando que ele já brigou com muita gente. Que isso “é de família”, inclusive, o pai de Zicão, Edgar, teria enganado o próprio tio, vendendo a terra a ele, mas não lhe

⁸³ Falar em conduta desinteressada, não significa que a ação é desinteressada em si, mas que no contexto em que a situação se desenrola, não há uma conexão imediata com a retribuição da prestação recebida. Isto não implica que, posteriormente, a obrigação de retribuir não se faça presente, tal como já foi analisado em vários trabalhos sobre as economias da dádiva. Aí, me parece, reside a lógica do “plantar”, formulado por Seu Gessi, e associável ao “carinho”, de que falava Aderilson: a não explicitação imediata da forma de retribuição e/ou a ausência da necessidade de retribuir no curto prazo, mas a fidelidade que é gerada pelo ato de doação, cuja perspectiva de retribuição não está fixada, necessariamente, a uma data ou período, ainda que possa vir a ser materializada temporalmente. A impessoalidade na doação ou o seu oposto, o interesse explícito de retribuição, pode gerar dependência, mas não agrega prestígio e afetividade ao doador, vide as considerações expostas sobre Geraldo Bispo e Dr. Lúcio.

passando a escritura. Edgar teria feito isso já com três pessoas. Por estes eventos, a “família Batista” gozaria de má reputação em São Romão.

3.5 – Boatos, rumores e cartas anônimas: estratégias de influência

Diante do exposto anteriormente, verifica-se que os boatos, rumores e fofocas fazem parte de um circuito muito importante de circulação de informação e contra-informação e, desta forma, de formação de influência. As pessoas contam coisas umas às outras sabendo que elas se espalharão e chegarão aos ouvidos desejados, produzindo algum tipo de efeito. Os boatos e fofocas me lembram, por um lado, os fins das economias de troca baseadas no dom e a multiplicação da influência sobre as pessoas, tal como comecei a expor na seção anterior; e, por outro lado, a operação das trocas de acusações que se encontram presentes no fenômeno da feitiçaria. Neste sentido, Pamela Stewart e Andrew Strathern (2008, p. 33), com precisão aguda, afirmam que boatos, rumores e fofocas acabam atuando como uma espécie de bruxaria, mesmo em contextos em que noções de bruxaria ou feitiçaria não estão presentes, pois buscam causar dano a quem projetam culpa por determinadas ações. Segundo os autores, em situações em que os conflitos surgem, encaixam-se na vida social e encontram na incerteza e na confusão elementos fundamentais ao seu desenrolar, criam-se as condições para a emergência de processos de acusação e contra-acusação, via rumores, boatos e fofocas (idem, p.7).

Vejamos este relato de um morador da Ribanceira sobre a estrada vicinal que dá acesso ao povoado. Segundo ele, depois de muitos anos, houve uma tentativa de arrumar a estrada vicinal que leva do “cascalho”⁸⁴ até a comunidade, que se encontrava em péssimas condições (desnivelada, cheia de buracos e com muita areia). Meu

⁸⁴ Esta é a forma como os moradores da Ribanceira denominam a estrada estadual MG 161, sem asfalto, mas recoberta com terra e cascalho, que liga São Romão ao município de Buritizeiro.

interlocutor contou-me que, no início da campanha eleitoral, várias máquinas se deslocaram para a referida estrada e agentes da prefeitura começaram o conserto da via de acesso à Ribanceira. A obra arrastou-se até quase a eleição, entretanto, o conserto da estrada ficou incompleto, pois uma máquina estragou e a obra teve que ser paralisada deixando a estrada pior do que antes, segundo seus moradores. A estrada foi erguida em relação ao nível que estava, contudo muita poeira levantava mediante o trânsito de veículos, pois a via encontrava-se somente com terra e necessitava de cascalho para assentar o chão. A poeira estaria muito maior que antes do início da obra. Alguns interlocutores me falaram que a máquina foi levada para a sede urbana e consertada, mas não foi reenviada para a Ribanceira e sim para outro distrito, cujo apoio a Lúcio é público. Diante da situação, meu interlocutor fez um comentário, em conversa na rua, a um sujeito ligado ao atual prefeito e este teria lhe dito que no dia seguinte as máquinas para arrumar a estrada estariam lá. Efetivamente, o prometido não ocorreu, mas supõe-se que o recado deva ter chegado até o candidato à reeleição de que a sua atitude, só prejudicaria sua reputação na Ribanceira. Retomarei este assunto no capítulo seguinte, na parte referente à política como acusação e proteção.

Nem todas as informações que circulam, oferecendo versões a supostos fatos acontecidos, têm sua fonte revelada, ainda que se identifique o propósito a quem ela serve. Por exemplo, o caso acontecido quando meu amigo Beg foi a Montes Claros – em uma época em que ele havia se tornado secretário da associação dos pequenos produtores da Ribanceira – juntamente com Vânia, presidente da associação, para resolver trâmites sobre a implantação de uma “fabriqueta” de farinha na comunidade. Beg encontrava-se, feliz, pois ele e Vânia teriam assinado “papéis” necessários e tudo estava encaminhado para a fabriqueta ser concluída até novembro de 2008. Contudo, a “grande notícia” que meu amigo trazia era que a candidatura de Dênio havia sido

impugnada por seis votos a zero, por juízes em Belo Horizonte, conforme haviam lhe relatado. Ele disse que São Romão estava “em alvoroço” com a notícia e quando estava subindo a avenida principal da cidade, depois de sair da balsa, perguntou ao dono de um famoso bar, supostamente bem informado, e o mesmo teria confirmado que a notícia seria verdadeira. Como notaram Stewart e Strathern (*ibidem*), os rumores e fofocas funcionam de modo encoberto, isto é, fora dos mecanismos formais de controle social, por isso não é fácil comprová-los ou verificá-los por meios explícitos.

A impugnação da candidatura de Dênio foi um assunto recorrente durante o período final da campanha eleitoral⁸⁵. Uma cópia de um formulário eletrônico de consulta a processos eleitorais circulou pela cidade atestando a impugnação, tal como retratado a seguir.

⁸⁵ Tal fato foi confirmado posteriormente, embora o candidato impugnado tenha realizado a sua campanha durante todo o período eleitoral, sustentando que sua candidatura ainda era válida. Conforme o TSE, o resultado oficial das eleições não concede nenhum voto ao candidato, transferindo os votos ao candidato para a rubrica de votos nulos. Assim Dr. Lúcio obteve 2970 votos, houve 77 votos em branco e 2287 nulos.

Figura 6 – Relatório da Justiça Eleitoral

Acompanhamento Processual da Justiça Eleitoral - TSE Página 1 de 2

Acompanhamento Processual e PUSH - Tribunal Regional Eleitoral - Minas Gerais

Pesquisa Login no Push Criar Usuário Voltar

Obs: Este serviço é de caráter meramente informativo, não produzindo, portanto, efeito legal.

PROCESSO: RE Nº 4020 - Recurso Eleitoral UF: MG TRE

MUNICÍPIO: SÃO ROMÃO - MG N.º Origem: 1380/2008

PROTOCOLO: 603802008 - 27/08/2008 14:46

RECORRENTE: Dênio Marcos Simões, candidato a Prefeito pelo PP

ADVOGADO: Dentel Geraldo Simões

ADVOGADO: Adrianna Belli Pereira de Souza

ADVOGADO: Renata Carolina Silva Andrade

ADVOGADO: Flávia Maria Freitas Figueiredo

RECORRIDO: Ministério Público Eleitoral

RECORRIDO: Coligação Unidos Por São Romão

ADVOGADO: Mauro Jorge de Paula Bomfim

ADVOGADO: Renato Torres Ribeiro

RECORRIDO: Cláudia D' Abadia Rocha Santos

ADVOGADO: Sócrates Balbino Palma

ADVOGADO: Thiago de Almeida Torres Balbino

RECORRIDO: Dalton Geraldo Bispo Torres

ADVOGADO: Renato Torres Ribeiro

RELATOR(A): JUIZ SILVIO ABREU

ASSUNTO: IMPUGNAÇÃO A REGISTRO DE CANDIDATURA A PREFEITO E/OU VICE - COLIGAÇÃO FELIZ CIDADE PARA O POVO - PP PDT PMDB PPS PV PSDB - ELEIÇÃO MAJORITÁRIA - INELEGIBILIDADE POR REJEIÇÃO DE CONTAS PÚBLICAS - AÇÃO JULGADA PROCEDENTE - REGISTRO INDEFERIDO

LOCALIZAÇÃO: SACOM-Sessão de Acamp. e Composição de N. Taquigráficas

FASE ATUAL: 04/09/2008 16:43-Julgado em 04/09/2008. Acórdão Negado provimento

Andamento Distribuição Despachos Decisão Petições Todos

Seção	Data e Hora	Andamento
SEPAC	04/09/2008 16:43	Julgado em 04/09/2008. Acórdão Negado provimento
SACOM	04/09/2008 12:05	Recebido
CRI	04/09/2008 09:00	Enviado para SACOM. Para julgamento em sessão
CRI	04/09/2008 08:12	Incluído em Pauta de Julgamento nº 112/2008. Julgamento em 04/09/2008
CRI	04/09/2008 07:59	Em mesa.
CRI	04/09/2008 07:58	Recebido
JMCC	03/09/2008 23:18	Enviado para CRI. Em mesa.
JMCC	03/09/2008 23:18	Recebido
CRI	02/09/2008 16:47	Enviado para JMCC. Conclusos ao Relator
CRI	02/09/2008 16:46	Recebido
PREL	02/09/2008 15:22	Enviado para CRI. Remessa
PREL	02/09/2008 15:09	Juntao parecer Procuradoria Regional Eleitoral: Pelo conhecimento e desprovimento do recurso.
PREL	28/08/2008 08:37	Recebido
CRI	27/08/2008 19:39	Enviado para PREL. Vista à PREL
CRI	27/08/2008 18:30	Liberação de distribuição. Distribuição automática em 27/08/2008 JUIZ SILVIO ABREU
CRI	27/08/2008 17:18	Autuado
CRI	27/08/2008 15:28	Recebido
SPROT	27/08/2008 14:51	Encaminhado
SPROT	27/08/2008 14:50	Documento registrado
SPROT	27/08/2008 14:46	Protocolado

Distribuição/Redistribuição

Data	Tipo	Relator	Justificativa
27/08/2008	Distribuição automática	Silvio Abreu	

<http://www.tse.gov.br/sadJudSadpPush/ExibirPartesProcessoJud.do> 4/9/2008

Decisão Plenária
Decisão em 04/09/2008
Rejeitaram preliminares e negaram provimento.

**NÃO PRESTAR CONTA DO DINHEIRO PÚBLICO
É CRIME, É ROUBO.**

Fonte: Distribuição Anônima

Os partidários de Dênio faziam questão de espalhar que tal processo não havia sido julgado definitivamente, aguardando a resolução de um último recurso impetrado pelo candidato, na última instância em Brasília. Um candidato a vereador pela coligação que sustentava Lúcio, mas apoiador não-declarado de Dênio, insistia que tal processo ainda não havia sido julgado em última instância e demonstrava confiança que a candidatura seria liberada, pois tal fato já teria acontecido com outros candidatos, inclusive, de outros municípios.

Outro expediente que se articula e fomenta os rumores sobre os candidatos é a produção e circulação de cartas anônimas. Na eleição municipal de 2008, tais cartas tinham apenas um alvo, o candidato de oposição ao então prefeito. Um interlocutor me chamou atenção para este fato: as cartas anônimas partiam apenas do lado de Lúcio. Ele acreditava que todas são escritas do mesmo jeito e que o discurso se assemelha com o que ele ouviu de um parente do prefeito. As cartas, além de denunciarem supostas irresponsabilidades de sua gestão, buscam “satanizar” Dênio fazendo associações com o demônio, etc. Ele me disse que o tom das cartas realmente lembra o tom da fala do referido sujeito em uma reunião da qual participou, convocada pela “chapa do 33”, com os funcionários da prefeitura.

Em algumas pesquisas realizadas em contextos específicos da Melanésia e da África, as polarizações que levam à interação de atos agressivos por agentes acusadores podem converter-se em atos extremos de castigo ou expulsão:

La movilización de la opinión pública es un importante catalizador y, en dicho proceso, el rumor y las habladurías resultan fundamentales. Los poderosos los maejan contra los desposeídos y viceversa. A veces surgen en los conflictos por el poder entre iguales. La filtración de informes sobre los gobiernos o sobre políticos individuales es una forma de rumor o habladuría en la letra impresa que suele conducir a la “demonización” de los atacados y a su dimisión o expulsión del cargo, a menos que el rumor se pueda refutar de forma contundente (STEWART; STRATHERN, 2008, p. 8).

No caso observado em São Romão, não se tratava do caso extremo de destituição de cargo público, mas as cartas anônimas cumpriam o mesmo papel de *demonização* de um dos candidatos à prefeitura. O conteúdo de duas das cartas pode ser observado a seguir.

Figura 7 – Carta Anônima I

São Romão, 15 de Setembro de 2008.

Senhor candidato **impugnado** DÊNIO SIMÕES,

Nós Sanromanenses estamos abismados com tamanho disparate impostos aos nossos ouvidos no último dia 14/09. Sabíamos que você é descarado e enganador, mas artista, esse seu lado foi escancarado naquele palanque. (a Rede Globo te espera).

Na sua administração, há 04 anos atrás, Lula já era Presidente, e Aécio Neves já era Governador do Estado. Você não conseguiu recursos, porque bebia cachaça de noite e dormia de dia. Presidente e Governador não vão atrás de Prefeito levar recurso. Dr. LÚCIO consegue, porque é um lutador, vai em busca do que precisamos para termos uma vida digna.

Seu Governo se preocupou tanto com a saúde pública, que a farmácia básica tinha suas prateleiras vazias, aí sua família colocou uma farmácia particular, mas não pagavam os fornecedores e ela durou pouco tempo. Quando ficávamos doentes, tínhamos que pagar carros particulares, pois não tinha uma ambulância no hospital para nos levar a Brasília de Minas, onde Dr. Lúcio nos recebia e cuidava desse povo abandonado.

Quem é você, **Dênio**, para falar de salário, você que nunca se preocupou em pagar funcionários e fornecedores, você que teve vários funcionários em sua porta mendigando um pouco do salário que lhes pertencia e que mataria a fome de sua família, pois os mesmos não tinham crédito no comércio por causa da sua irresponsabilidade, onde estão os mais de **um milhão e meio** que você roubou dos funcionários? Sabemos, através do seu primo Paulo de Santinho, que em uma noitada em BH, foram gastos **RS28.000,00 (vinte e oito mil reais)**, com bebidas, jogatinas e mulherada.

Quem é você, para falar de respeito, se vive tentando enganar ao povo, impondo sua candidatura, quando todos sabemos que está **impugnado** pela Justiça, por não prestar contas dos milhões gastos em sua administração.

Você disse que quer trazer mais empresários para São Romão. Na sua Administração, você foi ao **Chile** busca-los. Onde estão? Quando o Empresário Décio Bruxel, veio para nossa cidade, por conta própria, bem antes da sua administração, você o intitulou de paraquedista, isso significa que você não se identifica com empresários, pois não gosta de trabalhar, seu negócio é **dinheiro fácil**.

E Você Gorete, amante do **BANDIDO**, não venha chorar em palanque, tentando sensibilizar o povo com o problema de sua filha, trate de reabrir seu luxuoso consultório, comprado com o dinheiro público (aquele que faltou aos funcionários), e vá trabalhar, pois a vida de **DONDOCA**, acabou a 04 anos e você terá que esperar pelo menos 20 anos para tentar retomá-la. Enquanto isso, **TRABALHE...**

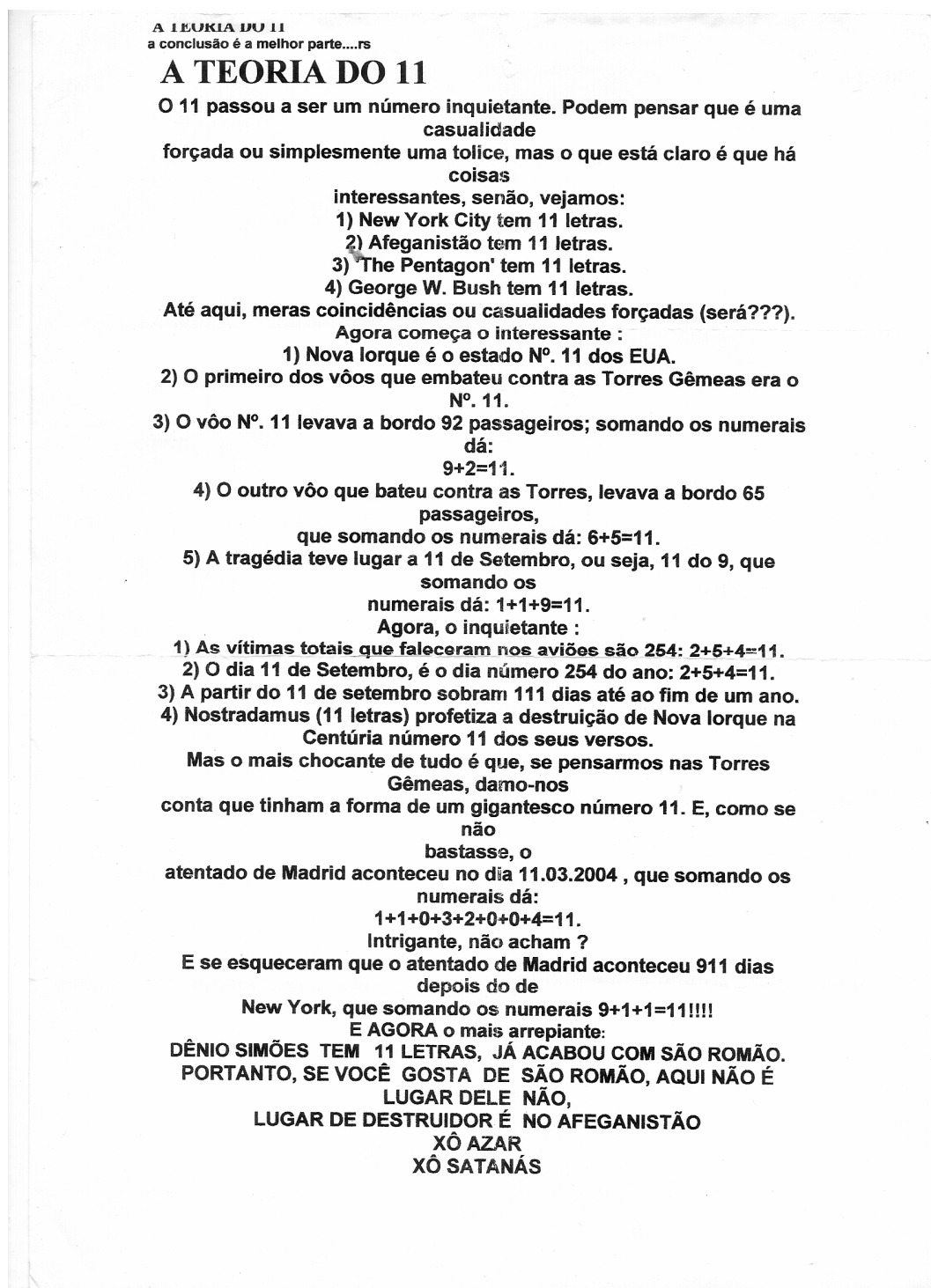
Você, Dr. Marcelo, que durante a administração passada, só levou vantagens, desfilando em carrões e turrando dinheiro, trate de trabalhar para sustentar seus luxos, porque o **dinheiro público**, tão cedo você vai ver.

Enfim, vocês que estão querendo deitar de novo nos braços da Mamãe Prefeitura, desistam, pois o povo de **SÃO ROMÃO**, não é bobo e não vai correr mais o risco, foi um tempo muito sofrido e quem passou pelo que passamos, durante 08 anos, jamais esquecerá o pouco caso com que nosso Município foi administrado. São Romão se encontrava nas mãos de um Bêbado e vários alucinados por dinheiro.

Não se muda o que está **BOM**. Queremos **DR. LÚCIO DE NOVO!**
DEIXEM O HOMEM CONTINUAR TRABALHANDO!
NÓS, SANROMANENSES VOTAMOS NO 33. o número da **VITÓRIA**.

Fonte: Distribuição Anônima

Figura 8 – Carta Anônima II



Fonte: Distribuição Anônima

O candidato à reeleição também foi objeto de boatos e rumores que, deliberadamente, visavam atingir negativamente a sua imagem pública. Ao contrário de

Dênio, cuja imagem formulada pelos seus adversários passava pelo consumo exagerado de bebidas alcoólicas e pela irresponsabilidade na gestão na prefeitura, Dr. Lúcio, juntamente com sua família, foi acusado de discriminar negros e pobres, ou nos termos dos acusadores, “pretos” e “humildes”. Alguns dos episódios a que lhes são atribuídos, já foram expostos anteriormente. Cabe ressaltar que estes boatos, quase sempre sem testemunhas dos fatos ocorridos, espalhavam-se com intensa rapidez. Fato que pude atestar em conversas com diferentes grupos familiares. Entretanto, há um evento, cujo relato me foi feito por uma narradora que teria presenciado o fato que descreve.

Esta interlocutora, que se assume como negra, acredita que o atual prefeito “não gosta de pretos”. Um parente do prefeito teria dito em uma conversa na fila da caixa de um mercado, e ela o teria escutado, que “preto não presta” e que em seu sítio “nem os porcos nem as galinhas são pretos, porque galinha preta, nem pena solta”. Minha interlocutora me diz que, inclusive, “os bêbados que estavam bebendo lá riram quando ele falou”. Ela sentiu-se muito magoada e ficou enraivecida com pessoas que assistiram o comentário, na sua presença, e nada fizeram senão rir. No seu entendimento, esta seria uma característica da família que está na prefeitura. Incomodada com o que presenciou, ela me reafirmava: “sou preta mesmo e as brincadeiras [tidas como folclore da cidade e de sua apreciação], São Gonçalo, caboclinhos, batuque, boi, são tudo criação de negros”.

Mesmo não assumindo a acusação que lhe foi atribuída e disseminada, sob a forma de boatos, o candidato à reeleição reconheceu o efeito dos rumores sobre a sua relação com negros e pobres e defendeu-se das acusações em uma reunião de campanha com pescadores do município. Nesta ocasião, ele negou qualquer tipo de discriminação, afirmando o “carinho” que tinha pelo “povo de São Romão” desde quando conheceu a cidade. Nesta mesma oportunidade, aproveitou para atacar seu adversário, Dênio

Simões, que teria sido convidado para ser padrinho de uma criança e não teria tocado na mão da madrinha, que era negra. Ele finalizou suas considerações, perguntando: “será que era porque não era período eleitoral?”. Mais uma vez, a defesa passa pelo ataque ao adversário, lançando sobre ele o mesmo expediente que o atingiu: a acusação sob a forma de boatos e rumores.

Ao longo do capítulo busquei situar a política em uma matriz de movimentos que encontra nos aspectos festivos o dispositivo de visibilização para as performances que caracterizam a campanha eleitoral, atuando em outro plano analítico da partilha do sensível, de que fala Rancière (1995, 2002), e de que tratei no capítulo anterior. Aliás, o *know-how* festivo, tal como já foi exposto, mergulha em outras experiências, sagradas e profanas, dos moradores de São Romão e Ribanceira. Por outro lado, o estatuto das relações pessoais, tão importante para uma *política de reputação*, adquire sentido para meus interlocutores quando colocado no contexto de relações de trocas recíprocas, mas quase sempre desiguais. Entretanto, esta desigualdade de posições é relacional e não significa completa subordinação, pois o voto correlacionado aos modos de adesão aos lados em disputa abre possibilidades dos eleitores jogarem em um sistema que a influência sobre os outros não se garante *a priori*, mas necessita ser produzida e atualizada. Neste circuito, o conteúdo afetivo investido no compromisso pessoal de dar ou receber, é fator importante para agregar níveis maiores de influência na produção das lealdades políticas. No que diz respeito ao conflito aberto entre os grupos que disputam a prefeitura, o papel dos rumores, boatos e fofocas corresponde a um componente importante nas estratégias que atuam de forma – que por enquanto considerarei – homóloga à feitiçaria, pois buscam produzir danos ao adversário, ferindo sua reputação.

Baseado na reflexão de Tobie Nathan (1999), a respeito da formulação de uma terapêutica que dialogue e se alimente de terapias, ditas tradicionais, como ritos de

possessão e lutas contra ataques de bruxaria ou feitiçaria, assumo que as modificações produzidas nas pessoas devem ser estudadas a partir dos procedimentos ou das técnicas de influência que operam tais transformações. Creio que as formas de ação política descritas neste capítulo seguem esta lógica. Construir, manter ou abalar a reputação de alguém se dá por distintas práticas individuais e coletivas (carreatas, comícios, arrastões, boatos, fofocas, cartas anônimas, trocas de favores, compromissos estabelecidos em promessas, etc.) que operam como verdadeiros procedimentos de influência, cuja finalidade não é a cura, como na teorização de Nathan, mas fazer agir e se proteger de forças que podem estabilizar ou desestabilizar posições privilegiadas (por exemplo, candidato eleito ou apoiador beneficiado) ou relativamente seguras (por exemplo, adversário imune a “perseguições”). Se a dinâmica da proteção e do ataque permeia as ações que envolvem os candidatos à eleição, trata-se, então de buscar aprofundar o entendimento da lógica que fundamenta esta dinâmica. A esta tarefa, dedico o capítulo a seguir.

Capítulo IV

Sabedoria da Proteção

Retorno, nesta parte da tese, às preocupações iniciais que me mobilizaram para o trabalho de campo: as formas de encantamento do mundo. Porém, meu reencontro com elas se dá em outro registro. Apresento a seguir casos que envolvem a possessão por espíritos e a danos provocados e combatidos por forças sobrenaturais. A quantidade de casos e o conjunto de elementos reunidos para o seu entendimento não são suficientes para converter este material em dados etnográficos que permitissem uma compreensão aprofundada de fenômenos desta ordem, por meio das próprias relações que os constituem. Contudo, as situações apresentadas são pregnantes em conexões de sentido que permitem expandir a compreensão da política, no contexto estudado. A exposição destes casos visa, então, estabelecer estas conexões parciais, via construção experimental de uma matriz de inteligibilidade – imersa na constituição heterogênea da vida social de São Romão e Ribanceira, exposta nos capítulos anteriores – que contribua para estender os horizontes de entendimento dos fenômenos políticos. Cabe também ressaltar que as conexões de sentido feitas não implicam que estes dramas relacionados à agência de forças sobrenaturais estejam presentes no cotidiano das pessoas em São Romão e Ribanceira. Assim, como a política, e este já pode ser o primeiro correlato entre os fenômenos, os fenômenos referidos representam momentos específicos de crise e conflito, que em nenhum momento deve remeter a uma operação de exotização dos

modos de vida locais. Assim como todos nós, seu dia-dia está delineado pelas interações face a face em espaços de trabalho, de devoção religiosa, de lazer, de convivência com familiares e amigos, etc.

Desenvolvo este capítulo, portanto, na seguinte direção. Primeiramente, exponho o ponto de vista teórico que colocarei em diálogo com os modos de pensar dos meus interlocutores. Em seguida, apresento alguns eventos relacionados à possessão por espíritos e a males provocados por forças ocultas, como forma de inventariar algumas das práticas de proteção e enfrentamento de agências sobrenaturais, de maneira a extrair delas alguns princípios de imunização de ataques alheios. A partir daí, organizo a matriz de inteligibilidade aludida para retornar à análise da política. Assim, retomo ao tempo da política, apresentando as dinâmicas em que os apoios políticos são explicitados ou dissimulados. A partir daí, exponho os modos de reconhecimento da vulnerabilidade das posições (tanto do político, como do eleitor) e as práticas que visam neutralizar os perigos das agências que são alheias aos atores.

4.1 – O estatuto da crença e a pragmática da ação mágica

A qualificação de certas pessoas como “ruins” e sua associação com a capacidade de causar mal a alguém é muito difundida em São Romão e Ribanceira. Certa vez, uma interlocutora me confidenciou que muitas vezes em que visitava uma parente sua, que era benzedeira, a mesma diagnosticava que ela encontrava-se “carregada de mau-olhado”. Perguntei-lhe se haveria alguém que lhe colocasse “mau-olhado”. Minha interlocutora afirmou que, por exemplo, não podia encontrar na rua um ex-patrão seu – a quem qualificava como um sujeito “ruim” devido à rudeza com a qual lhe tratava e lhe impingia um amplo desgaste durante a jornada de trabalho – que ficava

passando mal em seguida. Sem afirmar a voluntariedade do mal que o referido sujeito lhe fazia, minha amiga apontava para algo que também está presente no relato dos meus amigos da Ribanceira: as propriedades danosas que as “pessoas ruins”, voluntária ou involuntariamente, parecem carregar. Mesmo, sem nomear este suposto poder das “pessoas ruins”, podemos compreender que no modo de pensar dos meus interlocutores existem agências⁸⁶, que embora possam ser localizadas nas “pessoas ruins”, as mesmas parecem destinadas a agir sobre outras agências e, assim, a produzir seus efeitos, tal como em crises de bruxaria ou de feitiçaria (EVANS-PRITCHARD, 2005; FAVRET-SAADA, 1977, 2005; PORTO, 2003; STEWART; STRATHERN, 2008). O grande problema para meus interlocutores é, justamente, como lidar e se proteger de tais agências causadoras de danos. A acusação daquele que provoca o mal não oblitera que é a exposição a tais agências, e a sua conseqüente neutralização, o eixo pragmático de problematização de uma visão de mundo na qual a forma de lidar com sistemas transcendentais, tal como a feitiçaria ou os regimes de possessão e, como mostrarei adiante, a política, passa pela criação de meios e práticas de proteção e enfrentamento.

Refinemos melhor esta proposição. Começemos com uma formulação crítica, e de uso generalizado no campo antropológico, para depois abandoná-la em favor de uma posição pragmática. Desde as formulações de Mauss e Hubert (2003), a eficácia da magia, isto é, a sua capacidade de produzir efeitos, reside na força agenciada nos ritos, nas fórmulas, nas práticas de encantamento. Contudo, para os autores é a crença compartilhada socialmente nesta força que cria as condições de possibilidade da magia. Assim, as crenças, ou melhor, as representações mágicas manteriam relações de identidade com desejos coletivos e estes com fins precisos. Ora, o que pretendo colocar

⁸⁶ Considero agência, tal como elaborou Bruno Latour (2002, 2005), como tudo aquilo que *faz fazer* a um ator ou actante. Tal formulação entende que quando um ator age, é porque ele é feito agir por ações de outros atores, humanos ou não-humanos. Na minha análise, conecto a noção latouriana de agência com a noção de poder, enquanto modo de ação sobre outras ações, formulada por Michel Foucault (1984, p.243). Por isso, falar em agências também é falar sobre poder em ato, em exercício.

em questão neste momento é: e se tomarmos o entendimento desta força fora do registro da crença? Ou se colocarmos a noção de crença para funcionar fora do sistema de referência das representações sociais? Que cenário se abriria para a análise diante destes procedimentos?

Em uma conversa de bar que se encaminhou para a temática dos feitiços, e que reproduzirei adiante, um interlocutor foi enfático na advertência sobre o perigo a que estão expostos os céticos: “Nós que somos mais velhos acreditamos nas coisas, mas tem um pessoal mais jovem, aqui na Ribanceira, que não acreditam, não”. Meu interlocutor chama atenção para uma questão crucial que replica, também, na relação entre o etnógrafo e os sujeitos que ele pesquisa, mesmo que sob outro contexto de conhecimento: o estatuto da crença. Poderíamos colocar este problema, então, sob outra forma: que estatuto atribuímos àquilo que falam nossos interlocutores de campo? Até onde somos capazes de levá-los a sério? Atribuir qualidade de crença ao que dizem aqueles que pesquisamos pode ser muito mais que uma simples operação que conduz o analista ao posto daquele que pode ver o que os sujeitos pesquisados não conseguem ou não querem ver. Para sair da oposição entre crença e verdade é preciso abandonar também a escolha sobre em quem devemos acreditar para que não produzamos uma antropologia que “reduz o significado à crença, dogma ou certeza, forçando o antropólogo a acreditar apenas nas idéias nativas ou nas suas próprias.” (WAGNER, 1981, p. 30)

A vasta literatura antropológica sobre magia, bruxaria e feitiçaria constitui uma fonte permanentemente renovável de elementos para refletir sobre formas de pensamento, sistemas de idéias e modos de organizar as experiências vividas de distintas coletividades. Em sua clássica monografia sobre os Azande, Evans-Pritchard havia sido categórico: “Da forma como os Azande os concebem, bruxos não podem

evidentemente existir” (EVANS-PRITCHARD, 2005, p. 49). A relação com o ponto de vista “nativo” expressa no caso em questão está marcada pelo signo da dúvida quanto à veracidade última dos fatos que envolvem a magia e a bruxaria. Contudo, o autor sabia que não havia ingenuidade, desconhecimento empírico da natureza ou mesmo contradição entre princípios causais “místicos” e “naturais” no pensamento Zande:

A crença zande na bruxaria não contradiz absolutamente o conhecimento empírico de causa e efeito. O mundo dos sentidos é tão real para eles quanto para nós. Não nos devemos deixar enganar por seu modo de exprimir a causalidade e imaginar que, por dizerem que um homem foi morto por bruxaria, negligenciem inteiramente as causas secundárias que, em nosso modo de ver, são as razões reais daquela morte. [...] a bruxaria é a causa socialmente relevante, pois é a única que permite intervenção, determinando o comportamento social. [...] A atribuição do infortúnio à bruxaria não exclui o que nós chamamos de “causas reais”, mas superpõe-se a estas, dando aos eventos sociais o valor moral que lhes é próprio. (idem, p. 55)

Uma obra tem um destaque especial para esta reflexão sobre a crença, pois delineia um amplo esforço de sistematização para constituir um estudo “crítico”, no sentido kantiano do termo, das práticas discursivas e não-discursivas que envolvem a magia: *Um esboço de uma teoria geral da magia*, escrito por Marcel Mauss e Henri Hubert (2003)⁸⁷. A forma adotada pelos autores para problematizar a magia neste texto é, em muitos momentos, simétrica, no sentido dado por Latour, fazendo com que eles possam aproximá-la por vezes da técnica (quando se referem à dimensão dos procedimentos), outras da ciência (enquanto saber sistematizado) e até da medicina e do direito. Contudo, a problemática da crença emerge na análise de Mauss e Hubert imbricada no interesse pelas condições nas quais a magia, enquanto ação sobre o mundo, adquirindo o reconhecimento social de existência e eficácia.

A magia, para os autores, é uma crença *a priori*, pois sua autoridade é tal que experiências contrárias não abalam a fé na sua existência e eficácia. Neste sentido, ela difere da crença na ciência. Sua força reside na credulidade pública *a priori*, ela mesma

⁸⁷ Tal obra pode ser considerada como precursora de uma tradição que inclui variantes como as análises de Lévi-Strauss (1975) e Bourdieu (2002).

fundante da própria crença do mágico. Isto é, não há diferença de crença entre os dois (público e especialista). A crença coletiva na magia que permite o exercício da atividade do mágico. Levando em conta que os autores entendem a crença como: “[...] adesão do homem inteiro a uma idéia e, por conseguinte, estado de sentimento e ato de vontade, ao mesmo tempo que fenômeno de ideação” (MAUSS; HUBERT, 2003, p.131-132), são as vontades e sentimentos compartilhados coletivamente a força social que valida as crenças. Os elementos que permitiram encontrar a força social da magia poderiam ser transpostos, caso pudéssemos generalizar esta teoria, para outras análises que envolvam crenças, se pensarmos que neles sempre encontraríamos articulados atores/agentes (especialistas ou não), ações ou condutas dos envolvidos e um conjunto de representações coletivas que legitimassem as práticas dos atores.

Em outro pólo de reflexão, Jeanne Favret-Saada (1977) desenvolve sua problematização a partir de elementos e condições distintos daqueles que envolvem os escritos de Mauss e Hubert. Enquanto seus antecessores franceses desenvolveram um empreendimento de dimensão teórica, a partir da análise de um conjunto diversificado de monografias, a antropóloga investe na elaboração de uma etnografia sobre feitiçaria cuidadosamente circunscrita aos camponeses da região do Bocage, na França. Logo, as pretensões dos dois trabalhos diferem substancialmente. Além disso, são as formulações dos camponeses, quando da ocorrência de uma crise de feitiçaria, que orientam o interesse de pesquisa de Favret-Saada. Tal interesse, à medida que seu trabalho de campo foi se desenrolando, conduziu-a a conferir relevância às posições e situações de enunciação. E é ciente das implicações deste sistema de lugares, a partir dos quais os discursos sobre a feitiçaria são proferidos, que ela constrói sua crítica ao uso da idéia de crença.

O debate sobre a pertinência do uso da idéia de crença empreendido pela autora tem como principal foco de crítica os estudos dos folcloristas europeus. A posição assumida por estes em suas pesquisas não se afasta, no que diz respeito aos fundamentos do seu argumento, da posição de outros representantes dos saberes oficiais no Bocage (médicos, jornalistas, padres). A autora previne o leitor já no início de seu texto que os camponeses que estuda freqüentemente são tomados por “crédulos, atrasados ou ingênuos” (FAVRET-SAADA, 1977, p. 16). Então, ela percebe que “dizer que se estuda as crenças em feitiçaria, é se interditar de reconhecer aí alguma verdade: se é uma crença, não é verdade” (idem, 17). É este princípio que ela deseja abandonar, pois ele fundamenta a atribuição de ingenuidade e imbecilidade aos camponeses do Bocage por agentes sociais mais poderosos, associados à ciência, às mídias ou à Igreja.

A antropóloga está ciente que as ciências sociais, mesmo preocupadas em compreender a diferença cultural, acabam muitas vezes por conceder aos camponeses o lugar inverso ao do sujeito culto (idem, 18). Tal operação é tão mais fácil de realizar quando o antropólogo se propõe a realizar uma “etnografia objetivante” de casos de feitiçaria, como se fosse possível separar fatos de crenças. Para a autora este empreendimento *objetivante* apresentaria uma série de limitações no caso por ela estudado. A primeira atinge o cerne da oposição entre crença e verdade: não há como verificar nenhuma afirmação. O fato empírico nesta situação é a palavra e não há posição de “testemunha imparcial” neste discurso (idem, p. 43). Por outro lado, a comunicação entre enfeitiçado e feiticeiro (categoria de acusação) está cortada e os mesmos não compartilham um mesmo ponto de vista. Além disso, os camponeses fazem questão de manter uma certa distância entre aquele que fala e o que escuta. E por fim, é impossível, do ponto de vista da estratégia de observação, manter alguma posição

de exterioridade, de “distância conveniente”, de não envolvimento com a situação pesquisada.

Assim, Favret-Saada encara os discursos sobre a feitiçaria não em termos de crença, mas como um sistema simbólico dotado de racionalidade própria (idem, p. 170).

Sua *ethnographie des sorts* descrevia um sistema de lugares, sendo que:

O fato empírico não é outra coisa senão um processo de fala e minhas notas tomaram a forma de uma narrativa.

Descrever a feitiçaria do Bocage, não poderia ser outra coisa que revelar estas situações por meio das quais me foi designado um lugar. As únicas provas empíricas que eu posso fornecer da existência destas posições e das relações que elas mantêm, são fragmentos de narrativa. Meus erros e, por vezes, minhas recusas e desvios, fazem parte do texto, bem como a resposta que, a cada vez, dei aos meus interlocutores é constitutiva do fato considerado, do mesmo modo que o seu questionamento. (FAVRET-SAADA, 1977, p. 51).

Em uma perspectiva complementar, Bruno Latour (2002) afirma que o problema para o cientista social deixa de ser a crença, afinal “o agnóstico [...] não se pergunta se é preciso acreditar ou não” (LATOUR, 2002, p. 15), e passa a ser os modos de existência de quase-sujeitos e quase-objetos, ou ainda, das *ontologias de geometria variável* (idem, p. 80). Ou seja, o autor nos propõe um deslocamento de um problema de epistemologia para um problema de ontologia. Ontologia aqui entendida não como uma teoria absoluta sobre o ser ou o mundo, mas como campo aberto a ontologias historicizáveis ou, em sentido antropológico, etnografáveis. Estas não deixam de constituírem construtos, contudo, não podem ter sua realidade negligenciada. Talvez desta forma, pudéssemos encarar mais tranquilamente o fato de sermos superados ligeiramente pelos acontecimentos, pelos objetos que criamos.

Gabriel Tarde (1895, 2006) apresenta um par para a crença, o desejo. A este casamento, entre crença e desejo, confere o estatuto de *forças* e não de meras representações ou faculdades:

Pode-se negar que o desejo e a crença sejam forças? Acaso não se percebe que, com suas recíprocas combinações, as paixões e os

desígnios, eles são os perpétuos ventos das tormentas da história, as quedas d'água que fazem girar os moinhos da política? O que é que conduz e impele o mundo senão as crenças, religiosas ou outras, as ambições e cupidez? Esses supostos produtos são de tal modo forças que, por si sós, produzem as sociedades, vistas ainda por tantos filósofos atuais como verdadeiros organismos. (TARDE, 2006, p. 72)

A proposição de Tarde, longe de simples psicologismo ontológico, inverte a ordem do entendimento na explicação do *socius* ao transportar a crença e o desejo do registro de produtos para o de produtores de *sociedade*. Neste novo (ou velho, pois já é datado do fim do século XIX) agenciamento conceitual não há lugar para a busca das condições de possibilidade de existência da crença e do desejo, pois eles são anteriores aos elementos que tradicionalmente se lança mão para entendê-los (estruturas sociais, inconsciente, valores culturais, etc.). Isto é, não há lugar na abordagem tardiana para qualquer empreendimento *crítico*, de tradição kantiana, quando se está tratando de crença e de desejo.

Aqui cabe salientar, o que me parece, uma diferença importante entre as afirmações sobre a *força* das crenças para Gabriel Tarde e para Marcel Mauss e Henri Hubert. Para estes últimos, “[...] a crença coletiva na magia nos coloca diante de sentimentos e de volições unânimes em todo um grupo, isto é, precisamente, diante das forças coletivas que buscamos” (MAUSS; HUBERT, 2003, p. 132). Tudo indica que para os autores, perfeitamente engajados na perspectiva de Durkheim, é o caráter coletivo que determina que os sentimentos e as ideações possam ser encarados como forças.

Gabriel Tarde, por sua vez, não parte do coletivo constituído, mas vai buscar os elementos que levam à associação entre os atores. Neste sentido, a crença e o desejo são:

[...] quantidades que, servindo de ligação e suporte a qualidades, fazem estas participarem de seu caráter quantitativo: são, em outros termos, identidades constantes que, longe de impedir a heterogeneidade das

coisas imersas em seu meio, as valorizam, as penetram inteiramente sem, no entanto, constituí-las; elas as unem sem confundi-las e subsistem inalteráveis no meio delas apesar da intimidade estreita dessa união (TARDE, 1895, p.192).

Diante do exposto, compreendemos que para Tarde, crença e desejo são propriedades (quantidades) que não comportam quaisquer adjetivos, como por exemplo, sociais. Eles constituem elementos ontológicos que conferem vitalidade ao mundo habitado pelos sujeitos. Apesar de confessar alguma inabilidade para definir a crença e o desejo – problema também detectado por Tarde no *Treatise on Human Nature* de Hume – o autor aponta que eles não se confundem com as sensações:

Mais importante que fazer uma definição deste tipo é notar que a crença, não mais que o desejo, é nem logicamente nem psicologicamente subsequente à sensação; que a crença, longe de surgir para fora de um agregado de sensações, é indispensável em sua formação e em seu arranjo; que ninguém sabe o que resta de sensação quando o julgamento é removido; e que no som mais elementar, no ponto colorido mais indivisível, há já uma duração e uma sucessão, uma multiplicidade de pontos e momentos contíguos cuja integração é um enigma (TARDE, 1895, p. 198).

Se crença e desejo não podem ser reduzidos às sensações, também é verdade que eles não se confundem com as representações, na abordagem de Tarde. Em sua homenagem a Gabriel Tarde, Gilles Deleuze e Félix Guattari alertam para a necessária diferença entre:

[...] o campo molar das representações, sejam elas coletivas ou individuais, e o campo molecular das crenças e desejos, onde a distinção entre o social e o indivíduo perde todo o sentido, uma vez que os fluxos não são mais atribuíveis a indivíduos do que sobrecodificáveis por significantes coletivos. Enquanto que as representações definem de antemão grandes conjuntos ou segmentos determinados numa linha, as crenças e os desejos são fluxos marcados de *quanta*, que se criam, se esgotam ou se modificam, e que se somam, se subtraem ou se combinam. (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 98-99).

Nesta leitura dos filósofos da diferença, crença e desejo constituem *fluxos* que “são o fundo de toda a sociedade” ou, em outras palavras, “dois aspectos de todo agenciamento” (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 98). Neste sentido, a sociologia

infinitesimal de Tarde abre outro campo de possibilidades para a relação do ponto de vista do antropólogo com o dos interlocutores pesquisados: a de retirar a idéia de crença, assim como a de desejo, do registro das representações e das sensações e realocá-la no plano conceitual molecular dos fluxos e devires, no plano do virtual⁸⁸. Tal operação constitui um procedimento de simetrização, que de um ponto de vista pragmático, permite contornar a hierarquia entre o discurso do antropólogo e dos sujeitos pesquisados, pois a crença deixa de ser o elemento definidor da relação entre os dois discursos, isto é, um recurso para definir quem está com a razão, e passa a estar compreendida na dimensão do virtual, cuja atualização pode efetuar-se de múltiplas formas para ambas as posições (de etnógrafo e de seu interlocutor de campo). Os fluxos de crença e desejo atravessam as representações de ambos, conformam suas sensações e, inclusive, operariam no plano dos afetos não-representáveis, de que fala Favret-Saada (2005).

Penso que seja essa a alternativa em relação à noção de crença: conectá-la a um agenciamento molecular de produção ontológica, tal como fez Gabriel Tarde. Caso contrário, seu uso direto ou disfarçado (sob exclusão da palavra que a nomeia, mas com a manutenção do modo de pensar que lhe é característico) conduzirá a uma forma de lidar com a alteridade, produzida nas relações construídas durante o trabalho de campo, que exprime uma espécie de *vibração nostálgica* derivada de uma postura de tolerância, como afirma Isabelle Stengers (1997, p.7). Nas palavras desta autora: “Tolerante é aquele, ou aquela, que mede o quanto, dolorosamente, nós pagamos pela perda das ilusões, das incertezas que nós atribuímos àqueles que pensamos que ‘crêem’” (ibidem).

⁸⁸ Cabe salientar que o plano molecular em questão não remete a um plano de análise micro por oposição ao macro, mas a um sistema de referência em que os elementos constituintes de qualquer realidade não se encontram plenamente associados, cristalizados ou mesmo codificados por alguma força que os transcende. Ele diz respeito ao domínio do virtual, este entendido não como oposição ao real, mas como campo fluído de possíveis inscrito em toda realidade e que, a partir de múltiplas correlações, podem efetuar-se e instaurar novas formações do real.

Assim, situo os eventos e narrativas a seguir que passo a descrever agora no registro do que Márcio Goldman (2006a), tomando emprestado do estudo de Godfrey Lienhardt sobre a religiosidade Dinka, chamou de *experiência*. Trata-se da experiência vivida pelos sujeitos, individualmente ou coletivamente, “[...] que pode dizer respeito às relações com o cosmos, com a natureza, consigo mesmo, com o grupo” (GOLDMAN, 2006a, p. 167). Desta forma, o que apresento a seguir é a descrição derivada da minha experiência pessoal com a experiência dos sujeitos com os quais convivi. Por meio da idéia de *experiência* busco evitar a armadilha infernal de ter que reduzir o discurso dos meus interlocutores à representação de coisas que só eu tenho os meios para realmente saber; ou que tudo que qualquer um possa dizer a respeito do evento não deixará de representação social que pode ser entendida no interior dos cânones hermeneutas e relativistas. Neste sentido, exibio a seguir três recortes de experiências vivenciadas pelos meus interlocutores, sem introduzir após a descrição dos eventos e narrativas algum tipo de explicação. Somente após ter exposto todos os episódios que considero apresentarem elementos para estabelecer conexões de sentido com a política, esboçarei a matriz de inteligibilidade referida, me apropriando de aspectos elucidativos dos casos apresentados e pondo-os em diálogo com certas formulações etnográficas de autores selecionados.

4.1.1 – Espíritos de família e entidades: possessão e agência

Em fevereiro de 2008, fui até a casa de um conhecido de Alice dar-lhe um recado de minha amiga interlocutora. Quando cheguei lá me deparei com ele imobilizando no chão a sobrinha adolescente de sua esposa, que residia com eles, desde o falecimento da mãe da menina. O rapaz havia relatado para Alice, algumas semanas

antes, que desde sua ida com elas para o interior do Estado, visitar alguns parentes, no início de janeiro, a menina vinha sendo possuída por um espírito, que ele e sua esposa julgavam ser da falecida mãe da menina.

A suposição compartilhada por eles estava balizada na leitura de indícios que acompanharam e antecederam comportamentos, ora repentinos e, ora periódicos, da menina nos quais ela apresentava convulsões, quebrava objetos domésticos, saía em disparada, entre outras coisas. Preocupados, fizeram exames médicos, radiografias e tomografia, na localidade visitada, que não detectaram nenhum problema de saúde na garota. Então, atentaram para o fato dela ter afirmado que vinha sonhando que sua falecida mãe anunciava vinha “buscá-la”, antes das crises começarem.

O amigo de Alice havia conversado em janeiro com ela sobre isto, pedindo a indicação de um benzedor confiável. Minha amiga lhe disse que conhecia um benzedor eficaz apenas em outra cidade, mas que gostaria de ser chamada quando o espírito se manifestasse na menina, pois desejava falar com o espírito da mãe, para saber o que ela queria ao possuir o corpo de sua filha. Alice afirmava ter conhecido a mãe da garota, enquanto viva, e não ter medo de indagar ao seu espírito o motivo do que estava acontecendo. Além disso, Alice afirmava que logo após a morte de Dilma, também havia sonhado com a mesma, algumas vezes. O sonho parecia conectar as três.

No sábado quando cheguei à casa do rapaz, ele pediu aos filhos de um vizinho que chamassem Alice. Então, uma criança foi buscá-la. Enquanto isso, permaneci lá observando a crise na qual a garota era imobilizada pela força física do rapaz e por um pano com uma mistura de álcool, ervas, fumo, etc. que ele lhe colocava no nariz. Naquele momento, ele nos contou que, apenas na crise daquele dia, o espírito da mãe teria se expressado verbalmente por meio da menina, manifestando que a queria “levár”, juntamente com o ex-marido e pai da menina.

Alice chegou algum tempo depois com um terço em volta do punho e duas folhas de uma planta, chamada espada de São Jorge. A menina estava mais controlada e já se debatia menos, no momento em que minha amiga havia chegado. Alice colocou o terço em volta do pescoço da garota e, em seguida, começou a indagar ao espírito da mãe o que ele queria, ponderando que não seria justo ela “fazer aquilo com sua filha”, bem como o alvo do seu acerto de contas deveria ser outra pessoa. A hipótese de Alice era que o espírito da falecida desejava atingir o seu ex-marido, por meio do tormento causado à filha. Entretanto, Alice alertou-nos que o pai pouco se importava com a menina, motivo que justificava o fato da garota não residir com ele, e que isto, portanto, não o atingiria. Inclusive, ela buscava comunicar e convencer ao espírito da mãe, diante da menina que apenas chorava face às palavras ali enunciadas.

Desde que Alice começou a tentar falar com o espírito, seu amigo pediu que nos afastássemos para ver se o espírito conversava com ela. Depois de muito Alice insistir, a mãe da garota teria se manifestado, através do corpo da menina, chorando e balbuciando o mesmo que tinha dito ao anfitrião da casa, que iria “levar” a garota e o pai dela. Este acontecimento foi anunciado por Alice a todos, pois nós, à distância, não o acompanhamos.

Depois de, mais ou menos, uns quarenta minutos após a chegada de Alice e o início de suas ações ritualizadas, a menina começou a voltar ao estado de consciência de si mesma. Alice fez uma oração dentro da casa que também não pude observar. Após a menina ter restabelecido seu estado normal, minha amiga lhe preparou um café com alho. A menina bebeu e deixou os pedaços de alho no fundo da xícara. O rapaz e sua esposa estavam à procura de mais dentes de alho para colocar na entrada da casa e nas janelas para evitar que o espírito voltasse. Alice lhes recomendou que orassem muito para se fortalecerem e para que o espírito não retornasse. Passada a crise, Alice e seu

amigo, indignados, voltaram a conversar sobre o que julgavam um erro na atitude do espírito da mãe da garota. Eles defendiam o acerto de contas com o ex-marido da falecida e não com a menina.

Alice ficou de voltar ao final da tarde para ensinar uma oração à menina e dar um “banho de descarrego” nela. Quando saíamos perguntei-lhe onde ela aprendeu aquelas coisas. Ela disse que não aprendeu, apenas sentia que tinha que fazer as coisas e fazia. Indaguei-lhe se era algo como uma intuição e ela, prontamente, deu-me resposta afirmativa. Perguntei-lhe ainda, se ela sentia que algo agia por meio dela. Ela afirmou que não sabia, contudo, também queria entender. O assunto não se prolonga e a conversa muda de registro. Alice, então, conta-me ainda que o falecimento da mãe da garota ocorreu devido ao desenvolvimento de um aneurisma. Certo dia ela “passou mal”, foi levada ao hospital, vindo a falecer depois de pouco tempo.

Já em sua casa, perguntei à minha amiga se poderia acompanhar a sessão de “descarrego”. Sem demonstrar surpresa pela minha ignorância em relação ao referido procedimento, ela disse que não poderia acompanhá-la, pois a menina estaria nua para o banho. Contudo, descreveu-me o que faria. Ela colocaria a menina embaixo de uma árvore na qual a menina costumava brincar, que de acordo com seu conhecimento, e lá lhe daria um banho de só uma vez. Derramaria sobre a garota um preparado para o banho sem tocar ou esfregar-lhe o corpo, composto de água, sal e uma mistura, que podia incluir várias ervas, tantas quanto ela conseguisse obter, tais como o “tipi”, o “comigo-ninguém-pode”, etc. Recordo-me ainda, que minha interlocutora copiou de um livrinho de orações católicas, uma oração para dar à menina para que a mesma rezasse diariamente. Tal oração solicitava a proteção de Deus e tinha o nome, salvo me engano, de oração de final dia. Por volta das 18 horas, ela dirigiu-se até a casa da menina. Tal

como afirmei, não pude acompanhá-la, mas fiquei sabendo posteriormente que a menina não mais sofreu das crises atribuídas à possessão do espírito da mãe, por alguns meses.

Descrevo agora, outro caso que contribui para a análise que farei. Em um fim de tarde, no início de novembro de 2006, fui visitar Dona Maria do Batuque. Como fazia dias que não nos encontrávamos ela me saudou com um eloqüente: “ô sumido”! Expliquei-lhe que tive de fazer uma pequena viagem para participar de um congresso. Ela me fala que no início da tarde tinha recebido a visita de um amigo seu, que eu também conhecia, e que estava morando em outra cidade. Perguntei a ela como ele se encontrava, pois tinha tido notícias dele e sabia que passava por um momento difícil no qual estava consultando um psiquiatra e, simultaneamente, freqüentando um centro espírita para tratar-se de “obsessão”, na cidade em que residia. Dona Maria disse que sua visita foi rápida, pois havia vindo à cidade apenas para recolher seus últimos objetos pessoais. Dona Maria declarou-se “chocada” ao vê-lo novamente, pois seu estado a fez sentir “dó”. Não falando e apenas olhando para o chão, nosso amigo, foi caracterizado por ela como “concentrado”. Segundo minha interlocutora, sua mãe, que lhe acompanhava nesta visita, embargava a voz ao falar sobre o filho. Comunico a Dona Maria que gostaria de ter o encontrado, porque tinha, inclusive, de lhe devolver um livro que havia tomado emprestado. Ela me advertiu que pouco adiantaria, pois ele não parecia em condições de se comunicar razoavelmente. Diante da sua tristeza pelo estado de um ente querido, tento lhe confortar dizendo que talvez ele estive assim por efeito de remédios. Ela, talvez, evitando me contrariar, concorda.

Mudamos de assunto, e ela passou a me reclamar da vizinha, com problemas mentais, que a incomodava com gritos contínuos que, por vezes, assemelhavam-se a uivos. Dona Maria contou-me que a referida vizinha era surda e gostava de tomar “pinga”. Quando não bebia, a mesma mantinha-se calma. Pergunto a Dona Maria se ela

acredita que o caso era de doença. Em tom debochado, ela me diz que “é pinga mesmo”! Neste momento, é como se algo da ordem do não dito me tivesse sido, efetivamente, comunicado. À época pensei que fosse intuição, mas após a leitura do material de campo, à luz do texto sobre afetos não representáveis (FAVRET-SAADA, 2005), compreendi que o tom irônico que apreendi na fala de Dona Maria, esboçava seu ceticismo com diagnósticos que atribuíam às alterações de comportamento a agência de elementos ligados a meras enfermidades do corpo. Só pude compreender este curioso ato não verbalizável, que entremeava seus atos de conversar, depois das muitas prosas que desenvolvemos após este episódio, nas quais minha posição de “visita” evoluiu para a “de casa”. A interjeição, hum, no tom baixo que ela pronunciava, anunciava as ironias formuláveis em discurso quando o conteúdo de discordância era admissível de reconhecimento público. Contudo, a ação de concordar sem ao menos introduzir na “prosa” a particularidade do seu ponto de vista, costumava anteceder a enunciação de frases ou gestos que afirmavam coisas que ela dissimulava acreditar, mas que não eram da ordem do que podia ser formulado discursivamente à pessoas pouco conhecidas, cujo risco de descrédito era maior. Assim, entendi que a sensação de dúvida que o meu diagnóstico sobre o estado de nosso amigo, enquanto efeito colateral de remédios para o tratamento de uma doença, fosse realmente compartilhado pela minha interlocutora, era mais que mera intuição, mas um afeto comunicado e apenas inteligível para mim, quando a nossa prosa migrou da sala para a cozinha de sua casa.

Continuamos nossa conversa enquanto Dona Maria preparava um café no costumeiro modo que observei em diversas casas: esquentava a água, já com uma quantidade considerável de açúcar, em uma vasilha para, em seguida, juntar-lhe o pó de café que, só então, era passado em um coador de pano. Antes que ela terminasse esse processo, Luís, seu filho, chegou e confirmou a minha suspeita sobre o entendimento de

sua mãe sobre o que havia acontecido com nosso amigo. Ao contar-lhe sobre o caso, Luís lamenta não ter encontrado ele e sua mãe, pois os levaria “a alguém que resolveria o problema dele”. Pergunto a Luís o que ele acha que teria acontecido ao rapaz. Ele me diz, sem pestanejar: “é espírito”! Agora Dona Maria não só concorda como arremata: “ele não falava porque o espírito dizia para ele não falar”. Pergunto a Luís se essa pessoa que ele conhece encontra-se em São Romão. Ele me responde que não. Luís, sem dar nome ao especialista em questão, afirma conhecer “um em São Francisco e outro em Pirapora”, mas que levaria seu amigo em São Francisco, “que é um atendimento com fichas, para quinze pessoas por dia”. Como estava de passagem, o filho de Dona Maria, vai ao banheiro, e segue para sua casa.

Alguns minutos após a saída de seu filho, Dona Maria recebe a visita da filha de uma irmã de seu falecido marido. A mulher desejava saber se Dona Maria tinha mandado alguém lhe entregar algo que ela havia pedido. Ao ver dois gatinhos, que circulavam pelo pátio de Dona Maria e ora entravam na casa, sendo enxotados pela nossa anfitriã, ela comenta que se “apega” muito “aos bichinhos”. Seguindo a temática sobre apego, a visitante, fala de seu irmão mais velho, a quem devotou muito cuidado até dois anos atrás, quando do seu falecimento. O primogênito de sua mãe possuía graves problemas de saúde, tendo nascido “deficiente”. Ela assumiu os cuidados do irmão, que morreu aos setenta anos, quando sua mãe não reunia mais condições, por conta da idade avançada, de tomar-lhe conta. Dona Maria atesta que, durante muitos anos, a filha de sua cunhada cuidou da mãe e do irmão mais velho, sem que o restante da família buscasse dividir este encargo. Por isto, Deus haveria de lhe recompensar, tranquilizava-a minha interlocutora.

A mulher, grata pelas palavras de Dona Maria, conta-lhe que sua mãe tinha uma idéia de que porque seu filho havia nascido assim. Os avôs da narradora não

concordavam com o casamento de seus pais. Quando seu irmão nasceu, o avô dela já havia morrido. Sua mãe afirmava ter visto o seu avô passar por uma porta, depois de já ter falecido. Pouco tempo após o nascimento, a mãe reconheceu que seu primeiro filho era doente, pois após um banho que lhe havia dado, o menino pôs-se a babar, logo que a mesma o colocou debaixo de um mosquiteiro. Inconformada com a situação do menino, a mãe consultou a alguém “entendido de espiritismo” e o mesmo teria lhe dito que o que se passava com o menino era obra do espírito do avô. Neste momento, ela interrompe sua narrativa e me olha, como que especulando se poderia continuar o assunto. Então, pergunta-me se acredito em espíritos. Ao meu sincero sinal de positivo⁸⁹, ela prossegue seu relato, agora contando o drama de seu irmão e de como foi difícil cuidar dele por vários anos. Ao fim de seu relato, emocionada, ela comenta que sonhou com ele há alguns dias. Dona Maria, então, emenda: “quando se sonha com defunto velho, vem defunto novo”! Nossa parceira de prosa se benze com um sinal da cruz. Com uma feição serena, Dona Maria a tranquiliza, informando-a que a vítima não corresponde a quem teve o sonho com o falecido.

Um terceiro caso é interessante para pensar a relação de alguém possuído com a entidade que lhe possui. Refiro-me a seguinte narrativa de Seu Sabiá, benzedor, vindo de Divinópolis, que se auto-define como “pai-de-santo” e foi evocado na introdução da tese. Nesta parte da entrevista que me concedeu, ele fala de como o seu corpo é agenciado pelos exus que ele afirma “trabalhar” em casos de expulsão de espíritos ou entidades que tomam o corpo das vítimas que recorrem à sua ajuda.

É porque eles ficam muito na sua cabeça, sabe. Tipo assim, vamos pelo exemplo que eu vou te dar aqui, agora. Um exemplo,

⁸⁹ Minha postura não teve nada de caridade, de um analista crítico que, bondosamente, buscaria estimular o desenvolvimento da representação da realidade de seu interlocutor. Acredito, talvez não da mesma forma que minha interlocutora, nos efeitos da agência dos seres mencionados, mas não interromperia sua narrativa para explicar o meu modo particular de encarar os portadores de agências à que ela se referia. Desta forma, meu aceno positivo foi uma maneira pragmática de lhe comunicar minha crença, no contexto daquela conversa.

eu trabalho com um exu que chama Rebento. Então eu dou uma parada, então esse exu, se eu ficar muito tempo sem comunicar com ele, ele já começa a me deixar eu com a cabeça meio atrapalhada, sabe? Eu tenho que tá sempre mantendo ele de bebida, as coisas que eles gostam, eu tenho que tá sempre pondo pra eles. Pra eles deixarem eu em paz. Vamos supor um exemplo, se eu for tomar uma cachaça, por exemplo, aí eu peço “Cês bebem essa pinga”. Posso beber a pinga inteira que eu não fico tonto. Mas se eu for tomar e não parar pra pedir pra eles tomar, rapidinho eu tô tonto. Quer dizer, então eles me ajudam muito numa parte, entendeu? E me prejudicam em outra. Porque eu posso fazer as coisas pra você, mas pra mim eles me dão a hora que eles querem, sabe. Por exemplo, chega você ou chega o João [amigo e auxiliar do entrevistado], que tá aqui, e me pede alguma coisa, aí eu peço pra vocês e rapidinho acontece. Mas já pra mim, eu não posso pedir. Eu tenho que esperar eles me darem. Quer dizer que se eu tô precisando daquilo, eles me dão.

O senhor não pede, então, pra entidade?

Não, pra mim não. Pra minha necessidade nós não podemos. Eu não peço. Pra qualquer pessoa eu posso pedir, entendeu? Mas pra mim próprio, eu já não peço. Porque eles não dão. Só a hora que eles querem. Quer dizer, na hora que eu tô precisando daquilo eles me dão. Entendeu. Esse é um sistema deles. Agora os Preto Velho, que é a linha banca, é mais benzimento, pra tira um mal-olhado, um quebrante, um retirado... Assim, uma pessoa que ta aí, de corpo ruim, de corpo mole, a gente dá um benzimento, já é mais com a linha branca, tá. Pra pessoa volta ao normal. [...]

Agora, você vê, quando a gente incorpora a gente pega um peso danado. A gente desliga do corpo da gente, tipo assim, o corpo da gente fica emprestado a eles. Aí eles entram. Agora, a fala é deles. Quem conversa são eles. E cada um vem do jeito que eles são. Uns são todos tortos, outros ficam só de joelho, outros ficam retinho, então eles vem de vários jeitos. E da forma que eles vêm, que é o jeito deles, eles vêm pro corpo da pessoa aqui.

[...] o João já me ajudou várias vezes. Que, às vezes, quando tá incorporado ele pegava o papel e ia escrevendo tudo que falava lá, que pedia, que era, que estava acontecendo. Escrevia. Quando era, quando era hora deles ir embora, eles me avisavam, chamam eu. Aí chamam, a pessoa volta ao normal e aí que vai saber o que estava acontecendo. Que na medida que eu faço um trabalho até o nome da pessoa eu esqueço. Eles mesmo tiram da minha cabeça. Tudo que eu fizer eles já limpam. Eu não fico nem sabendo o nome da pessoa depois. Se chegar a procura pelo nome eu já nem sei mais. É só na hora ali [...].

4.1.2 – Poder das bênçãos: orações e rezas

Em um domingo de 2007, acompanhei um evento que mobilizou a comunidade católica da Ribanceira: um encontro com um grupo de oração vindo de Pirapora. Cheguei na Ribanceira antes do amanhecer e fui dormir. Por volta do fim da manhã me dirigi à igreja. O encontro já havia começado. O referido grupo, proveniente de Pirapora, se chamava “Grupo de Oração do Bom Jesus”⁹⁰. Notei que pertenciam à vertente católica denominada Renovação Carismática. A reunião consistiu em uma seqüência de cantos e orações muito populares entoados pelos presentes, a partir do comando do grupo de oração. O ápice do encontro foi um momento ritualizado de bênção dos participantes do encontro. As pessoas formavam uma fila para receber as bênçãos e orações. Eram cinco os membros do grupo de oração. Dois me chamavam a atenção: um homem com uma camiseta com uma enorme estampa de Jesus Cristo e uma senhora magra, que quando cheguei estava dando um testemunho, cujo teor não pude reter devido ao meu atraso. O homem citado rezava e cantava mais alto que os outros. A mulher, por sua vez, rezava em uma língua que eu não conseguia compreender. Além disso, enquanto realizava suas orações para cada pessoa, passava a mão por partes do corpo (coração, costas, braços, joelhos, etc.) do sujeito que estava sendo abençoado.

Alice foi uma das primeiras pessoas a formar a fila para as bênçãos. Inicialmente, me pareceu que era uma bênção para quem possuía alguma enfermidade. Esse era o caso da minha amiga, portadora da doença de chagas e ainda recuperando-se de acidente vascular cerebral. Logo percebi que as pessoas que, aparentemente, tinham

⁹⁰ Não observei se havia algum outro termo nativo que os designassem. Notei apenas que chamavam de grupo de oração. Não lhe atribuíram os nomes de “rezadores” ou “benzadores”, por exemplo. Tais termos costumam ser empregados para sujeitos que realizam, quase sempre individualmente, suas práticas de reza e benzimento em suas próprias residências ou nas dos sujeitos que demandam seus serviços. Tais agentes não atuam no interior de espaços sacralizados, como igrejas.

alguma doença foram apenas as primeiras a se encaminharem para serem abençoados. Em seguida, todos que estavam na igreja também foram se dirigindo para a fila. Vi que Nana, já na fila, me olhou como que me chamando para fazer o mesmo. Já tinha pensado em ir e, então, aproveitei que Robson, filho de Alice que estava ao meu lado, levantou-se para a fila e fez o mesmo.

Observei que cada membro do grupo de oração abençoava uma pessoa. Algumas vezes, as pessoas eram abençoadas por dois dos membros. Quando chegou minha vez comecei a receber as bênçãos do homem que rezava e cantava em tom mais alto. Eu queria que fosse com ele para etnografar o que ele rezava. Ao sentar na cadeira para receber a benção, ele me perguntou: “qual seu nome, irmão?”. Respondi a ele que era Felipe. Ele me deu a bíblia aberta para que a segurasse, de modo a iniciar as orações. Assim, ele começou a orar e me abençoar. Falava coisas como que todo mal se afasta de mim, que eu possuía dúvidas e que Deus se afasta-se de mim, que o Bom Jesus olhasse por mim. Logo em seguida, outro membro do grupo se dirigiu a mim e também começou a me benzer. No início ele repetia o que o outro dizia, mas depois começou a falar outras coisas e já não conseguia acompanhar, pois os dois começaram a orar simultaneamente e a sobrepor suas vozes. Em seguida, a mulher que fazia orações em uma língua ininteligível também passou a me abençoar. Passando a mão em minha testa, peito. Ela me fez levantar e os três continuaram me fazendo bênçãos, por meio de evocações a Deus e a Jesus. Percebi que além de estar sendo “abençoado” por três dos membros do grupo de oração, as orações sobre mim demoraram mais que as dos outros. Depois pensei em perguntar a alguém o porquê, mas vi que entre os últimos a serem abençoados, alguns fiéis também foram abençoados por três membros do grupo, por meio de orações longas.

Fora de espaços sacralizados pelos católicos, como as igrejas, há indivíduos que por meio do domínio de orações, destinadas à fins específicos, as proferem em ritual específico que pode incluir, ou não, a manipulação de objetos (imagens de santos, ervas, preparados de plantas, objetos pessoais da vítima de malefício ou aflição, etc.), no seu ambiente doméstico ou naquele dos sujeitos que recorrem à sua ajuda, destinadas à afastar e proteger as pessoas de forças sobrenaturais. São os “benzedores”. Seu Juca, homem da roça e folião, além de interlocutor arguto, é um destes agentes de cura que goza de grande prestígio na Ribanceira. Morador da localidade de Buritizinho, área vizinha à Ribanceira, Seu Juca é freqüentemente interpelado para realizar benzeduras. Ele me informa que os benzimentos são realizados para distintos fins. Há pessoas que solicitam benzimentos para retirar “mal-olhado” de adultos e “quebranto” em crianças, expulsar cobras que estão atacando gado em alguma propriedade, curar lesões na pele e pequenas enfermidades, proteger residências ou determinados bens, entre outras coisas. Há benzedores considerados mais poderosos que, através de suas rezas e ritos domésticos, podem “tirar” espíritos de mortos ou curar enfermidades sem resolução médica. Seu Juca afirma que não benze nestes casos. Assim, como a maioria dos interlocutores que conversei, ele sustenta um discurso de sugestão que pessoas acometidas por problemas graves, como os últimos citados, procure outro benzedor. Geralmente, estes benzedores são buscados em regiões ermas de municípios próximos.

4.1.3 – O dano das coisas *rezadas*

Há contextos, diferentes das situações elencadas nos itens anteriores, que as rezas são práticas discursivas e ritualizadas orientadas para produzir um dano a um terceiro. Em uma entrevista, um benzedor formulou um discurso bastante difundido em

São Romão, mas a partir do seu ponto de vista, acerca de pessoas que encomendam ou fazem “coisas ruins”.

Nossa senhora... Nossa senhora, você não sabe o que é. Você tá sentado em cima dum formigueiro. Aqui por causa de um centavo a pessoa manda fazer um feitiço pro outro. Aqui é complicado.

O senhor já fez algum?

Assim, você fala, contra a pessoa?

É, um feitiço...

Não, não. Pra pessoa fazer feitiço assim eu não faço, não.

E tem quem faça aí?

Aqui tem. Tem outro senhor aí que faz, tem uma outra senhora que vem de vez em quando aí e faz. Eles fazem e depois vem aqui tira. As vezes do outro lado do rio também tem umas dona também que fazem. Eles fazem lá e eu venho cá e tiro. Não é porque ... Mas assim, maldade eu não gosto de fazer, porque eu tenho amizade com todo mundo, todo mundo é amigo. Então, você vai fazer maldade pra uma pessoa? Você conhece aquela pessoa, como é que você vai fazer uma coisa dessas? Então, você não faz um bem, como é que você vai fazer um mal? Pra mal não tá certo. Eu sempre aconselho as pessoas “Não, não faz isso. Não faz isso”. Aqui é um tal de vir pedir pra retirar vizinho de terra, sabe. Por exemplo, no vizinho que chega e fala “Olha, tem uma vizinha lá e eu queria que você fizesse ela muda de lá”. “Mas pra quê?”, “Ah, que me inferniza, briga comigo, não sei o que”. “Ah, então o negócio é o seguinte, a partir de hoje ela não vai briga com você mais. Não precisa fazer mal, não. Nós vamos fazer um benzimento nela lá, pra ela acalma e fica tudo bem...” [...]

Aqui em São Romão, aqui é feroz, o pessoal aqui não é fácil, não.

Então assim, do outro lado do rio tem uma, do outro lado do rio ainda tem umas duas ou três dona que mexe com isso também.

Tem gente que vem de Pirapora?

Tem uma outra que vem e fica num hotel aí e faz pro pessoal. Essa já faz coisa ruim. Quando ela vai embora o povo me procura pra tira. Então é uns colocando e outros tirando. Então a coisa funciona assim desse jeito, sabe.

Apresento, então, um episódio em que uma “reza” foi agenciada para produzir mal a alguém. O período da campanha eleitoral para o pleito municipal de 2008 aproximava-se da sua fase decisiva – estávamos em setembro, mês que antecedia a data de votação – e uma conversa com amigos, em um bar da Ribanceira, teve como pontapé inicial o assunto mais evidente do momento, a política, mas encaminhou-se para outro, sem eu dar-me conta exatamente do porquê. Tal passagem, naquele instante por mim despercebida, iluminou, *a posteriori*, a conexão dos dois registros que se sucederam na conversa.

Em uma noite de setembro, após jantar, convido dois amigos para tomarmos uma cerveja. Vamos até o bar de Nô que, mesmo tendo fechado seu estabelecimento, gentilmente, permite o nosso ingresso e nos acompanha na conversa e no “golo”. Eu e meus amigos começamos a conversar sobre a política local, já que há a notícia que na manhã seguinte recomençaria, após uma interrupção, o trabalho de recondicionamento da estrada vicinal sem asfalto que vai do “cascalho” – estrada estadual, também não asfaltada, que conduz até a sede do município de São Romão – até a Ribanceira. A estrada encontra-se em péssimas condições de tráfego devido a uma enorme quantidade de buracos, desníveis e de areia em sua pista. Há uma jamanta utilizada na obra, cujos rolamentos estariam quebrados, estacionada em frente à casa de um morador do povoado, cujo conserto parece ter sido providenciado. Tal fato permitiria o reinício dos trabalhos.

Pergunto a Nô, se Dr. Lúcio arrumasse a estrada naquele momento, ele conseguiria angariar mais votos na comunidade, já que há uma impressão generalizada pelos moradores de lá que o atual prefeito pouco fez por eles. Nô acredita que não. Que naquele momento seria tarde. Que o “povo revoltou”. Meus amigos ratificam que Dr. Lúcio pouco apareceu na Ribanceira para falar com as pessoas. Que Dênio, seu adversário, ao contrário, entra na casa de todo mundo, abraça a todos, mesmo àqueles que não lhe demonstram simpatia, inclusive, lhes pagando bebida. Além disso, me alegam que alguns dos parentes muito próximos ao prefeito teriam dito que não gostam de negros⁹¹.

Em um determinado momento, não tenho lembrança de quando, nem como, talvez devido ao efeito do álcool que consumíamos, a conversa muda de foco. Quando tomo consciência do rumo da conversa, meus amigos estão falando sobre Gerais Velho,

⁹¹ Situação citada no capítulo anterior, mas cuja análise retomarei, bem como relacionarei com outros tipos de acusação, em um sub-capítulo adiante.

localidade reconhecida pelos moradores da Ribanceira como predominantemente habitada por negros. Um dos meus parceiros diz que lá é um lugar de “descendentes de quilombolas”, expressão que ressalta para eles a presença negra. Gerais Velho seria um lugar de “gente boa”, mas também de “pessoas ruins”. Há uma associação forte entre a qualificação de alguém como “ruim” e o sua potencial propensão a produzir algum mal à alguém. Eles fazem referência à uma mulher, a quem estavam chamando de “tia”⁹², que quando lhes oferecia algo, os mesmos se esquivavam. Nô disse que certa vez ela lhe ofereceu um fruto chamado umbu e ele, prontamente, o recusou. “Imagina aceitar algo que aquela velha dá”, exclamou. Meu outro amigo levanta a questão se Nô fez bem em não aceitar o presente. Ofereço minha opinião, dizendo que talvez ele devesse pegar, mas não comer a fruta. Eles, por sua vez, apenas reiteram que “gente ruim” há em Gerais Velho e em todo lugar, inclusive na Ribanceira.

Um dos meus amigos fala, então, que uma tia-avó sua, que mora em São Romão, não gostava que ele namorasse com uma de suas netas. Ele ficou sabendo que ela lhe rogava pragas e afirmou que em uma época de sua vida, “nada dava certo”. Então, uma outra tia sua lhe disse que largasse a menina, senão esta tia-avó viveria lhe rogando pragas. O detalhe era que a tal tia-avó provinha de Gerais Velho, embora morasse hoje em São Romão. Ele prossegue o relato afirmando que em outra oportunidade estava com algumas amigas e primas conversando sobre o período que passou em São Paulo e, de repente, enxergou uma cobra preta pendurada em uma estaca do teto do quarto em que estavam. Quando as meninas a viram, saíram correndo e gritando. Em seguida, a cobra caiu na cama onde estava, um momento após ele ter levantado da mesma. Então, ele juntou-se a Nô, que estava por perto, e empurrara, com paus, a cobra pra fora da casa e teriam lhe espancado, inclusive amassando sua cabeça. Entretanto, a cobra preta

⁹² Termo que, necessariamente, não se refere a uma relação consanguínea de parentesco, mas antes ao reconhecimento de respeito e afeto a uma pessoa mais velha. Contudo, em muitos casos, inclusive no citado, o termo diz respeito à irmã do avô ou da avó.

revirou-se e, mesmo toda esmagada, conseguiu fugir. Meu amigo associou este fato com as pragas que lhe foram rogadas e, concluiu, afirmando que “as vezes as pessoas jogam uma praga brincando e ela não pega, mas quando a pessoa faz com ódio dentro do coração, aí pega”.

A conversa prossegue. Eles dizem que as coisas não vão bem com Reinaldo e precisam levar ele “naquele lugar”. Lhes indago que lugar. Eles dizem que numa benzedeira de São Bento (Bentópolis de Minas, distrito do município vizinho de Ubaí). Esta mulher seria uma “benzedeira muito boa”. Reinaldo já teria ido lá certa vez. Explicito que acredito nos fatos que me relatam e, desta forma, eles se revelam mais a vontade. Dizem que a mulher sabe de “coisas das pessoas e que elas fizeram” sem ter estado com as mesmas. Digo-lhes que gostaria de conhecê-la. Eles me colocam que eu posso ter certeza que quando for lá, a benzedeira vai dizer que nós estávamos sentados naquela mesa e que eu disse que queria conhecê-la.

Nô, então, me conta um caso que lhe aconteceu e cuja resolução passou pela intercessão da referida benzedeira. Certa vez, ele começou a passar mal, a ter câimbras, inclusive, no pescoço, e a sangrar pela boca. Parentes levaram-no ao médico, no hospital em São Romão e a curadores e benzedeiros locais, contudo, ninguém ofereceu solução ao seu caso. Então, ele foi levado, por um conhecido, até esta benzedeira de São Bento. A mulher lhe disse que isto foi por causa de um frango que havia lhe sido oferecido num fim de semana. O frango havia sido “rezado”, mas os dois sujeitos que tinham rezado o frango erraram uma palavra e por isso Nô não morreu. O feitiço era para que ele morresse. Nô me disse que realmente, dois sujeitos que diziam ser amigos dele, tinham lhe oferecido um frango. A mulher teria feito rezas e lhe dado um remédio com o qual ele teria se curado. Nô disse que um ano depois o sujeito que lhe deu o

frango veio lhe pedir desculpas, que não sabia que o outro amigo tinha “rezado” o frango.

No caso do meu amigo que estava sofrendo os prejuízos da praga rogada por sua tia-avó, a benzedeira teria lhe dito para livrar-se de um colar que usava, pois este seria o que estava lhe trazendo “coisas ruins”. Além disso, ela também lhe fez rezas. Meu amigo confirmou que após ter se desfeito do colar, “as coisas começaram a se ajeitar”.

Tal como foi exposto, recai sobre os moradores de Gerais Velho a acusação da posse e uso de forças poderosas. Meus amigos fazem questão de ressaltar que a expertise sobre tais forças é tal, que se alguma mulher de lá interessar-se por um sujeito, “não tem jeito, elas conseguem prender o cara”. Contudo, o elo das pessoas da Ribanceira com Gerais Velho é estreito. As relações de parentesco estendem-se desde seu Augusto, um dos primeiro moradores da Ribanceira e já falecido. Embora ele tenha morado em outros lugares antes de chegar à Ribanceira em 1980, conforme a terminologia local de parentesco, “tem descendência” em Gerais Velho, ou seja, há o reconhecimento de laços de consangüinidade de Seu Augusto com outros habitantes do referido distrito.

No dia seguinte à conversa naquele bar da Ribanceira, estava intrigado com a passagem repentina da temática política da conversa para a mágica. Embora, tivesse a sensação de que não havia uma conexão causal entre as duas temáticas, pensei que pudesse haver uma relação estabelecível entre as ações que configuram cada um destes fenômenos da socialidade local. Vejamos que conexões podemos fazer neste sentido.

4.2 – Elementos de uma matriz de inteligibilidade

Fiz uma referência, no final do terceiro capítulo, acerca do caráter de homologia que as práticas políticas poderiam guardar com aspectos de sistemas mágicos (regimes de possessão, ataques de bruxaria ou feitiçaria). Contudo, creio que a correlação mais adequada seja a de um espelho deformador que acentuasse certos traços da imagem reproduzida. Tal como demonstrarei adiante, as práticas de encantamento do mundo que produzem ou neutralizam a influência por meio da agência alheia, são um instrumento intelectual profícuo para constituir uma matriz de inteligibilidade dos discursos e práticas políticas em diálogo com outros sistemas de referências derivados da experiência social dos meus interlocutores. Por isso, gostaria de salientar que a matriz de inteligibilidade proposta não deve ser confundida com um mecanismo de exercício de um sociologismo enquadrante da realidade analisada. Antes ele funciona como um recurso para realizar conexões parciais que permitem estabelecer extensões entre partes da descrição da socialidade local (STRATHERN, 1991, P.55). Portanto, este experimento analítico não remete a uma operação de redução da explicação do fenômeno político a um sistema de práticas mágicas, mas sim a um esquema de entendimento que permita estabelecer conexões parcelares de sentido entre determinadas práticas discursivas e não discursivas na ordem de cada um destes fenômenos. Tal matriz de inteligibilidade se articula a partir do que chamarei de “sabedoria da proteção”. Analisando os casos apresentados nesta primeira parte do capítulo buscarei as conexões que permitem elaborar a matriz aludida.

A primeira constatação a fazer é salientar que as práticas mágicas elencadas se dão em um contexto dominado pelo pensamento cristão. A ausência institucional de religiões afro-brasileiras em São Romão respalda a força deste imaginário fomentado,

principalmente, por católicos e evangélicos, com algumas concessões a elementos do espiritismo. Em segundo lugar, a recorrência a especialistas, seja para operar ritos de despossessão, quanto para anular enfeitiçamentos, costuma ocorrer *a posteriori* de eventos identificados como sortilégios oriundos de agências extra-humanas. Embora ritos como o realizado pelo grupo de oração na Ribanceira tenham reconhecidos seus efeitos de proteção, eles podem não garantir, dado seu caráter genérico, uma imunização completa para a especificidade dos males ou danos que se individualizam nos casos de possessão por espíritos ou enfeitiçamento.

Uma conexão profícuca foi feita por Pamela Stewart e Andrew Strathern, por meio de uma vigorosa revisão de estudos sobre bruxaria e feitiçaria em variados contextos etnográficos:

En África, como em Inglaterra o en Papúa Nova Guinea, la gente dedica casi todo el tiempo a trabajar, sin aludir a ideas de brujería o hechicería. Pero em términos de conflicto o tensión, esas ideas o sus sustitutas contemporáneas surgen cuando las personas sospechan unas de otras y se enfrentan a acontecimientos adversos difíciles de explicar y de soportar.

Por ese motivo, asociamos la brujería y la hechicería con los rumores y habladurías. En todas las sociedades, los rumores y las habladurías forman redes de comunicación en las que se manifiestan temores y incertidumbres y em las que se expresan de forma encubierta o se eliminan abiertamente los desafíos contra las estructuras de poder existentes. Los rumores y las habladurías constituyen el sustrato que da origen a las acusaciones de hechicería o brujería cuando dichas ideas están presentes en la cultura o forman parte de las vidas de las personas (STEWART; STRATHERN, 2008, p. 6).

Creio que a relação feita pelos autores quanto ao papel desempenhado pelos rumores e fofocas, presentes em todas as formações sociais, como acionadores de acusações de bruxaria ou feitiçaria, nas culturas em que tais noções estão presentes, é particularmente produtiva para pensar os mecanismos de propagação de mensagens e seus efeitos. Façamos um deslocamento para o contexto político para exploramos tal conexão.

Tal como demonstrado no capítulo anterior, os boatos, rumores e fofocas são mecanismos importantes de veiculação de informações e contra-informações que tem por fim provocar danos à reputação de determinadas pessoas, sobretudo, candidatos a cargos eletivos, em meio a campanhas eleitorais. Ora, tal como em casos de acusação de bruxaria e feitiçaria, em que os boatos e fofocas são catalisadores de acusações contra sujeitos, em contextos de crise ou conflito, como provocadores de mal a determinadas pessoas diagnosticadas como afetadas por situações de infortúnio e sortilégio, em contextos de disputa política os referidos rumores apresentam atuação semelhante. Nas campanhas eleitorais em São Romão, os disputantes ao poder municipal se viram às voltas com acusações de alcoolismo, gestão pública irresponsável, discriminação social e racial. As formas de lidar com tais acusações passavam pelas simultâneas tentativas de refutar as acusações e imputar outras acusações ao adversário, uma vez que a origem das acusações era identificada, mesmo quando veiculadas por cartas anônimas, com os opositores políticos.

Diante do exposto, podemos conceber os rumores, boatos e fofocas, independente dos seus mecanismos de veiculação (panfletos anônimos, carros de som ou as interações pessoais) como um dispositivo⁹³ de comunicação destinado a propagar mensagens orientadas para a desestabilização da imagem dos sujeitos que são alvos da sua narrativa. Se tais mensagens podem produzir tal efeito desestabilizante e, por vezes, destrutivo, é porque para além de ser veículo de conteúdos semânticos, as palavras são agenciadas de formas práticas, desempenhando um poder performativo.

Retornando ao registro do enfeitiçamento, feito por meio de rezas, bem como pelo seu enfrentamento pelo recurso à atuação de um benzedor, também enunciador de

⁹³ Uso o termo dispositivo na acepção que lhe foi dada por Foucault, isto é, como conjunto de elementos heterogêneos, da ordem da enunciação e das práticas, de linhas de visibilidade e invisibilidade, de procedimentos de objetivação e subjetivação, cujas relações entre tais elementos evidenciam um jogo, mudanças de posição e de funções entre eles, dado o seu caráter de importância estratégica. (Foucault, 2000)

“rezas” ou benzimentos proferidos de modo ritualizado, nota-se que a palavra também desempenha um papel performativo. Assim como nos contextos descritos por Favret-Saada (1977) e Malinowski (1935), “rezar” algo no norte mineiro remete a idéia de que a palavra, o verbo tem força, ou melhor, possui agência. Tanto na feitiçaria do Bocage quanto nas fórmulas mágicas dos trobriandeses, as palavras são agenciadas de forma a produzirem efeitos. Podemos deduzir a partir de Malinowski (1935) que a agência das palavras, isto é, sua capacidade de agir, está correlacionada à força que lhe é investida quando estas são enunciadas de um determinado modo, com uma estrutura de ritmos, simetrias, oposições, sob um determinado contexto. O autor está se referindo às palavras mágicas enunciadas pelos trobriandeses sob uma fórmula mágica, cuja performance está ligada à sua estruturação.

Recordemos o que a benzedeira de Bentópolis falou para Nô: ele permanecia vivo porque quem rezou o frango que lhe fez mal errou a enunciação de uma palavra. Isto é, as palavras são agenciadas de modo diferente da linguagem coloquial, mas devem ser estruturadas, ordenadas de uma determinada forma, cuja exata combinação lhe confere o reconhecimento mágico. (ibidem) Contudo, Malinowski instaura a diferença entre saber e crer na relação entre o domínio da palavra e o exercício do poder. No seu ponto de vista, o poder deve estar ligado à crença na sacralidade da palavra mágica (op. cit., p. 234-235). Tal como na perspectiva de Durkheim e Mauss, a idéia de crença para Malinowski está operando como um tipo de representação da realidade.

Se mudarmos nosso sistema de referência e o deslocarmos para as direções propostas por Favret-Saada e Latour, ao invés de representação da realidade teremos um sistema de posições e afetos relacionáveis e práticas que *fazem fazer* coisas. Vejamos duas situações. Nô havia passado mal e não identificava as causas das câimbras que

atingiam várias partes de seu corpo e do sangue que expelia pela boca. Procurou o atendimento médico no hospital, onde ocupou o lugar de paciente, tornado objeto de investigação diagnóstica e intervenção pelos recursos técnicos e científicos utilizados por indivíduos (médico e enfermeiros) que ocupam o lugar de agentes oficiais de cura. Seus parentes, concomitantemente, levaram-no a benzedores locais. Nenhum dos expedientes resolveu seu problema. Em situação de desespero, lhe foi sugerido consultar uma benzedeira considerada poderosa por um conhecido seu, em uma localidade próxima à São Romão. Certamente, Nô, seus familiares e amigos que diagnosticaram que seu problema transcendia à intervenções limitadas ao plano corporal, compartilham de um sistema simbólico em que as posições (vítima da ação de uma força alheia, anunciador do problema, acusador da origem do mal, indicador e manipulador de processos de cura, etc.) estão sujeitas à ação de forças que atingem tais lugares. Como afirmou Favret-Saada (1977, p.51), o fato empírico que se pode extrair deste sistema de lugares é o processo de fala. Aí podemos reencontrar Bruno Latour e dar um novo sentido à performance das palavras referida por Malinowski. Em um “sistema feiticeiro”, a prática de enunciar certos discursos opera, em contextos como o do caso de Nô, como um dispositivo de *fazer fazer*⁹⁴, ou seja, de fazer falar (o que se sente pela vítima), de fazer diagnosticar (pela leitura de indícios de um anunciador do problema), de fazer acusar (um responsável pelo mal que aflige a vítima, por um acusador), fazer curar (pelo especialista, no caso um benzedor, que neutraliza o ataque por meio de rezas e receitas de remédios e práticas auto-terapêuticas à vítima). Diante do exposto, podemos pensar que os “sistemas feiticeiros” são sistemas de *influência*, no

⁹⁴ Creio que o avanço obtido por Bruno Latour (2002, 2005) consiste no conjunto de deslocamentos analíticos dedicados a colocar a ação em um *entre*. A agência não seria um privilégio humano, no sentido de que não é nele que está sua origem. Tampouco dos não-humanos. Tal como afirmei anteriormente, o ator não age, é feito agir, isto é, é investido de agências. Na ação há sempre algo de criativo, um evento, a passagem de um virtual para um atual. Se o ator é investido por várias agências temos uma idéia de exterioridade que, contudo, não se cristaliza em “estruturas”, mas antes em outros atores, outras ações.

sentido que operam dispositivos capazes de modificar a ação dos outros (NATHAN, 1999).

No que tange aos casos de possessão e despossessão por espíritos ou entidades, no contexto estudado, creio tratar-se também de regimes em que operam procedimentos e técnicas de influência. Neste ponto, a influência pode ser associada a uma exterioridade não-estrutural que faz agir. Primeiramente, tomo os rituais para a expulsão do espírito que havia se apossado da menina como uma prática equivalente a um dispositivo terapêutico, tal como os procedimentos de Tobie Nathan que Latour tomou para desenvolver sua análise sobre fetiches (2002). Se para Nathan a cura equivalia a fazer passar os pavores⁹⁵, não permitindo que ele se detenha sobre o paciente, o dispositivo em questão também visou à eliminação do problema a partir da não fixação do espírito da mãe da garota. Neste sentido, creio que é possível refinar, a partir do jogo entre os elementos envolvidos na despossessão (pessoas, ervas e plantas, espíritos, orações, conversas, objetos santos, etc.), os movimentos, não só de passagem (fabricação-realidade), mas de recomposição de territórios existenciais

Vejamos, o próprio Latour havia chamado atenção para a relação entre divindades e forças de modificação (2002, p. 95), contudo, ele não desenvolve a reflexão sobre estas forças. No caso em questão, penso que podemos tratar a expulsão do espírito de forma análoga aos processos de desenfeitiçamento que Favret-Saada (1977) analisou na região do Bocage. A força designaria o que faz circular e também o que circula numa crise de feitiçaria (Favret-Saada, 1977, p. 332), cuja posse (da força) é maior ou menor conforme a posição dos sujeitos (feiticeiros, enfeitiçados e desenfeitiçadores). Como não há referências êmicas à ação de forças, prefiro considerar

⁹⁵ De acordo com o autor: “os pavores passam, atravessam, saltam sobre o sujeito; caso eles se prendam a este último, será por engano, quase por inadvertência; caso eles o possuam, será por que se enganaram de alvo. Série de substituições sem lei, os pavores podem transmutar, a todo instante, qualquer ser em outro ser. Donde o terror que, com razão, suscitam” (LATOUR, 2002, p.96).

que tal modelo pode ser útil se conectarmos sua lógica operativa para o embate entre as agências acionadas. Assim, o embate entre o espírito, a menina possuída e aqueles que buscavam curá-la também constitui, em um determinado nível, uma relação de forças, no sentido de relações de poder, de ações sobre ações.

As agências em questão devem nos remeter à delimitação das diferenças entre os elementos humanos e não-humanos em jogo. Em uma perspectiva Tardiana, sugiro que desloquemos a atenção do que *são* estes elementos, para o que eles *têm* ou *possuem*. São as propriedades (virtuais ou atuais) dos elementos e as relações que podem ser estabelecidas entre eles, que permitem elucidar o caráter compósito das ações e o que está sendo criado por meio delas. Cabe salientar que tais propriedades não constituem capitais, tal como nas teorizações de Bourdieu, pois não se dispõem numa estrutura que serve de recurso aos atores. Antes, “a verdadeira propriedade de um proprietário qualquer é um conjunto de outros proprietários” (Tarde, 2006, p. 115). Logo, a propriedade, como a ação, é compósita e, portanto, só pode ser apreendida *a posteriori* como relação e não *a priori* como determinação.

Estabelecer o que o espírito da mãe, o alho, o terço ou as orações proferidas e sugeridas por Alice à garota possuem é extrair relações de relações, em um dispositivo no qual suas funções são produzidas. Diante dos aspectos da socialidade local trabalhados neste estudo, apresento pelo menos duas destas relações. Uma é a relação de parentesco, cujos vínculos de filiação e afinidade – afinal o pai da garota também possui um lugar no diagnóstico das intenções do espírito possessor – não se extinguem com a morte. Outra relação que é possível extrair, diz respeito ao regime cosmológico cristão e suas mesclas com traços do espiritismo, presente no diagnóstico e na prática de expulsão do espírito da mãe.

Segundo Brandão (1987), as práticas do catolicismo popular amalgamam-se a lógicas operatórias espíritas. Segundo o autor, tanto para o catolicismo popular quanto para o espiritismo, a sociedade dos vivos mantém relações com a sociedade dos mortos, a diferença fundamental residiria na tendência de tais relações. No catolicismo popular, os mortos dependeriam mais do mundo dos vivos do que interfeririam no mesmo (vide orações para encomendar a alma, os rituais funerários, etc.). No espiritismo, a interferência dos mortos no mundo dos vivos é maior que a sua dependência. Contudo, em ambos os mortos, ou desencarnados, vivem relações iguais às dos vivos.

O caso de Seu Sabiá é que parece introduzir elementos distintos dos considerados pelos pontos de vista de católicos e espíritas, contudo, sem excluir estes últimos. O elemento diferenciante é o uso da incorporação de entidades de religiões afro, como os exus. A sua narrativa sobre a relação com tais entidades aproxima-se da idéia de *possessão recíproca* de que fala Gabriel Tarde (2006, p. 112-115). Ele simultaneamente possui e é possuído pelos exus, isto é, ele é investido pela agência de tais entidades que apesar de serem invocadas por ele, quando da sua possessão por elas, não tem nenhum controle sobre seus atos. Este fato, não impede que a ação da entidade incorporada produza seus efeitos por meio dos seus atos. Relembrando Foucault, temos aqui uma situação de ação sobre ação de outros.

A possessão de um espírito ou entidade sobre um sujeito, apesar de sua resistência, remete, ao contrário, uma possessão unilateral (ibidem). A agência do espírito ou entidade anula a agência do possuído, independente da sua volição. Cabe ressaltar que a possessão por exus para realizar trabalhos, de que fala Seu Sabiá, é realizada ritualisticamente, enquanto, que na possessão involuntária pelo espírito de um morto ou por uma entidade maléfica, o possuído demonstra um sintoma de desprovimento de força, para usar a lógica de Favret-Saada, mesmo que temporário.

Fato este que requer o auxílio de especialistas, benzedores para o enfrentamento e neutralização desta agência exterior ao indivíduo, protegendo-o dos ataques.

Uma das formas de estar desprotegido é não acreditar ou desdenhar das agências externas que podem causar danos aos indivíduos. Aqui reencontramos a colocação de Nô e podemos estender, no sentido dado por Wagner (1981), o seu significado. Ao dizer que por ser mais velho, ele acredita, Nô agencia a crença a uma determinada sabedoria, talvez acessível a alguns por meio da maturidade trazida pela experiência de vida. Esta sabedoria também pode ser agenciada sob outra forma. Seu Juca, meu interlocutor residente em Buritizinho, diz que é possível “saber, mas não entender”. Ele diz que a pessoa pode saber algo, ter conhecimento, “ser um doutor, se formar”, mas pode não ter “entendência”. Isto é, o conhecimento é uma propriedade, algo que se pode possuir, mas que nem todos sabem acionar para compreender e agir no mundo. A formulação do meu interlocutor supõe um hiato, ou distância, entre propriedade e agência, isto é, entre possuir um saber, mas não saber usá-lo, e colocá-lo em ação, como por exemplo, para entender uma situação e desencadear ações a partir deste entendimento. Nesta perspectiva, entender já é agir, é ação de pensar, de pôr o pensamento em movimento.

A que diz respeito tal sabedoria, ou “entendência”? Que viver é perigoso e esta condição é generalizável, dependendo das posições que os sujeitos ocupam em sistemas de relações, cujo contexto de conflito pode determinar a exposição à agências capazes de produzir danos. Neste sentido, poderíamos falar que o lado complementar à influência é a vulnerabilidade. A noção de vulnerabilidade em questão tomo emprestado da formulação dos filósofos Philippe Pignarre e Isabelle Stengers (2005). Os referidos autores se colocam como herdeiros dos movimentos *altermundistas* que se manifestaram contra a Organização Mundial do Comércio, em Seattle, no fim da década de 1990. Preocupados em entender os modos de operação do capitalismo e se engajar

em uma pragmática que lhe oponha resistências, eles vão realizar um deslocamento analítico criativo ao introduzir a idéia de feitiçaria na análise do funcionamento capitalista.

Segundo Pignarre e Stengers, o sistema capitalista é um sistema social e econômico produtor de *alternativas infernais* entendidas como “um conjunto dessas situações que parecem não deixar outra escolha senão a resignação ou uma denúncia que soa um pouco vazia, como que marcada pela impotência [...]”. (PIGNARRE; STENGERS, 2005, p. 40) Neste sentido, eles assumem o capitalismo como um tipo de sistema feiticeiro, contudo, sem feiticeiros, porque sustentado a pequenas mãos (*petite mains*), isto é, por um exército de pequeno colaboradores, de *almas capturadas*. A questão da vulnerabilidade para estes autores está articulada ao aprendizado de práticas de proteção que evitem à captura pelas forças capitalistas. Os autores alertam que tomar o capitalismo como um tipo de sistema feiticeiro não tem nada metafórico (creio que num sentido fraco da expressão) nem de subordinado à crença ou não em feitiçaria. O que estaria em jogo é a melhor descrição que a idéia de um sistema feiticeiro fornece para o entendimento dos modos de operar do sistema capitalista.

Eis a conexão com a matriz de inteligibilidade que venho construindo. Tal como nos sistemas mágicos de influência⁹⁶ descritos neste capítulo, a vulnerabilidade trabalhada pelos autores diz respeito à exposição à agências de ambos os sistemas. Antes de avançar nesta abordagem é necessário realizar uma ressalva. O perigo da ação de agências danosas vem justamente das relações que estabelecemos com os outros. Tal temática foi exposta por Liliana Porto (2003), em seu estudo sobre práticas de feitiçaria no Vale do Jequitinhonha. A autora realiza uma etnografia rica em informações sobre

⁹⁶ Chamarei assim, desde este momento, tanto os regimes de possessão por espíritos ou entidades investidas em provocar malefícios aos possuídos, os lançamentos de “mal-olhado”, os objetos “rezados” destinados a produzir danos à terceiros, quanto as práticas de benzimento, de manipulação ritualizada de objetos e plantas, de despossessão e de possessão terapêutica de entidades ou espíritos.

situações de práticas de feitiçaria em uma localidade de forte presença de população negra e que a autora preferiu omitir o nome real, conferindo-lhe a denominação fictícia de “Terras Altas.” Esta opção ética da autora está relacionada com sua estratégia de pesquisa que visava preservar as relações amistosas e de confiança com seus interlocutores que se dispuseram a abordar um tema que é usado para estigmatizar a população do município em que vivem. Situação que não se evidenciou para mim, face à negação constante da presença deste tipo de prática pela imensa maioria dos meus interlocutores, ainda que houvesse as exceções citadas neste trabalho. Tal situação não significa afirmar que tais práticas não estejam significativamente presentes na localidade que estudei, mas que a partir das relações que estabeleci com meus interlocutores, tal assunto não emergiu nas situações em que o suscitava.

Na sua reflexão, Porto considera que as práticas de feitiçaria são derivadas de agentes, motivados por sentimentos de inveja e competição, por vezes estimulados pelo aprofundamento da introdução de relações capitalistas na vida social da localidade, que ao invés de suprimir tais eventos parece ter atualizado seu sentido. Segundo a autora, seus interlocutores sustentam dois discursos, em uma espécie de *double-bind*. O discurso para os de fora da comunidade, é de que a feitiçaria, de forma genérica, teria existido no passado, marcada pelo seu caráter corretivo, forjando a idéia do feiticeiro negro. Contudo, entre pessoas próximas, os interlocutores admitiriam a existência atual da feitiçaria, mobilizando-a nos seus discursos para falar de suas relações com outras pessoas, generalizando a condição de agressor a qualquer pessoa da localidade, mas ressaltando que algumas são muito temidas.

Tal reflexão me parece muito correta e razoável. O problema que identifico na análise da autora não reside nos dados produzidos em sua etnografia, mas em alguns pressupostos da sua interpretação. Entendo que o maior problema estaria em tomar

como princípio relacional generalizante para sua explicação do fenômeno da feitiçaria uma suposta dificuldade em lidar com a alteridade, imersa em relações de desconfiança, expressa como “medo do outro.”

O discurso sobre pessoas invejosas e rancorosas também se faz presente em São Romão, contudo, tomando a relação como princípio primordial e, portanto, anterior à configuração dos elementos relacionados, podemos dizer que se há o “medo” das “pessoas ruins” é porque, no processo de qualificação destas pessoas como “ruins”, há o reconhecimento da constituição vulnerável que faz da potencial vítima, ou de qualquer um, suscetível de ser atingido (ou capturado) pelo mal produzido, voluntária ou involuntariamente, por outro. Talvez essa seja uma lição importante a extrair da conjugação dos modos de pensar dos meus interlocutores com a abordagem teórica que elegi.

Diante do exposto, o medo ou a hostilidade em relação a quem pode produzir o mal não seria exatamente uma dificuldade generalizada em lidar com a diferença, tal como preconiza Porto (2003, p.23), mas antes uma das formas possíveis de lidar com a alteridade, quando esta se apresenta como ameaça. A idéia de que a prática da feitiçaria possa expressar uma dificuldade ontológica de relacionamento com a diferença implica uma idéia do “outro” como amigo, no sentido de que o amigo constituísse uma projeção de um “outro eu”. Esta é uma noção de “outro” bastante consolidada no Ocidente, segundo Eduardo Viveiros de Castro (2009, p.165-166). Por outro lado, as socialidades ameríndias têm demonstrado que, nos respectivos modos de pensar dos povos amazônicos, o inimigo ocupa o lugar do “outro”. Nesta perspectiva, o inimigo é um “eu outro”. Se admitirmos que o “outro” pode ser mais do que um “outro eu”, não classificaremos as formas de evitação, proteção ou beligerância como uma dificuldade generalizada de lidar com a alteridade. Até porque a alteridade não precede a relação,

mas é produzida e atualizada pela mesma. Antes, entenderemos estas formas de lidar com a alteridade como modos possíveis e, conseqüentemente, não exclusivos, de relacionamento com as diferenças produzidas relacionalmente.

Falar em “dificuldade de lidar” pode remeter a um status de “quase-relação” entre dois pontos de vista, quando o que há é uma relação efetiva, ainda que tal relação instaure ou reforce práticas de oposição e enfrentamento entre os entes relacionados. Por outro lado, tal afirmação parece prender os sujeitos a uma identidade moralizante *a priori* às próprias relações que podem se estabelecer. Tal modo de análise pressupõe uma tendência ao equilíbrio e à estabilidade das formações sociais. O que estou afirmando é que se assumirmos esta “dificuldade de lidar” de forma indistinta, ou seja, como um pressuposto relacional e não como efeito relacional localizado, generalizaremos inadvertidamente a idéia de um “medo do outro” ou situaremos este “outro” em um ideal particular de amizade do qual dependeria a manutenção dos laços sociais.

A sabedoria ou “entendência” da vulnerabilidade, derivada da experiência de participação em sistemas mágicos de influência pelos meus interlocutores, implica atos de pensar e fazer conforme os afetos de agências relativos aos lugares ocupados neste sistema. Por isso, advogo a idéia de que tais posições correspondem a perspectivas de influência e vulnerabilidade acessíveis por meio da ocupação de lugares nestes sistemas transcendentais (possuído por espíritos ou entidades, agente de despossessão, “rezador” de objetos e coisas, vítima de “mal-olhado”, enfeitiçado, benzedor, etc.). Tais perspectivas não têm nada a ver com crença, pelo menos se a tomamos como forma de representação da realidade, geralmente atribuída aos outros por relações de contraste entre as técnicas de conhecimento do analista e dos interlocutores analisados.

A vulnerabilidade, neste sentido, não é privilégio de um lugar no sistema, mas efeito de correlações de força entre as posições, em um determinado contexto. Ela é extensível a todas as posições, não só da vítima, supostamente desprovida de defesas, mas também ao enfeitiçador, ao espírito de um morto e ao agente de cura, por meio do exercício e dos efeitos de suas respectivas práticas. Aliás, as posições em tal sistema articulam-se aos idiomas e relações heterogêneos de parentesco, trabalho, religião e classificação racial, cujos territórios existenciais por eles delineados foram expostos ao longo deste estudo. Os casos descritos neste capítulo apontam não só para a proteção *a priori* das agências danosas (limitado às orações e ao cuidado com atos de pessoas próximas, pelas quais se alimente algum tipo de desconfiança), mas ao necessário enfrentamento quando do diagnóstico da atuação de tais agências. Se a política pode ser pensada como um tipo de sistema transcendente, ou nas palavras de Goldman (2006b, p.308-309), a partir das idéias de seus interlocutores, “um enorme sistema de forças impessoais que pode ser responsabilizado pelos piores atos cometidos pelos humanos”, as reflexões aqui esboçadas tornam-se pertinentes para entender-lhe sob outro olhar. Um olhar gestado a partir do modo de pensar dos meus interlocutores, combinado com as referências teóricas expostas. Um olhar atento ao contexto das posições em que os agentes se situam, às suas respectivas ações e os efeitos delas derivados, à agência das palavras e às suas formas de propagação. Enfim, um *olhar da Ribanceira*.

4.3 – A política como perseguição: voto e proteção

Uma vez esboçada a matriz de inteligibilidade proposta, parto para a apresentação das dinâmicas em que os apoios políticos são explicitados ou dissimulados. Neste momento, então, exponho os modos de reconhecimento da

vulnerabilidade das posições (tanto do político, como do eleitor) e as práticas que visam neutralizar os perigos das forças que são alheias aos atores.

Primeiramente, há que se destacar um cuidado, principalmente dos funcionários da prefeitura, em explicitar suas adesões com medo de perseguições durante o período de governo, ainda mais se for de oposição ao grupo que vença as eleições para a prefeitura.

Um interlocutor, por ocasião de uma festa na qual todos os participantes eram identificados plenamente com a candidatura de Dr. Lúcio, me confessou um desconforto pelo fato de ser identificado como pertencente a uma família reconhecida pelo apoio aberto a Dênio, ainda que ninguém o houvesse acusado de aderir ao adversário. Isto parece por em dúvida o seu real apoio a Dr. Lúcio. Este interlocutor me disse que as pessoas de sua família não reconhecem o que Dr. Lúcio fez para o município. Ele argumenta que fala que seus familiares “têm um pensamento tão negativo que nada acaba dando certo” para eles.

Um discurso similar me foi proferido por um simpatizante da candidatura de Dr. Lúcio na ocasião de um comício realizado na Ribanceira. Nesta oportunidade, um ônibus vindo de São Romão com vários apoiadores do candidato à reeleição contribuía para ampliar a audiência do comício. Conhecia um destes apoiadores de São Romão, por intermédio de outros amigos. Ao notar a reduzida presença de moradores do povoado durante o comício, ele me indagou: “com quem é que o pessoal daqui vai votar?” Informo a ele que tinha a impressão que Dênio levava vantagem em relação a Lúcio, na preferência dos moradores de Ribanceira. O rapaz, com um ar de indignação, me afirma: “é por isso que este lugar não se desenvolve! O povo é muito atrasado!” Este interlocutor considerava que a rejeição explícita ao então prefeito só prejudicava a Ribanceira.

A adesão a quem está no governo, uma espécie de espírito governista, nas palavras de Victor Nunes Leal ressoadas por Moacir Palmeira (1996), indica a alternativa ao enfrentamento com as forças de quem assume a gestão política de uma localidade ou região. Neste sentido, Palmeira, em uma reflexão sobre a relação entre tempo e fragilidade, ou em outras palavras, sobre o caráter perecível do tempo, afirma que tudo é temporalizável, mas só é temporalizado aquilo que é tomado como relevante socialmente, daí que “o rol dos tempos não é fixo, como também não são permanentes suas incompatibilidades” (PALMEIRA, 2001, p. 175). Sua análise diz respeito ao problema levantado pelos trabalhadores da Zona da Mata de Pernambuco acerca da dificuldade de transposição da força arregimentada pela mobilização no “tempo das greves” para o “tempo da política”. Naqueles contextos de conflito se criaram divisões sociais e políticas entre “os de cima” e “os de baixo”. Nestas situações a “força” dos que estão “de baixo” é se associar aos “de cima” para terem acesso à sua força.

O efeito da não adesão aos que se encontram na posição de governo é o que meus interlocutores denominam de “perseguição”, isto é, a prática de constrangimentos simbólicos e materiais aos sujeitos identificados com setores oposicionistas, por ocasião das campanhas eleitorais passadas e presentes, pelos agrupamentos que ocupam o poder de Estado no município. Uma interlocutora chegou a me definir o período de governo ou perseguição como “politicagem”, pois corresponderia à política, isto é, à manutenção do conflito, fora do “tempo da política”, ou seja, da campanha eleitoral, pelos que ocupam a administração municipal.

Desta lógica deriva que toda exposição de adesão é uma aposta, cujo efeito negativo pode ser sentido por quem não expôs sua preferência pela facção vitoriosa. Um funcionário da prefeitura, após termos desenvolvido laços de confiança, me contou que apesar de sustentar publicamente o voto no, então, prefeito, votaria em seu adversário.

A narrativa que justifica sua tomada de posição remonta ao período em que Dr. Lúcio era Secretário de Saúde em Brasília de Minas. Nesta época sua esposa realizava tratamento de uma doença grave naquele município e Lúcio teria retido alguns exames médicos dela, solicitando que o mesmo buscasse em São Romão. No município de sua residência o Secretário de Saúde do município vizinho teria tentado barganhar a liberação de exames pela contrapartida em votos para a chapa em que sua esposa concorria na condição de vice-prefeito. Segundo este interlocutor, tal prática teria se estendido à várias pessoas na mesma situação. Por este motivo, ele me afirmava jamais votar em Lúcio. Ele me afirma que “vota sempre com Dênio”, mas na primeira campanha eleitoral do candidato à reeleição em 2008, votou em Marcelo, apesar do apoio do apoio de Dênio a Dr. Lúcio.

Assim, se no processo de localização dos sujeitos na lógica faccional da disputa eleitoral não podemos ignorar princípios da ordem da fidelidade e da obediência, por outro lado, as posições nas relações que definem de que lado se está na disputa, compõem um espaço de deslocamento modulável que permite aos sujeitos envolvidos não se submeterem completamente aos constrangimentos derivados de tais princípios. Mais do que isso, parece-me que, por meio de técnicas que visam proteger seus praticantes, as pessoas jogam com os princípios de fidelidade e obediência que as hierarquizam socialmente.

Os episódios de perseguição encontram-se no contexto de narrativas dos meus interlocutores sobre as práticas negativas que podem ser executadas por aqueles cujo poder se exerce pela potencialidade de conceder favores, através de relações pessoais. A perseguição se constitui no avesso de um sistema de reciprocidade que permite a circulação de préstimos, na qual é produzida uma sensação de que todos ganham algo com a troca. Entretanto, ela compõe um circuito mais amplo de produção de influência,

pois a propriedade de alguém poder retirar algo de outra exige também uma contrapartida, geralmente associada ao respeito ou adesão pública.

A anulação de tal exercício de poder se dá com a atividade de “plantar” referida no capítulo anterior. A construção de um “bom nome” de um candidato se dá pelos vínculos criados por comprometimentos, “tratos” em que se empenha a palavra, via a proliferação de relações por intermédio de interações pessoais, preferencialmente, em contextos não reconhecidos como do “tempo da política”. Ainda que os compromissos firmados em épocas de campanha também sejam importantes e demonstrem a força das palavras quando estas estão agenciadas em “tratos”, ou seja, em compromissos de obrigação mútua selados pela “palavra de honra” de cada envolvido. Neste sentido, Seu Juca me fez um comentário jocoso, na época da última campanha eleitoral. Segundo ele, há candidatos eleitos que após a eleição, “fogem” dos eleitores, pois sabem da força da palavra empenhada e demonstram constrangimento quando não atendem a demanda de seus apoiadores. Convém salientar, que tal como demonstrado no capítulo anterior, as estratégias de influência passam também pela performance de carreatas, pinturas de muro, “arrastões”, comícios e demais dispositivos de visibilidade que reforçam a impressão de quem pode estar a frente na disputa eleitoral e capturar a adesão daqueles que como declarou Moacir Palmeira, buscam associar-se aos “de cima”, aqui entendidos como os que supostamente estão levando vantagem na corrida eleitoral, para acessarem à sua “força”. Desta forma, podemos pensar que o jogo no qual é decidido se um voto será publicizado ou dissimulado, em um contexto em que a adesão a um dos lados em disputa é sempre exigido, tem na utilização de uma matriz de inteligibilidade baseada em um sistema de perspectivas de influência e vulnerabilidade um recurso criativo para estender o sentido da experiência política.

Conclusão

Já se tornou imagem disseminada como senso comum construído pelo ensino da antropologia, a formulação de Clifford Geertz (1989) acerca da postura de hermeneuta do etnógrafo que observa, sob os ombros do *nativo*, a cultura de outrem, tomada como texto. Desta proposição redundava uma conseqüência que diz respeito à ligeira superioridade do texto do etnógrafo – afinal, na perspectiva de Geertz, se a cultura pode ser tomada como texto, o que seria a etnografia, enquanto prática crucial da cultura do antropólogo, senão um gênero literário – em relação ao do *nativo*. A dedução desta superioridade não deriva somente da imagem (auto-denunciante) da interpretação sob os ombros do nativo, mas, principalmente, da crença em uma distância conveniente que permitiria acessar coisas que o interlocutor de campo não conseguiria.

Minha perspectiva foi de posicionar-me em outro lugar de entendimento. Acredito que análise realizada nesta tese poderia ser esboçada e formulada pelos meus interlocutores, no que tange a matriz de inteligibilidade que construí, ainda que à luz de técnicas de conhecimento que não correspondem exatamente aos objetos conceituais do etnógrafo. Acredito, inclusive, que a tese pode ser refutada por eles, sob os mesmos recursos cognitivos que lhes são próprios. Por conseguinte, não creio ser possível ter acessado a algo que não lhes seja acessível de sua realidade. Não só porque os interlocutores de campo possuem controle sobre o que nos revelam, mas principalmente porque, uma vez abandonada a exigência ingênua de uma distância conveniente em favor do investimento nas relações com os interlocutores como condição única para tecer um conhecimento sobre estas relações, o trabalho de descrição etnográfica resulta tributário da reflexividade dos sujeitos pesquisados. O investimento nas relações não

significa exatamente o estabelecimento de amizades, mas a participação nas relações cujo contexto é criado pelos sujeitos que pesquisamos. Nem todos os meus interlocutores converteram-se em amigos, mas houve casos, poucos digam-se de passagem, em que o contexto da relação derivou em afeição recíproca. A importância do reconhecimento desta reflexividade se encontrava em um reiterado esforço que empreendi para evitar tomar a relação dos meus interlocutores com a sua cultura como mecânica ou automática.

Um autor como Geertz, pelo menos em seus últimos escritos (2002), tende a minimizar os aspectos relacionados ao trabalho de campo, o *estar lá*, tal como os levantados nesta tese. Sua preocupação é com a escrita do texto etnográfico, feita *aqui*, no espaço social do *fundador de discursividade* que é o antropólogo, e cujos efeitos de poder devem ser objeto de consciência deste profissional. Talvez menos exposto aos efeitos autopunitivos de culpa, derivados diretamente do encontro colonial, que a tradição intelectual de Geertz, encaro o desafio ficcional da descrição etnográfica sem a dramaticidade do autor. Contudo, parece-me por demais redutora esta perspectiva que vê no deslocamento completo da reflexividade do etnógrafo para as suas estratégias de convencimento *na página*, o cerne dos problemas antropológicos. Desta forma, não me contento em pensar a atividade do antropólogo apenas como a elaboração de um tipo de gênero literário.

Se como alertou Viveiros de Castro (2002, p. 123), o caráter fulcral de ficção da antropologia corresponde a “por em ressonância interna dois pontos de vista completamente heterogêneos”, o do observador e do observado, é porque a ficção é um *experimento de imaginação* cujo controle é a experiência etnográfica e a bibliografia antropológica que nos baliza. Logo, “a ficção é antropológica, mas a sua antropologia não é fictícia” (ibidem). Um passo adiante, neste sentido, pode ser dado agregando a

defesa de Mauro W. B. Almeida (2003) da *objetividade etnográfica*, inscrita no corpo do etnógrafo por meio da incorporação do *habitus* adquirido na experiência de campo, tal como na formulação de São Tomás de Aquino, contra a vulgata da incomensurabilidade dos mundos. O *habitus* refere-se a princípios que operam atos e, portanto, funcionariam como *roupa permanente* que se veste. Falar em incorporação de *habitus* significa atentar para as mudanças produzidas por este processo naquilo que, apesar de construído ou, em outras palavras, adquirido, permanece, pois é apreendido no corpo e na mente. Ora, parece mais do que razoável admitir que a experiência etnográfica, derivada do trabalho de campo, coloca em relação não só pontos de vista heterogêneos, mas inscreve nos corpos e mentes os efeitos, também heterogêneos, desta relação que constitui observador e observado.

Assim, mais do que ter estado lá, a experiência do meu trabalho de campo inscreveu mudanças em mim, enquanto etnógrafo, por meio dos afetos, de que fala Favret-Saada (2005), produzidos na relação com meus interlocutores. Tais mudanças são uma forma de aprendizado cuja exposição realizei neste texto. Aprender com, como diria Latour (2005), não é nem repetir o que os interlocutores dizem, nem construir o discurso objetivante do sociólogo crítico. É, antes, dizer outra coisa. É fazer funcionar o pensamento dos sujeitos pesquisados no interior do pensamento do etnógrafo (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). A escolha de uma política da escrita fundada na combinação da perspectiva cartográfica de Deleuze-Guattari com a elaboração de uma *matriz de movimento*, proposta por Tim Ingold, perseguiu o mapeamento heterogênico de uma sabedoria ou “entendência” das relações de influência e vulnerabilidade gerada e partilhada na socialidade local. Enquanto mapeamento heterogênico, ele se manteve aberto a territórios existenciais coexistentes. Tal procedimento operou ancorado em distintos sistemas de referência dos meus interlocutores (religiosos, memoriais, raciais,

lúdicos, familiares, políticos, mágicos, laborais, etc.) e via diálogo com uma bibliografia dedicada a regimes de possessão e de feitiçaria, permitindo, assim, a formulação de uma matriz de inteligibilidade destinada a contribuir com a extensão dos significados da ação política no mundo que vivemos. Ainda que tal matriz careça de maior refinamento e aprofundamento etnográfico, espero ter oferecido um mapa que tenha conduzido o leitor a reconstituir a minha descoberta de um caminho transversal pelos heterogêneos sistemas de referência dos meus interlocutores, cuja conexão com as relações de influência e vulnerabilidade ainda se mantém aberta a reelaborações. Diante do exposto, o experimento elaborado neste estudo é mais apropriado a iluminar caminhos abertos a investigações futuras que a ambicionar formulações conclusivas.

O *Olhar da Ribanceira* que construí nesta tese se desenvolveu a partir de três movimentos, na descoberta de um caminho que permitisse o referido mapeamento heterogênico da socialidade local. O primeiro movimento, denominei de deslocamento do Sertão em direção ao campo. Tratava-se de um diálogo com uma certa bibliografia abundante sobre a região, composta de relatos de viajantes, obras historiográficas e ensaísticas. Tais obras, não raro, constituem fontes de dados que são incorporados, inclusive, em alguns dos, nem tão abundantes, trabalhos antropológicos sobre a região. O maior problema desta bibliografia é o efeito que o agenciamento espaço-temporal efetuado por uma determinada noção de Sertão produzia: a limitação da explicação dos modos de vida locais pelo contexto histórico-econômico, que derivou em um sistema social agropastoril com suas conseqüentes implicações (indolência, violência, clientelismo, mandonismo, resistência às mudanças, etc.); e a redução da multiplicidade das formas de subjetividade a uma identidade “sertaneja” ou “baianeira”, categoria de acusação atribuída aos moradores do norte mineiro, face à sua proximidade geográfica com a Bahia. A problematização da noção de Sertão como recurso heurístico se dá em

favor de outras formas de pensar a relação entre as pessoas e sua localidade, por meio dos modos de situar a vida desenvolvidos pelos meus interlocutores. Nestes modos de situar só há lugar para um termo identitário, mas pouco acionado: o “barranqueiro”. Barranqueiro identifica para os moradores de São Romão e Ribanceira, de forma meramente descritiva, os sujeitos que nasceram, vivem ou residem nas localidades à margem do rio São Francisco, sem carregar uma classificação moral. Para os habitantes de localidades próximas, o termo “barranqueiro” indica um tipo social que para além de ter as condições de vida associadas ao manejo dos recursos oriundos do “Velho Chico”, agrega adjetivos como preguiçoso e supersticioso. A visão dos “de fora” do município é de que São Romão é uma “lugar de negros”. Tal caracterização é rebatida segmentarmente pelos residentes na sede do município para os moradores do distrito de Ribanceira, e estes por sua vez rebatem esta caracterização para a localidade de Gerais Velho, distrito do município de Ubaí, com o qual os habitantes da Ribanceira reconhecem relações de parentesco. A literatura de viajantes e a historiografia situam a condição de subordinação laboral das populações locais, em especial, as frações negras, às relações sociais oriundas do passado escravista da região. Avessos a um passado que não se ancora na memória de seus familiares, os meus interlocutores situam a heteronomia do seu mundo do trabalho, às especificidades das atividades da “roça” e da “pesca”.

O trabalho na “roça”, tal como pude acompanhar e registrar os relatos de seus praticantes, é considerado de muita “dureza” devido ao desgaste físico que o seu exercício demanda. As grandes empreitadas, principalmente nas épocas de colheita ou de preparo para o plantio, são sempre feitas com ajuda de parentes, compadres e amigos, os quais, mutuamente, têm devolvido o favor nos momentos em que se é

chamado a cooperar. Tais relações de reciprocidade se reproduzem em outros contextos, tal como demonstrarei, e são catalizadores de relações de influência.

Se pescar era um símbolo da “preguiça barranqueira” para os “de fora”, a situação se agravava no caso da Ribanceira, localidade em que grande parte dos homens dedicam-se a tal atividade, pois a eles se somava o estigma, atribuído pelos moradores de outras localidades do município, de serem “pretos” e consumidores exagerados de “pinga”. As classificações raciais são largamente utilizadas em São Romão e Ribanceira e costumam operar em uma escala que vai do preto ao branco, passando por tons de moreno e de claridade, sobretudo em discursos que visam desqualificar a outrem via a associação com os tons mais escuros de tal escala racial, em expressões como “preto”, “cabelo de assolan”, etc. Embora, a negritude seja um atributo desqualificado no cotidiano, nas festas religiosas mais importantes esta condição de prestígio se modifica. A problematização deste fenômeno e do consumo de álcool, eu realizei no segundo movimento da tese. Um último passo no deslocamento do Sertão ao campo corresponde a um modo de situar a vida social local via o pertencimento familiar. As conexões entre localidade e laços de parentesco evidenciaram-se desde a minha chegada a São Romão, quando minha presença foi mapeada pelos moradores através da indagação sobre quem eram os meus parentes na localidade. Em um local no qual todos são conhecidos, pois muitas relações se dão entre famílias, e todos pertencem a alguma família lá fixada, a explicação mais razoável para a presença de alguém não identificado imediatamente é o reconhecimento de algum laço com alguma família do município. Em casos muito generalizantes de reconhecimento de vínculos de parentesco, usa-se a noção mais ampla de “parente”, quando se inclui todos os membros listáveis por relações de consangüinidade ou afinidade, pelos dois lados de um casal. Esta situação só ocorre em casos em que há referência a sujeitos que se reconhece algum vínculo por “sangue”,

mas de residência distante ou contato esporádico ou em casos em que o termo se assemelha ao de vizinhança, como me falaram várias pessoas na Ribanceira, “aqui todo mundo é parente”, agregando aos laços por “sangue” e os vínculos por afinidade e aliança, isto é, por casamentos e compadrio.

Assim, há uma diferença gradual entre ser “da família” e ser “parente”. O “parente” se define por uma propriedade compartilhada, o “sangue”, ou por laços de afinidade. Ser “da família” implica um processo mais complexo e cambiante. Prefiro lançar mão da noção de *familiarização*, trabalhada por John Comerford, para dar conta de formas de sociabilidade expressas por meio de práticas e retóricas que operam movimentos de inclusão e exclusão, no delineamento de territórios de parentesco. Podemos pensar tais processos em um registro mais largo que o das relações de sociabilidade, mas que certamente o inclui. Penso que se compartilhar o “sangue”, ou “ter descendência”, como ouvi algumas vezes, é um recurso importante para definir um laço de parentesco, por outro lado, “ter consideração” é uma propriedade que deva ser compartilhada, simultaneamente aos vínculos de consangüinidade ou afinidade, para que alguém possa ser “da família”.

Tal como pôde ser notado ao longo da tese, “ter consideração” ou “mostrar consideração” é uma noção importante no idioma moral dos meus interlocutores. Ela designa, simultaneamente, o valor de respeito para com determinada pessoa e um sentimento de obrigação moral em colaborar e unir-se a esta pessoa a quem se “tem” ou se “mostra consideração”. Embora esta noção encontre nas relações entre parentes o espaço propício para se fazer agir, se pode “ter consideração” por alguém cujos vínculos comportem uma carga afetiva ou cujos laços sejam de cunho pragmático, tal como nos casos de relação com políticos, fenômeno que expus no segundo movimento da tese.

O segundo movimento da tese desloca, então, o olhar da Ribanceira para duas modalidades de eventos temporalizados na socialidade local: as festas e a política. As festas da cidade são o conteúdo apresentável publicamente da *intimidade cultural* de São Romão, pelo seu caráter generosamente aglutinador.

À exceção das “brincadeiras” de Dona Maria, tais festas têm suas origens associadas a celebrações religiosas católicas e, logo, ao envolvimento com símbolos sagrados cristãos. Elas se articulam com outras dimensões de ordem profana, como o consumo de álcool, a música e danças populares. Eventos deste tipo (as festas e, em grande medida, também as eleições) são importantes na vida social local, pois mobilizam as pessoas, pondo-as em movimentação, explicitando determinadas modalidades de ação. No capítulo II, analisei as celebrações católicas de coroação de reis e rainhas nas festas de Nossa Senhora do Rosário e Nossa Senhora Aparecida, além de folias de reis e de Bom Jesus. Os ritos de coroação de rei e rainha destas festas católicas são organizados por Irmandades leigas de homens negros, cuja fundação remonta ao período escravocrata e ainda se constituem em territórios existenciais nos quais membros da população negra do município de São Romão podem ocupar um lugar social de prestígio.

Interessou-me, nestes acontecimentos, determinar o que se compartilhava e o sistema de lugares que as pessoas ocupavam no desenrolar das ações que compunham tais eventos. Este sistema de lugares expunha elementos heterogêneos de conformação da socialidade local, evidenciando a relação retro-alimentadora entre trocas recíprocas e produção de “consideração”. A natureza de tal relação é importante para iluminar os movimentos de extensão e retração de redes de aliança e compromisso, que foram úteis para a compreensão da formulação sobre relações influência e vulnerabilidade. Nas festas são mobilizadas redes de pessoas para o trabalho de armazenamento e preparo das

refeições e bebidas a serem servidas nas festas, para a distribuição das mesmas e para a limpeza e organização do local dos festejos, antes e após o acontecido. A participação neste tipo de rede permitia, por um lado, acumular créditos em contradição a serem retribuídos posteriormente pelo “festeiro” ajudado. E por outro lado, colocava em contato pessoas com vínculos diferenciados com o Rei ou Rainha em questão, que podiam vir a ser recrutadas para dar suporte em festas futuras, cujo novo “festeiro” poderia, inclusive, estar entre os ajudantes mobilizados na presente festa. Neste sentido, as festas constituíam momentos propícios para a proliferação de alianças e de atualização de relações de influência e prestígio, via envolvimento em trocas recíprocas de bens e prestações de serviços.

A aprovação moral do consumo de bebidas alcoólicas e do frequentar festas também definia fronteiras dos campos religiosos em que as pessoas se situavam, pelo menos enquanto auto-apresentação. Tal como descrevi, em certa oportunidade um interlocutor definiu sua identidade católica nesta frase: “a gente bebe e dança, então é católico, não é?” A sua definição de pertencimento religioso se instaurava pela oposição à conduta reconhecida como interdita aos evangélicos: festejar e beber. A questão moral que envolve o consumo do álcool para meus interlocutores não é a sua interdição, mas o controle que o sujeito pode ter sobre seus efeitos. Seguindo Bruno Latour, poderíamos afirmar que o álcool é dotado de agência, no sentido de que ele *faz fazer* coisas. Diante de um agente poderoso como a bebida alcoólica, é desejável um processo de subjetivação, que redunde em uma relação consigo pautada na administração de dispositivos que dosem a embriaguez. O importante é o controle que o sujeito pode desenvolver, em cada caso, sob o seu corpo e discurso. A ausência de auto-controle sobre o consumo de álcool pode constituir uma fonte de acusação moral grave, como a que foi atribuída a um dos candidatos à prefeitura.

Passei então ao segundo tipo de evento, cuja temporalização é importante na socialidade local: a política. Busquei apreender a política em ato, no contexto em que os seus sentidos são produzidos e atualizados pelos meus interlocutores, em situações concretas. Com grande frequência, a “política” praticada no município me foi qualificada como “feia”, ou seja, como aspecto vergonhoso que compunha a *intimidade cultural* sanromanense. Desta forma, o meu interesse pelas disputas eleitorais foi visto por muitos com perplexidade, contudo, dificilmente encontrei alguém que não contasse, em investida eloquência, algum episódio particular, ou de pessoas próximas, relacionado ao período eleitoral ou à prática dos governantes locais.

Ao longo do terceiro capítulo busquei situar a política em uma matriz de movimentos que encontra nos aspectos festivos o dispositivo de visibilização para as performances que caracterizam a campanha eleitoral. Aliás, o *know-how* festivo, tal como já foi exposto, mergulhava em outras experiências, como as festas sagradas e profanas promovidas em São Romão e Ribanceira. Por outro lado, o estatuto das relações pessoais, tão importante para uma *política de reputação*, adquire sentido para meus interlocutores quando colocado no contexto de relações de trocas recíprocas, mas quase sempre desiguais. Entretanto, esta desigualdade de posições é relacional e não significa completa subordinação, pois o voto correlacionado aos modos de adesão aos lados em disputa abre possibilidades dos eleitores jogarem em um sistema no qual a influência sobre a ação dos outros não se garante *a priori*, mas necessita ser produzida e atualizada. Neste circuito, o conteúdo afetivo investido no compromisso pessoal de dar ou receber, é fator importante para agregar níveis maiores de influência na produção das lealdades políticas. No que diz respeito ao conflito aberto entre os grupos que disputam a prefeitura, o papel dos rumores, boatos e fofocas corresponde a um componente importante nas estratégias que atuam de forma – que por enquanto considerarei –

homóloga à feitiçaria e à bruxaria, pois buscam produzir danos ao adversário, ferindo sua reputação. Na eleição municipal de 2008, Dênio teve uma imagem formulada pelos seus adversários que passava pelo consumo exagerado de bebidas alcoólicas e pela irresponsabilidade na gestão na prefeitura. Por sua vez, Dr. Lúcio, juntamente com sua família, foi acusado de discriminar negros e pobres, ou nos termos dos acusadores, “pretos” e “humildes”, classificações embaraçosas, mas explicitáveis naquele contexto de disputa política. Tais acusações, fundadas em supostos episódios envolvendo a ação dos candidatos, eram trocadas via proliferação de rumores boca-a-boca, denúncias em carros de som e distribuição de cartas anônimas.

Admitindo que a reputação de um candidato estava ancorada na avaliação moral que os eleitores fazem das suas ações, dois interlocutores me ofereceram, cada um, formulações muito perspicazes para se pensar este processo. Um destes interlocutores contou-me que Dênio, assim como seu pai, Raul Simões, antigo prefeito por dois mandatos, sabia “plantar” e por isso ganhava as eleições que disputava. “Plantar” é fazer e nutrir relações, pois estas, assim como tudo que é cultivado, rende frutos futuros a quem investe e conserva o seu plantio. Desta forma, o “plantar” implica um período em que o potencial “aspirante” a um cargo público, via proliferação das relações com seus potenciais eleitores, dentro e fora do “tempo da política”, prepara as bases do que pode vir a ser o seu sucesso eleitoral. De maneira complementar outro interlocutor formulou que o “carinho” dispensado nos relacionamentos era um elemento importante para o sucesso eleitoral. Ele enfatizava o caráter afetivo, implicado na concessão de “atenção” nas relações pessoais, para a construção do prestígio dos políticos locais. Tal afetividade não significa que a ação de futuros postulantes a cargos eleitorais pode ser desinteressada em si, mas que no contexto em que a situação se desenrola, nem sempre há uma conexão imediata com a retribuição da prestação recebida. Nisto residiria a

lógica do “plantar” e do “carinho”: a impessoalidade na doação ou o seu oposto, o interesse explícito de retribuição, pode gerar um vínculo de dependência, mas não agregaria prestígio e afetividade ao doador.

Baseado na reflexão de Tobie Nathan, assumi que as modificações produzidas nas pessoas devem ser estudadas a partir dos procedimentos ou das técnicas de influência que operam tais transformações. Creio que as formas de ação política descritas seguem esta lógica. Construir, manter ou abalar a reputação de alguém se dá por distintas práticas individuais e coletivas (carreatas, comícios, arrastões, boatos, fofocas, cartas anônimas, trocas de favores, compromissos estabelecidos em promessas, etc.) que operam como verdadeiros procedimentos de influência, cuja finalidade é fazer agir e se proteger de agências que podem estabilizar ou desestabilizar posições privilegiadas (por exemplo, candidato eleito ou apoiador beneficiado) ou relativamente seguras (por exemplo, adversário imune a “perseguições”).

Diante do exposto, o terceiro e último movimento traçou um plano de consistência para a tese, via a construção de uma matriz de inteligibilidade acerca das relações de influência e vulnerabilidade que buscava conectar domínios familiares, étnicos, religiosos e políticos da vida social saoromanense. O ponto de partida desta matriz de inteligibilidade foi o que chamei de “sistemas mágicos de influência”. Refiro-me aos ritos de possessão por espíritos ou entidades e às práticas de enfeitiçamento e desenfeitiçamento experimentadas por alguns dos meus interlocutores. Tal matriz de inteligibilidade se articulou a partir do que denominei de “sabedoria da proteção”. A primeira constatação feita foi salientar que as práticas mágicas referidas ocorriam em um contexto dominado pelo pensamento cristão. A ausência institucionalizada de religiões afro-brasileiras em São Romão respaldava a força deste imaginário fomentado, principalmente, por católicos e evangélicos, com algumas concessões a elementos do

espiritismo. Em segundo lugar, a recorrência aos especialistas, seja para operar ritos de despossessão, quanto para anular enfeitiçamentos, costumava ocorrer *a posteriori* de eventos identificados como sortilégios oriundos da ação de forças extra-humanas.

Tal como já me referi, os boatos, rumores e fofocas são mecanismos importantes de veiculação de informações e contra-informações que tem por fim provocar danos à reputação de determinadas pessoas, sobretudo, candidatos a cargos eletivos, em meio a campanhas eleitorais. Assim, tal como em casos de acusação de bruxaria e feitiçaria, em que os boatos e fofocas são catalisadores de acusações contra sujeitos, em contextos de crise ou conflito, enquanto provocadores de mal a determinadas pessoas diagnosticadas como afetadas por situações de infortúnio e sortilégio, em contextos de disputa política os referidos rumores apresentam atuação semelhante. Nas campanhas eleitorais em São Romão, os disputantes ao poder municipal se viram às voltas com acusações de alcoolismo, gestão pública irresponsável, discriminação social e racial. As formas de lidar com tais acusações passavam pelas simultâneas tentativas de refutar as acusações e imputar outras acusações ao adversário, uma vez que a origem das acusações era identificada, mesmo quando veiculadas por cartas anônimas, com os opositores políticos.

Diante do exposto, podemos conceber os rumores, boatos e fofocas, independente dos seus mecanismos de veiculação (panfletos anônimos, carros de som ou as interações pessoais) como um dispositivo de comunicação destinado a propagar mensagens orientadas para a desestabilização da imagem dos sujeitos que são alvos da sua narrativa. Se tais mensagens podem produzir tal efeito desestabilizante e, por vezes, destrutivo, é porque para além de ser veículo de conteúdos semânticos, as palavras são agenciadas de formas práticas, desempenhando um poder performativo.

Como havia citado anteriormente, a lógica desta matriz de inteligibilidade se funda no que chamei de “sabedoria da proteção”. Tal sabedoria diz respeito aos aspectos perigoso da vida humana e esta condição é generalizável, dependendo das posições que os sujeitos ocupam em sistemas de relações, cujo contexto de conflito pode determinar a captura por agências capazes de produzir danos. Neste sentido, poderíamos falar que o lado complementar à influência é a vulnerabilidade. A noção de vulnerabilidade em questão tomo emprestado da formulação dos filósofos Philippe Pignarre e Isabelle Stengers e nela reside a conexão com a matriz de inteligibilidade que venho construindo. Tal como nos sistemas mágicos de influência, a vulnerabilidade trabalhada pelos autores diz respeito a agências provocadoras de danos. A sabedoria ou “entendência” desta vulnerabilidade, derivada da experiência de participação em sistemas mágicos de influência pelos meus interlocutores, implica atos de pensar e fazer conforme os afetos de forças ou agências relativos aos lugares ocupados neste sistema. Por isso, advogo a idéia de que tais posições correspondem a perspectivas de influência e vulnerabilidade acessíveis por meio da ocupação de lugares nestes sistemas transcendentais (possuído por espíritos ou entidades, agente de despossessão, “rezador” de objetos e coisas, vítima de “mal-olhado”, enfeitado, benzedor, etc.). Tais posições e suas respectivas perspectivas também poderiam ser extensíveis ao circuito político de candidatos com distintos graus de compromissos de fidelidade, de eleitores comprometidos em distintos graus com pessoas com as quais tem consideração, eleitores pressionados por posições que podem redundar em perseguições nos períodos de governo, etc.

A vulnerabilidade, neste sentido, não é privilégio de um lugar no sistema, mas efeito de correlações de força entre as posições, em um determinado contexto. Aliás, as posições em sistemas mágicos ou políticos articulam-se às relações heterogêneas de

parentesco, trabalho, religião e classificação racial, cujos territórios existenciais por eles delineados foram expostos ao longo deste estudo. Os casos descritos na tese apontam não só para a proteção *a priori* de agências maléficas, mas ao necessário enfrentamento quando do diagnóstico da ação de tais dispositivos. Se a política pode ser pensada como um tipo de “sistema transcendente” as reflexões aqui esboçadas tornam-se pertinentes para entender a política sob outro olhar. Um olhar atento ao contexto das posições em que os agentes se situam, às suas respectivas ações e aos efeitos delas derivados, à agência das palavras e às suas formas de propagação. Por fim, gostaria de salientar que a matriz de inteligibilidade esboçada neste estudo é o resultado provisório do processo de experimentação de um pensamento tributário da reflexividade de meus interlocutores, cujos esforços de aperfeiçoamento ainda se darão por novos caminhos etnográficos.

VI - Referências Bibliográficas

ABÈLÈS, Marc; JEUDY, Henri-Pierre. Introduction. In: _____. **Anthropologie du Politique**. Paris: Armand Colin, 1997.

AGÊNCIA DE DESENVOLVIMENTO INTEGRADO E SUSTENTÁVEL DO VALE DO RIO URUCUIA (ADISVRU). **Diagnóstico Rápido Participativo: Situação Atual e Cenários Futuros da Comunidade Ribanceira – São Romão – MG**. Relatório, 2006.

ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. Relativismo Antropológico e Objetividade Etnográfica. **Campos**, n. 3, 2003.

_____. Narrativas Agrárias e a Morte do Campesinato. **Ruris**, v.1, n.2, setembro de 2007.

ANASTASIA, Carla Maria Junho. **A Sedição de 1736: Estudo comparativo entre a zona dinâmica da mineração e a zona marginal do sertão agro-pastoril do São Francisco**. Belo Horizonte: UFMG, 1983 (Dissertação de Mestrado em Ciência Política).

_____. **Vassalos Rebeldes: Violência coletiva nas Minas Gerais na primeira metade do século XVIII**. Belo Horizonte: Cia de Arte 1998.

_____. **A Geografia do Crime: Violência nas Minas setecentistas**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005.

BAILEY, Frederic G. Gifts and Poisons. In: _____. **Gifts and Poisons: The Politics of Reputation**. Oxford: Basil Blackwell, 1971 a.

_____. The Management of Reputations and the Process of Change. In: _____. **Gifts and Poisons: The Politics of Reputation**. Oxford: Basil Blackwell, 1971 b.

BARBOSA, Waldemar de Almeida. **Dicionário Histórico-Geográfico de Minas Gerais**. Belo Horizonte: Promoção da Família, 1971.

BARRETO FILHO, Henyo. **Populações Tradicionais: introdução à crítica da ecologia política de uma noção**. Palestra apresentada no Workshop “Sociedades Caboclas Amazônicas: Modernidade e Invisibilidade”, São Paulo, 19 a 23 de maio de 2002.

BASTIDE, Roger. **Américas Negras**. São Paulo: EDUSP, 1974.

BORGES, Célia Maia. **Escravos e Libertos nas Irmandades do Rosário: Devoção e solidariedade em Minas Gerais – séculos XVIII e XIX**. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

BOTELHO, Tarcísio Rodrigues. Demografia e Família Escrava em Montes Claros no Século XIX. In: OLIVEIRA, Marcos Fábio Martins et. Al. **Formação Social e Econômica do Norte de Minas**. Montes Claros, MG: Ed. Unimontes, 2000.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Sacerdotes da Viola**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1981.

_____. **A Festa do Santo de Preto**. Rio de Janeiro: FUNARTE/Instituto Nacional do Folclore; Goiânia: UFG, 1985.

_____. **Festim dos Bruxos**. Campinas, SP: Ed. Unicamp; São Paulo: Ícone, 1987.

_____. **Prece e Folia, Festa e Romaria**. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2010.

BURTON, Richard Francis, Sir. **Viagem de canoa de Sabará ao Oceano Atlântico**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Editora da USP, 1977.

CANDIDO, Antônio. **Os Parceiros do Rio Bonito**. 3ª ed. São Paulo: Duas Cidades, 1975.

CARDOSO, José Maria Alves. A Região Norte de Minas Gerais: um estudo da dinâmica de suas transformações espaciais. In: OLIVEIRA, Marcos Fábio Martins et.

Al. **Formação Social e Econômica do Norte de Minas**. Montes Claros, MG: Ed. Unimontes, 2000.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; ALMEIDA, Mauro W. B. Populações Tradicionais e Conservação Ambiental. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com Aspas**. São Paulo: Cosac & Naify, 2009.

CARSTEN, Janet. Introduction : Cultures of Relatedness. In : CARSTEN, Janet (org.). **Cultures of Relatedness : New approaches to the study of kinship**. Cambridge : Cambridge University Press, 2000.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

CHAVES, Christine de Alencar. Eleições em Buritis: a pessoa política. In: PALMEIRA, Moacir; GOLDMAN, Márcio. **Antropologia, Voto e Representação Política**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1996.

_____. **Festas da Política: Uma etnografia da modernidade no sertão (Buritis-MG)**. Rio de Janeiro: Relume-dumará, 2003.

CHAVES, Wagner Neves Diniz. **A Bandeira é o Santo e o Santo não é a Bandeira: práticas de presentificação do Santo nas Folias de Reis e de São José**. Rio de Janeiro: UFRJ / PPGAS-MN, 2009 (Tese de Doutorado).

CLIFFORD, James; MARCUS, George (orgs.). **Retóricas de la Antropologia**. Barcelona: Jucar, 1991.

COMERFORD, John. **“Como uma família”: Sociabilidade, reputações e territórios de parentesco na construção do sindicalismo rural na Zona da Mata de Minas Gerais**. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 2001 (Tese de Doutorado).

COSTA, João Batista de Almeida. **Do Tempo de Fatura dos Crioulos ao Tempo de Penúria dos Morenos: a identidade através de um rito em Brejo dos Crioulos.**

Brasília: DAN/UnB, 1999 (Dissertação de Mestrado).

_____. **Mineiros e Baianos: englobamento, exclusão e resistência.** Brasília: DAN/UnB, 2003 (Tese de Doutorado).

COUTO, Patrícia Brandão. **Festa do Rosário: iconografia e poética de um rito.** Niterói, RJ: Eduff, 2003.

DELEUZE, Gilles ; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs : capitalismo e esquizofrenia.** Vol. 3. 2ª reimpressão. São Paulo : Ed. 34, 2004.

EDWARDS, Jeanette ; STRATHERN, Marilyn. Including our own. In : CARSTEN, Janet (org.). **Cultures of Relatedness : New approaches to the study of kinship.** Cambridge : Cambridge University Press, 2000.

ENGLUND, Harri & LEACH, James. Ethnography and the Meta-Narratives of Modernity. **Current Anthropology** 41: 225–248, 2000.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Bruxaria, Magia e Oráculos entre os Azande.** Rio de Janeiro : Jorge Zahar Ed, 2005.

FAVRET-SAADA, Jeanne. **Les mots, la mort, les sorts.** Paris: Gallimard, 1977.

_____. Ser Afetado. **Cadernos de Campo**, Ano 14, Vol. 13, pp. 155-161, 2005.

_____. **Désorceler.** Paris : L'Olivier, 2009.

FONSECA, Cláudia. **Família, Fofoca e Honra : Etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares.** Porto Alegre : Editora da UFRGS, 2004a.

_____. A certeza que pariu a dúvida : paternidade e DNA. **Estudos Feministas**, 264, 12(2), p.13-34, maio-agosto/2004b.

_____. Apresentação. De família, reprodução e parentesco: algumas considerações. **Cadernos Pagu**, 29, p.9-35, julho-dezembro/2007.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: RABINOW, P; DREIFUS, H. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além da hermenêutica e do estruturalismo**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1984.

_____. **Microfísica do Poder**. 15 ed. Rio de Janeiro: Graal, 2000.

_____. Outros Espaços. In: **Ditos e Escritos**, Volume III. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. **Homens Livres na Ordem Escravocrata**. 4ª ed. São Paulo: UNESP, 1997.

GARDNER, George. **Viagem ao Interior do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1975.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

_____. **Obras e Vidas: o antropólogo como autor**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

GOLDMAN, Márcio. O que fazer com selvagens, bárbaros e civilizados? In: **Alguma antropologia**. Rio de Janeiro: Relume-dumará, 1999.

_____. Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica. **Etnográfica**, Vol. X, n. 1, 2006a.

_____. **Como Funciona a Democracia: Uma teoria etnográfica da política**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006b.

GOLDMAN, Márcio; SANT'ANNA, Ronaldo dos Santos. Elementos para uma análise antropológica do voto. In: PALMEIRA, Moacir; GOLDMAN, Márcio. **Antropologia, Voto e Representação Política**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1996.

GRAHAM, Richard. **Clientelismo e Política no Brasil no Séc. XIX**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1997.

- GUATTARI, Félix. **As Três Ecologias**. Campinas, SP : Papyrus, 1990.
- GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica: cartografias do desejo**. Petrópolis: Vozes, 1986.
- GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. **Classes, Raças e Democracia**. São Paulo: Editora 34, 2002.
- GUIMARÃES ROSA, João. **Grande Sertão Veredas**. São Paulo: Nova Fronteira, 1986.
- _____. Minas Gerais. In: **Ficção Completa**, Vol. II. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.
- HEREDIA, Beatriz. Política, família, comunidade. In: PALMEIRA, Moacir; GOLDMAN, Márcio. **Antropologia, Voto e Representação Política**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1996.
- HERZFELD, Michael. Honour and Shame : Problems in the Comparative Analysis of Moral Systems. **Man**, v. 15, n. 2 , p.339-351, junho/1980.
- _____. **The Poetics of Manhood : Contest and identity in a Cretan mountain village**. New Jersey : Princeton University Press, 1985.
- _____. **A Place in History : Social and monumetal time in a cretan town**. New Jersey : Princeton University Press, 1991.
- _____. **A Antropologia do Outro Lado do Espelho : Etnografia crítica nas margens da Europa**. Lisboa : Difel, 2001.
- _____. **Intimidade Cultural: Poética Social no Estado-Nação**. Lisboa:Edições 70, 2008.
- INGOLD, Tim. Jornada ao longo de um caminho de vida: mapas, descobridor-caminho e navegação. **Religião & Sociedade**, v. 25, n. 1, p. 76-110, 2005.

JESUS, Alysson Luiz Freitas de. **No Sertão das Minas: Escravidão, violência e liberdade (1830-1888)**. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: Fapemig, 2007.

LATOUR, Bruno. **Jamais Fomos Modernos**. São Paulo: Ed. 34, 1994.

_____. **Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches**. Bauru, SP: EDUSC, 2002.

_____. **Reassembling the Social: An Introduction to Action-Network-Theory**. New York/Oxford :Oxford University Press, 2005.

LEACH, Edmund. Aspectos antropológicos da linguagem : categorias animais e insultos verbais. In : Da Matta, Roberto (org.). **Edmund Ronald Leach**. São Paulo : Ática, 1983.

LIMA, Roberto Cunha Alves de. **Um Rio são Muitos**. Brasília: DAn/UnB, 2002 (Tese de Doutorado).

LINS, Wilson. **O Médio São Francisco: uma sociedade de pastores guerreiros**. 3ª ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1983[1959] (Coleção Brasileira).

LITTLE, Paul. Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. **Série Antropologia** 322. Brasília: DAN/UnB, 2002.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Coral Gardens and their magic**. Vol. II. London: George Allen & Unwin Ltd, 1935.

_____. **Os Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia**. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção: Os Pensadores).

MAPEAMENTO DAS EXPRESSÕES CULTURAIS. São Romão: Depto. de Cultura e Turismo, 2006.

MARQUES, Ana Claudia. **Intrigas e Questões: Vingança de família e tramas sociais no sertão de Pernambuco**. Rio de Janeiro: Relume-dumará, 2002.

MARQUES, Ana Claudia; VILLELA, Jorge Mattar. O que se diz, o que se escreve: etnografia e trabalho de campo no sertão de Pernambuco. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 48, nº 1, 2005.

MARQUES, Ana Claudia; COMERFORD, John; CHAVES, Christine de Alencar. Traições, fofocas, vinganças: notas para uma abordagem etnográfica do conflito. In: MARQUES, Ana Claudia (org.). **Conflitos, Política e Relações Pessoais**. Fortaleza, CE: UFC/FUNCAP/CNPq-Pronex; Campinas, SP: Pontes, 2007.

MARTINS, Saul. **Congado: família de sete irmãos**. Belo Horizonte: SESC, 1988.

_____. **Folclore em Minas Gerais**. Belo Horizonte: UFMG, 1991.

MATA-MACHADO, Bernardo Novais da. **História do Sertão Noroeste de Minas Gerais (1690-1930)**. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1991.

MATTA MACHADO, Fernando da. **Navegação do Rio São Francisco**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2002.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a Dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. Esboço de uma Teoria Geral da Magia. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MINTZ, Sidney. Encontrando Taso, me descobrindo. **Dados**, v. 27, nº 1, 1984, p. 45-58.

NATHAN, Tobie. **La Influencia que Cura**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Econômica, 1999.

NEVES, Zanoni. **Navegantes da Integração: os remeiros do rio São Francisco**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

_____. Os Remeiros do São Francisco na Literatura. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, V. 46, n ° 1, p. 155-210, 2003.

OLIVEIRA, Cláudia Luz de. **Vazanteiros do Rio São Francisco : um estudo sobre populações tradicionais e territorialidade no Norte de Minas Gerais**. Belo Horizonte: UFMG, 2005 (Dissertação de mestrado).

PALMEIRA, Moacir. Política, Facções e Voto. In: PALMEIRA, Moacir; GOLDMAN, Márcio. **Antropologia, Voto e Representação Política**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1996.

_____. Política e Tempo: nota exploratória. In: PEIRANO, Marisa (org.). **O Dito e o Feito: Ensaios de antropologia dos rituais**. Rio de Janeiro: Relume-dumará, 2002.

_____. Eleição Municipal, Política e Cidadania. In: PALMEIRA, Moacir; BARREIRA, César. **Política no Brasil: Visões de antropólogos**. Rio de Janeiro: Relume-dumará, 2006.

PALMEIRA, Moacir; HEREDIA, Beatriz. Os Comícios e a Política de Facções. **Anuário Antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

PARDAL, Paulo. **As Carrancas do Rio São Francisco**. Rio Janeiro: Serviço Geral da Marinha, 1974.

PEIRANO, Marisa. A Análise Antropológica de Rituais. In: _____. **O Dito e o Feito: Ensaios de antropologia dos rituais**. Rio de Janeiro: Relume-dumará, 2002.

PEREIRA, Luzimar Paulo. **Os Giros do Sagrado: um estudo etnográfico sobre folias em Urucuia-MG**. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2009. (Tese de Doutorado).

PERISTIANY, J. G. **Honra e Vergonha: Valores da sociedade mediterrânea**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1971.

PIERSON, Donald. **Branços e Pretos na Bahia**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971.

_____. **O Homem do Vale do São Francisco**. Vol. I. Rio de Janeiro: Ministério do Interior/Superintendência do Vale do São Francisco, 1972a.

_____. **O Homem do Vale do São Francisco**. Vol. III. Rio de Janeiro: Ministério do Interior/Superintendência do Vale do São Francisco, 1972b.

PIGNARRE, Philippe; STENGERS, Isabelle. **La Sorcellerie Capitaliste: Pratiques de désenvvoûtement**. Paris: La Découverte, 2005.

PORTO, Liliana. **Feitiçaria, Negritude e a Relação com o “Outro”: Crenças Mágicas em uma cidade do Vale do Jequitinhonha**. Brasília: DAN/UnB, 2003. (Tese de Doutorado).

PORTO, Guilherme. **As Folias de Reis no sul de Minas**. Rio de Janeiro: Funarte, 1982.

PREFEITURA MUNICIPAL. **Dossiê de Tombamento da Imagem de Santo Antônio**. São Romão: Prefeitura Municipal, 2006.

RANCIÈRE, Jacques. **Políticas da Escrita**. São Paulo: Ed. 34, 1995.

_____. **A Partilha do Sensível: Estética e política**. São Paulo: Ed. 34, 2002.

RAPCHAN, Eliane Sebeika. **Negros e Africanos em Minas Gerais: construções e narrativas folclóricas**. Campinas, SP: Unicamp, 2000. (Tese de Doutorado).

RIBEIRO, Ricardo Ferreira. História Ecológica do Sertão Mineiro e a Formação do Patrimônio Cultural Sertanejo. In: LUZ, Cláudia e DAYRELL, Carlos (orgs.). **Cerrado e Desenvolvimento: tradição e atualidade**. CAA-NM e Rede Cerrado. Montes Claros: Max Gráfica, 2000.

ROCHA, Geraldo. **O Rio São Francisco: fator precípua da existência do Brasil**. 4ª ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1983 (Coleção Brasileira).

SAINT-HILAIRE, Auguste. **Viagem pelas Províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1975.

_____. **Viagem às Nascentes do Rio São Francisco**. Belo Horizonte: Itatiaia, 2004.

SCHETTINO, Marco Paulo Fróes. **Espaços do Sertão**. Brasília: DAN/UnB, 1995 (Dissertação de Mestrado).

SEEGER, Anthony. **Os Índios e Nós: Estudos sobre Sociedades Tribais Brasileiras**. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

SILVA, Fernando Altenfelder. **Xique-Xique e Marrecas: Duas Comunidades do Médio São Francisco**. Rio de Janeiro: Comissão do Vale do São Francisco, 1961.

SOUZA, Candice Vidal e **A Pátria Geográfica: sertão e litoral no pensamento social brasileiro**. Goiânia: Ed. UFG, 1997.

STENGERS, Isabelle. **Cosmopolitiques VII: Pour en finir avec la tolerance**. Paris: La Découverte/Les Empêcheurs de Penser en Rond, 1997.

STEWART, Pamela; STRATHERN, Andrew. **Brujería, Hechicaria, Rumores y Habladurías**. Madri: Akal, 2008.

STRATHERN, Marilyn. The Limits of Auto-Anthropology. In: JACKSON, A. (org.). **Anthropology at Home**. London: Tavistock Publications, 1987.

_____. **Partial Connections**. London: Rowan & Littlefield Publishers, 1991.

_____. **The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia**. Berkeley: University of California Press, 1988.

_____. **Property Substance and Effect: Anthropological essays on persons and things**. London: Athlone Press, 1999.

TARDE, Gabriel. [1880] La Croyance et le Désir. In : _____. **Essais et Mélanges Sociologiques**. Paris : A. Maloine Éditeur, 1895.

_____. **Monadologia e Sociologia e Outros Ensaio**s. São Paulo : Cosac& Naify, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O Nativo Relativo. **Mana**, V. 8, nº 1, p. 113-148, 2002.

_____. **Métaphysiques Cannibales**. Paris: PUF, 2009.

WAGLEY, Charles (org.). **Race and Class in Rural Brazil**. New York: Columbia University Press, 1952.

WAGNER, Roy. Are there social groups in Highlands of Papua-Nova Guiné? In: LEAF, Murray J. (org.). **Frontiers of Anthropology: An Introduction to Anthropological Thinking**. New York: D. Van Nostrand Company, 1974.

_____. **The Invention of Culture**. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

WOLF, Eric. Parentesco, Amizade e Relações Patrono-Cliente em Sociedades Complexas. In: FELDMANN-BIANCO, Bela; RIBEIRO, Gustavo Lins (orgs.). **Antropologia do Poder: Contribuições de Eric R. Wolf**. Campinas: Unicamp; São Paulo: Imprensa Oficial, 2003.

ZALUAR, Alba. **Os Homens de Deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular**. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

Anexo I – Fotos de São Romão



Vista do município a partir da margem direita do rio São Francisco.



Congado e Caboclos na Festa de Nossa Senhora do Rosário (2006).



Cortejo da Festa de Nossa Senhora do Rosário, com a antiga cadeia ao fundo (2006).



Charrete com aparelhagem de som na campanha eleitoral de 2008.



Carreata na campanha eleitoral de 2008.



O vapor Benjamim Guimarães atracado no porto de São Romão em 2007

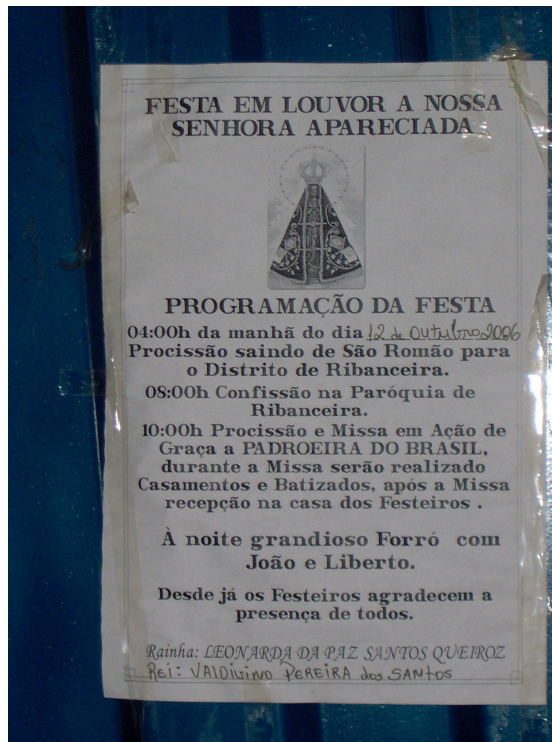
Anexo II – Fotos da Ribanceira



A esquerda, casa abandonada. À direita, área residencial atrás do campo de futebol.



De cima para baixo, da esquerda para direita: a Igreja de Nossa Senhora Aparecida, o templo da Assembléia de Deus, o templo da Congregação Cristã no Brasil



Cartaz da festa de Nossa Senhora Aparecida (2006)



Rei, rainha e grupos de Congado e Caboclos na Festa de Nossa Senhora Aparecida (2006)



Preparo do almoço para Festa de Santos Reis



Foliões em uma visita à uma residência (2007)

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)