



NORTE DE MINAS,
CULTURA CATRUMANA,
SUAS GENTES,
RAZÃO LIMINAR

JOÃO BATISTA DE ALMEIDA COSTA

**NORTE DE MINAS:
CULTURA CATRUMANA, SUAS GENTES,
RAZÃO LIMINAR**

João Batista de Almeida Costa

**NORTE DE MINAS:
CULTURA CATRUMANA, SUAS GENTES,
RAZÃO LIMINAR**



Montes Claros, 2021

© - EDITORA UNIMONTES - 2021
Universidade Estadual de Montes Claros

REITOR

Prof. Antonio Alvimar Souza

VICE-REITORA

Prof. Ilva Ruas de Abreu

EDITORA UNIMONTES

EDITOR GERAL

Prof. Antônio Dimas Cardoso

REVISÃO LINGUÍSTICA

Noêmia Coutinho Pereira Lopes

DIAGRAMAÇÃO

Chorró Moraes

CONSELHO EDITORIAL

Prof. Adélica Aparecida Xavier;
Prof. Alfredo Maurício Batista de Paula;
Prof. Antônio Dimas Cardoso;
Prof. Carlos Renato Theóphilo;
Prof. Casimiro Marques Balsa;
Prof. Elton Dias Xavier;
Prof. Laurindo Mékie Pereira;
Prof. Marcos Esdras Leite;
Prof. Marcos Flávio Silva Vasconcelos Dângelo;
Prof. Regina de Cássia Ferreira Ribeiro.
DOI: 10.46551/978-65-86467-17-8

CAPA

Dane Luz

FOTO DA ORELHA

Frederico Maciel Borges

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Associação Brasileira das Editoras Universitárias (ABEU)

C837n Costa, João Batista de Almeida
Norte de Minas: cultura catrumana, suas gentes, razão liminar [recurso eletrônico]
/ João Batista de Almeida Costa. – Montes Claros: Editora Unimontes, 2021.
480 p.: il.; 23 cm.

Modo de acesso: world wide web:
<http://www.editora.unimontes.br/index.php/ebook>

ISBN: 978-65-86467-17-8

1. Cultura regional. 2. Identidade regional. 3. Desenvolvimento social regional.
4. Quilombolas. I. Título.

CDU: 316.6

Elaborado por Neide Maria J. Zaninelli - CRB-9/ 884

Este livro ou parte não pode ser reproduzido por qualquer meio sem autorização escrita do Editor.

EDITORA UNIMONTES

Campus Universitário Professor Darcy Ribeiro
Montes Claros - Minas Gerais - Brasil
CEP: 39.401-089 - CAIXA POSTAL: 126
www.unimontes.br
editora@unimontes.br

Filiada à



**ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DAS EDITORAS UNIVERSITÁRIAS**

APRESENTAÇÃO

Carlos Rodrigues Brandão

Sobre alguns sertanejos, catrumanos

Existem certas perguntas entre curiosas e inquietantes para quem vive o seu cotidiano entre a ciência de quem me fiz um profissional, e a arte, de quem me descobri desde muito cedo um adepto, um apaixonado e, em meus limites, um praticante. Creio que partilho essas perguntas com muitas outras pessoas, entre prosadoras, poetas, antropólogas e historiadores. E, dentre as muitas, a que eu trago aqui vem justamente de uma “terceira margem do rio” que, imagino, que sempre existiu entre arte e ciência.

A minha pergunta é: “porque eles?”

Nesta apresentação a um livro de ciência da sociedade e da cultura é no entanto, com a literatura que quero buscar não respostas, pois este não é o caso, mas ao menos algumas sinalizações sobre escolhas de “a respeito de quem escrever?” Eis que vivendo e escrevendo sobre um mesmo sertão norte-mineiro, dois “Joões”, um antropólogo e, o outro, um escritor, João Batista de Almeida Costa e João Guimarães Rosa escolheram de algum modo as mesmas pessoas, os mesmo coletivos de pessoas em suas comunidades, e os mesmos cenários de natureza e de cultura para afinal escreverem sobre quem ou sobre o que escreveram.

Por algum momento que me seja permitido deixar o cientista da cultura e autor deste livro à espera de linhas e páginas mais à frente, para me debruçar sobre parceiros de vocação do “outro João”, o escritor. E para tanto quero colocá-lo ao lado de outros não menos lidos e consagrados escritores: Euclides da Cunha e Machado de Assis.

Assim, proponho que tomemos os três escritores cuja obra imagino que esteja generosamente espalhada tanto entre as bibliotecas públicas e as bibliotecas escolares do Brasil (assim espero), quanto na de bons leitores. Três escritores cujos contos, relatos e romances foram e seguem sendo objeto das mais diversas pesquisas e dos mais diferentes estudos, recobrando áreas do saber ora próximas, como a linguística e a crítica literária, ora algo mais distantes, como a geografia e a semântica.

Entre Machado de Assis, Euclides da Cunha e João Guimarães Rosa, falo de um carioca como eu, mas que ao contrário do que usei, nunca saiu para viver longe do seu Rio de Janeiro. Falo de um cientista paulista e relator de um drama social, que viajou de São Paulo aos mais áridos sertões da Bahia, desde onde procedeu ao relato de uma história heroica e bruta que acabou sendo uma das obras de literatura mais dramáticas e perenes de nossa história: *Os Sertões*.

E falo de um mineiro, menino de Cordisburgo, crescido quase todo tempo todo dentro da casa e do quintal de casa em Cordisburgo. Um mineiro que sendo um breve médico de formação, tornou-se um diplomata de carreira e escritor de vocação. E se ele viveu anos de sua vida no Rio de Janeiro de onde saí para sertões e cerrados, João Guimarães Rosa voltou ao seu mundo de origem. Voltou em pessoa, e em um de seus retornos empreendeu a célebre viagem acompanhando a boiada sertão adentro, guiada por Manuelzão, que adiante ele celebrou em uma inesquecível novela: *Festa de Manuelzão*.

Saibamos encontrar uma oposição que coloca de um lado Machado de Assis e, do outro, Euclides da Cunha e João Guimarães Rosa. O escritor carioca descreveu e narrou o mundo do Rio de Janeiro, fazendo entremear em seus contos e romances quase todas as categorias de pessoas. Mas entre serviçais colocados como meros personagens coadjuvantes e os atores centrais, ele estabeleceu uma definida preferência por homens e mulheres francamente urbanos,

como ele próprio, e predominantemente pessoas do que seriam então as “classes médias” ou até mesmo “altas” de seu tempo. A não ser de passagem, ou como sujeitos de exceção, ele, um “homem mestiço” e de “origem humilde”, raramente convocou escravos, negros livres, e as mais “gentes do povo” como personagens centrais de seus escritos.

Euclides de Cunha e João Guimarães Rosa percorreram territórios geográficos e simbólicos opostos aos de Machado de Assis. Escolhendo “os sertões de dentro” como os seus cenários – único no caso de Euclides, múltiplo, no de João – tanto em *Os Sertões* quanto em *Grande Sertões: Veredas*, os ricos (fora alguns fazendeiros em João Guimarães Rosa, justos e bondosos em maioria, e até amigos de jagunços), os políticos e os militares são sempre personagens secundários, atores de passagens breves e depressa esquecidos. São o “lado do mal” do eu que se narra.

E os escolhidos para as luzes do palco da escrita são as gentes do povo. São mulheres e homens entre os beatos fervorosos e heroicos do “Conselheiro”, o casal sem nome de negros que acolhe Augusto Matraga e o salva da morte, os homens pobres e trabalhadores dos povoados perdidos entre as lonjuras do sertão. Ou são como Riobaldo, que desiste cedo de ser o herdeiro de um fazendeiro rico, ou um professor de escola casado e pai de filhos. E foge do mundo dos ajustados, e vai viver a vida errante do jagunço sertanejo.

Eis que não apenas nos dois escritores do sertão lembrados aqui, mais em praticamente todos os outros que, vindos da cidade, escreveram sobre sertões, cerrados, caatingas e gerais, escolheram justamente os “postos à margem” como os sujeitos e atores centrais de suas narrativas. E eu, morador de Goiás e pesquisador de suas comunidades camponesas, lembro Carmo Bernardes, Bariani Ortêncio, Bernardo Elis, Mário Palmério. E, mais ao Nordeste, como não lembrar Graciliano Ramos de Vidas Secas?

E porque? Porque entre tantos e tão vários sujeitos locais, povoadores dos sertões, entre senhores e servos são os servos, os serviçais ou os revoltados da servidão os escolhidos? Porque entre o fazendeiro dono de terras e gados, são os seus vaqueiros fiéis e os errantes boiadeiros aqueles de quem se tem algo a conhecer e narrar como um conto, uma novela, um romance? Por que Lampião e nunca o comandante de uma guarda policial? Porque o camponês lavrador de meio alqueire, e não o senhor de terras enriquecido no passado ou no presente?

E porque de igual maneira acontece também com quem, vizinho da literatura e não raro seu leitor costumeiro, como o autor deste livro, sai da cidade e vai aos fundos do sertão, e se dedica ao longo de meses ou mesmo de anos, a ver, a perceber, a dialogar com, a buscar compreender como vivem entre as duas margens do Rio São Francisco: camponeses, sertanejos, negros quilombolas, índios, barranqueiros, vazanteiros, veredeiros e chapadeiros?

Tenho, entre tantas possíveis, uma resposta que acredito partilhar com João Batista de Almeida Costa. Ela é uma entre algumas, e pode nem ser, ao olhar de alguns, a mais relevante. Não se trata apenas do teor político de denúncia, que tanto um romance como *Vidas Secas*, quanto um relato de uma pesquisa antropológica possam conter, ao lado de serem também obras de criação, seja da arte, seja da ciência, seja da “terceira margem do rio” onde uma e outra se encontram.

Talvez, se aproximarmos os escritos lembrados aqui à fotografias de Sebastião Salgado, assim como a de outros inúmeros artistas da imagem, poderemos encontrar um outro motivo. Diante do artista ou do cientista da sociedade e da cultura, os ricos e os poderosos não possuem ou não dão a ver um rosto que mereça seja a imagem, seja a palavra. Não são pessoas que mereçam ser a figura de si-mesmos, ou a palavra de quem escreve sobre o mundo em que eles se movem. E ali onde movem as suas artimanhas. Desde o século XIX os reis e os ricos pagavam para serem retratados, enquanto

Van Gogh saía a pintar “a gente comum” da França e Paul Gauguin viajava para a Polinésia para retratar os ilhéus de lá. Também no Brasil da mesma época os mesmos pintores que por dever pintavam cenas como a do “Grito do Ipiranga”, por conta própria pintavam um caipira paulista preparando entre as mãos rudes um cigarro de palha.

Ao contrário do eu acontece com as gentes que entre políticos e latifundiários são secularmente oprimidas sob o trabalho servil, entre cercas de arame farpado e o exílio da terra em que nasceram e onde viviam as suas vidas. São os seus rostos, os seus gestos entre o ofício de lavrar e os momentos de devoção e festa no povoado, os que atraíram pintores do passado de Van Gogh e fotógrafos de agora, como Sebastião Salgado.

E são os seus pensamentos, os seus imaginários, os seus mitos, as suas músicas, os seus relatos de tradições do passado, de vidas do presente e de sofrimentos de sempre, o que importa conhecer, reconhecer e divulgar. Não fora assim, porque desde séculos passados, entre os índios de José de Alencar e os negros, mestiços e brancos habitantes das comunidades tradicionais que vão de um povoado ancestral a um quilombo resistente, ou a um acampamento do MST, é junto a estas pessoas, cujas vidas exploradas e empobrecidas acumulam a dor dos séculos, o que importa conhecer, para a partir dela e sobre ela dizer ou denunciar algo. E escrever, seja *Os Sertões*, seja *Grande Sertão: Veredas*, seja *Norte de Minas: cultura catrumana, suas gentes, razão liminar?*

Muito menos do que João Batista de Almeida Costa, ou o Joba, como imagino que o chamariam os quilombolas com quem conviveu, também eu “varei sertões” do Norte de Minas Gerais, depois de haver vivido o “Cerrado Goiano” durante quase dez anos de vida. Como professor visitante da Universidade Federal de Uberlândia e docente temporário da Universidade Estadual de Montes Claros, formei coletivos de pesquisa, vivi longas viagens pelo “sertão roseano”, ou ao longo do rio São Francisco.

E pude constatar, lendo inclusive trabalhos de João Batista, agora reunidos neste livro, que se o sertão tem vida, fora a da natureza das plantas e dos bichos que ainda existem por lá, esta vida que merece ser conhecida está presente nas pessoas, nas comunidades sertanejas e nas culturas catrumanas que neste excelente livro de escritos atravessam anos.

E se os sertões do Norte de Minas possuem não apenas uma alma, mas uma “aura”, como Walter Benjamim imagina existir na obra de arte original, elas também existirão nos rostos, nos gestos, nas vidas de todos os dias, e também nas lutas de todo o sempre, que ao longo dos capítulos deste livro são ora historiados, quando vindos da reconstrução do passado, e ora etnografados, quando narrados como um presente.

João Batista já havia prestado, entre outros, um notável serviço ao Norte de Minas, quando junto com Cláudia Luz de Oliveira organizou o livro *Cerrado, Gerais, Sertões – comunidades tradicionais nos sertões roseanos*¹.

No presente livro ele reúne anos e anos de atenta e criativa pesquisa nos sertões do Norte de Minas Gerais. Entre o criterioso pesquisador da formação histórica da região, e o sensível antropólogo atento aos mais pequeninos e também aos mais relevantes momentos de cultura, seja de quilombos da região, seja de outras comunidades tradicionais, João Batista nos oferece possivelmente um dos mais sensíveis e completos memoriais a respeito de um território de vidas e de lutas. Um território de sertões onde os jagunços de Guimarães Rosa terão topado com os ancestrais dos catrumanos de João Batista de Almeida Costa.

Pois quase no final do romance, quando vencedor dos homens maus de Hermógenes, e pesaroso da morte heroica de Diadorim, Riobaldo Tatarana resolve deixar a vida errante do jagunço, eis o que se passa...

¹Com o aporte da FAPEMIG o livro foi publicado em 2012 pela Editora da UNIMONTES junto com a Editora Intercmeios, de São Paulo.

Resoluto saí de lá em galope, doidável. Mas, antes, reparti o dinheiro que tinha, retirei o cinturão-cartucheiras – aí ultimei o Jagunço Riobaldo! Disse adeus para todos, sempremente. Ao que eu ia levar comigo era só o menino, o cego, e os dos catrumanos vivos sobrados: esses eu carecia de repor de volta na terra deles. Nos lugares².

Ao que um João, o deste livro, poderia dizer ao personagem do outro João, o do romance.

*Você deixou de volta os catrumanos lá no lugar deles.
Pois eu viajei e voltei lá pra conhecer eles...*

Rosa dos Ventos - Sul de Minas Gerais
Setembro de 2020
Carlos Rodrigues Brandão

²Grande Sertão: Veredas, Livraria José Olympio Editora, Rio de Janeiro, 1976, 10ª edição. Página 455.

SUMÁRIO

PREFÁCIO	19
NORTE DE MINAS: RAZÃO LIMINAR	23
CULTURA NORTE MINEIRA.....	25
A região sob foco de leitura.....	26
Paisagem e cenários regionais.....	28
Sociedade sertaneja, o lugar fronteiriço norte mineiro	45
Processos de territorialização e territorialidades.....	48
Cultura e civilização vaqueira	54
Identidade regional.....	56
Cultura e desenvolvimento	66
Manifestações culturais e ciclos festivos.....	73
A SOCIEDADE DE CURRAL: DESENVOLVIMENTO SOCIAL PELAS FIGURAÇÕES SOCIAIS, PELO HABITUS E PELA ORGANIZAÇÃO DO ESTADO NO NORTE DE MINAS	79
Anterioridade ao alvorecer da Sociedade de Curral	81
A Sociedade de Curral: emergência e consolidação	88
A Sociedade de Curral: a complexificação social, econômica e administrativa.....	97
O processo civilizador da sociedade curraleira.....	117
SERTÃO: LUGAR DE ENCONTRO DE GENTES E DE CULTURAS, SÍNTESE MULTICIVILIZACIONAL DA NAÇÃO PLURAL.....	123
O sertão norte mineiro: tantas gentes, tantas diferenças.....	128
O sertão e a nação, a concretude de sua pluralidade	137
A INVENÇÃO DO NORTE DE MINAS: A DUALIDADE DE MINAS GERAIS E O MOVIMENTO CATRUMANO.	141
IDENTIDADE NORTE MINEIRA: ASSUNTANDO SUA ESPECIFICIDADE REGIO- NAL NOS ESTUDOS DE NAÇÃO.	151
A identidade regional.....	153
A comunidade imaginada e vivenciada	156
O esvaziamento das gentes na teoria e a concretude das gentes na identidade regional	165

Considerações finais.....	171
FRONTEIRA REGIONAL NO BRASIL: O ENTRE-LUGAR DA IDENTIDADE E DO TERRITÓRIO BAIANEIROS EM MINAS GERAIS	173
Minas Gerais: uma realidade múltipla e uma representação social una .	174
Fronteira: espaço social e espaço representacional produzidos na diversidade.....	178
A dupla liminaridade do território baiano: a negação e o banimento discursivo	181
A identidade baiana: a consciência de ser outro em Minas Gerais	188

QUILOMBOS: OS NEGROS DO NORTE DE MINAS 195

BREJO DOS CRIoulos E A SOCIEDADE NEGRA DA JAÍBA: NOVAS CATEGORIAS SOCIAIS E A VISIBILIZAÇÃO DO INVISÍVEL NA SOCIEDADE BRASILEIRA ...197

Brejo dos Crioulos.....198

A sociedade negra da Jaíba, uma visão histórica.....201

A rede familiar da sociedade negra da Jaíba.....210

A contribuição de Brejo dos Crioulos como sujeito político emergente...215

SABER-SE QUILOMBOLA, SER QUILOMBOLA: O ENREDAMENTO DE BREJO DOS CRIoulos (MG) NAS TRAMAS DO APARELHAMENTO ESTATAL219

Desvelando e buscando conquistar direitos.....219

O aprisionamento e vínculo ao aparelhamento estatal.....227

Navegando na trama do parentesco: articulação no campo negro regional..... 232

A REESCRITA DA HISTÓRIA, A VALORIZAÇÃO DO NEGRO E A ATUALIZAÇÃO DE RELAÇÕES ANCESTRAIS NO NORTE DE MINAS.....235

Jahyba: Território negro ampliado.....236

Os negros da Jahyba: de “marginais” a ícones de tradições locais241

Saber-se quilombola como outros parentes.....248

QUILOMBOS DA JAHYBA: A VISIBILIZAÇÃO DO NEGRO NO TERRITÓRIO BRANCO NORTE MINEIRO 251

Novidade ou atualização do que sempre esteve presente?.....252

Vazio e branco: a territorialidade negra desconhecida e negada torna-se visível.....255

Negros da Jahyba: de parentes a parceiros na luta por direitos 260

Negros da Jahyba: a ancestralidade de lugar x direitos infundados e reconhecidos como legais	265
Novos atores e práticas sociais ou a novidade que está em nosso olhar .	268
PROCESSOS DE TERRITORIALIZAÇÕES E O DESLIZAMENTO DE CONTEÚDOS DA ETNICIDADE QUILOMBOLA EM AGRESTE.....	271
Processos de territorializações: uma discussão conceitual.....	273
Territorializações e temporalidades em Agreste	275
O tempo antigo ou das terras livres	275
O tempo dos Agrimensores	282
O tempo do trem e o tempo dos fazendeiros.....	286
O tempo atual	290
O deslizamento de conteúdos da etnicidade quilombola brasileira	296
Agreste como terra de trabalhadores pacíficos	299
Agreste, a performatividade da etnicidade quilombola	302
TAMBORES DA AFIRMAÇÃO: NEGRITUDE E RESISTÊNCIA NO BATUQUE DOS NEGROS DO NORTE DE MINAS	313
O espaço do negro na história norte mineira	315
A pesquisa nas comunidades quilombolas norte mineiras.....	319
As rodas de batuque tomadas como fato etnográfico	323
Brejo dos Crioulos: do batuque do contentamento coletivo ao batuque reivindicatório	327
Buriti do Meio: o batuque da elevação de autoestima e a afirmação da negritude	330
Lapinha: batuque como instrumento de visibilização da luta quilombola.	334
COMUNIDADES TRADICIONAIS	343
CERRADOS NORTE MINEIRO: POPULAÇÕES TRADICIONAIS E SUAS IDENTIDADES TERRITORIAIS.	345
O Bioma Cerrado: classificações gerais e localizadas	346
A sociedade nos cerrados: classificações gerais e localizadas	348
A cultura sertaneja e as populações tradicionais norte mineiras	350
Os geraizeiros	355
Os caatingueiros.....	358
Os quilombolas da Jahyba.....	362

Os Xakriabá.....	365
Os vazanteiros ou barranqueiros.....	367
A (DES)INVISIBILIDADE DOS POVOS E DAS COMUNIDADES TRADICIONAIS: A PRODUÇÃO DA IDENTIDADE, DO PERTENCIMENTO E DO MODO DE VIDA COMO ESTRATÉGIA PARA EFETIVAÇÃO DE DIREITO COLETIVO	375
Escravos, aldeados, fujões e desclassificados à margem da sociedade brasileira.....	377
A produção cultural de identidades e afirmação das territorialidades....	381
TEMPO REVERSIVO E ESPAÇO TRANSFIGURADO: ETNOCÍDIO NAS VEREDAS DO SERTÃO	393
Comunidade de parentes e sentimento de pertencimento.....	397
As espacialidades veredeiras	402
O espaço agrícola.....	402
O espaço pastoril veredeiro.....	404
Espaço extrativista das gentes das veredas.....	405
O espaço estrutural-relacional veredeiro.....	406
As temporalidades veredeiras	414
Tempo da origem	414
Tempo do carrancismo	418
Tempo do ambientalismo e do conservacionismo	420
Tempo do novo carrancismo	422
CONFLITOS AMBIENTAIS NO SERTÃO ROSEANO: A ATUALIZAÇÃO DO CARRANCISMO CONTRA VEREDEIROS E QUILOMBOLAS EM MINAS GERAIS	429
As gentes das veredas e quilombolas: suas tradicionalidades.....	434
São Francisco e Gentio.....	434
Cabeceira de Forquilha.....	437
Poçoazinho, Capoeirão e Breijinho.....	438
Lapinha	440
Bom Jardim da Prata	444
A vereda de minha leitura.....	445
BIBLIOGRAFIA.....	453

PREFÁCIO

**A gente tem de sair do sertão!
Mas só se sai do sertão é tomando conta dele a dentro...**
(Guimarães Rosa, 1986, p. 243)

Este livro resulta de minha compreensão sobre a região do norte de Minas, construída a partir de dois movimentos que me acompanham na vida intelectual, a qual venho desenvolvendo em toda a minha historicidade. Sou norte mineiro e, para compreender a região, tive que sair do meu sertão. Entretanto, só saí mesmo quando submetido à ditadura do método acadêmico, para tomar conta dele, como objeto de estudo, adentrando as realidades de grupos sociais ou da cultura e historicidade regional. Esse foi o caminho que me levou ao desenvolvimento dos estudos que apresento aqui.

Trata-se de uma coletânea de artigos, produto de meus estudos e pesquisas. Dessa forma, algumas abordagens replicam-se, porém, optei que permanecessem como no original, publicado em artigos e livros, para que pudessem ser lidos e utilizados, isoladamente ou na íntegra, em aulas no ensino médio e universitário. Assim foi feito pelo desejo que a obra seja distribuída em todas as escolas municipais e estaduais e nas instituições de ensino superior do norte de Minas.

Estudos da totalidade regional em seu lugar dentro de Minas Gerais são contemplados na primeira parte do livro, frutos de preocupações que me levaram a refletir sobre a realidade em que vivia e a qual passei a sistematizar desde que me graduei em Ciências Sociais na Universidade Federal de Minas Gerais e, após minha formação em Antropologia na Universidade de Brasília e minha fixação na Universidade Estadual de Montes Claros, representam os resultados de pesquisas desenvolvidas por mim, com colegas e com

orientandos, algumas delas financiadas pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais ou pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico. E, também, como resultado da temática vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Social, criado na região para dar formação a professores universitários e a interessados em estudos pessoais. Os estudos em Quilombos nasceram junto com a pesquisa de mestrado, na Universidade de Brasília, a partir de trabalho de campo em Brejo dos Crioulos e, posteriormente, pelo assessoramento a outras comunidades que solicitaram apoio em seu processo de certificação como comunidade remanescente de quilombos, como disposto no texto constitucional em seu artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. E, ainda, da elaboração de Relatórios Antropológicos de caracterização de diversas comunidades certificadas pela Fundação Cultural Palmares como Quilombos e que requereram junto ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária sua regularização fundiária. Há, também, o assessoramento para a criação da N'Golo - Federação das Comunidades Quilombolas do Estado de Minas Gerais e, em outros momentos, no percurso da organização política das comunidades com as quais mantenho contato.

Ao me fixar como professor na universidade regional, após o fim do doutorado, e ao atualizar relações com o Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas, aos poucos fui sendo enredado pelas tramas que dezenas de comunidades rurais organizavam para se afirmarem em suas tradicionalidades e construir politicamente seus destinos. Nasceram, então, os estudos de comunidades tradicionais, vinculados aos sete povos que constroem suas representações e buscam conquistar, na prática, seu direito como grupo participante da construção da nacionalidade brasileira, conforme disposto nos artigos 215 e 216 da Constituição Federal de 1988.

Finalizando este prefácio, a pergunta que me move: Por que publicar em um livro o que já foi, em partes, publicado? Artigos acadêmicos

são manuseados pelos membros das academias em seu labor de produzir conhecimento e não chegam às pessoas externas às universidades e faculdades. Por todo o espaço regional, sempre sou cobrado para publicar o conhecimento que construí sobre o norte de Minas até este momento. E decidi fazê-lo para celebrar os meus setenta anos de vida, doando à população regional, em todas as suas diferenças tradicionais, o resultado do investimento feito a mim para me tornar um intelectual preocupado com a sociedade em que vivo, localizada, principalmente, na bacia do rio São Francisco. Agradeço a Cláudia Luz de Oliveira, Isabel Cristina Barbosa de Brito, Lucivaldo Gomes da Silva e Maria da Luz Alves Ferreira a contribuição na leitura, discussão e formatação de alguns capítulos. À Noemia Coutinho pela revisão, à Dane Luz pela capa, à Chorró Moraes pela diagramação, ao Frederico Maciel Borges pela foto e apoio na vakinha e ao Carlos Guilherme Cordeiro Coelho pelo apoio nos problemas computacionais.

Eis, aqui, o presente que faço. Toma-o; é teu!

João Batista de Almeida Costa

Isolamento social durante a pandemia em 2020.

NORTE DE MINAS: RAZÃO LIMINAR

CULTURA NORTE MINEIRA³

Pensar o desenvolvimento regional no período requereu compreender a cultura norte mineira como parte da Agenda Mesonorte e a leitura elaborada mirou diversas categorias sociais e institucionais que se articulam no campo social regional⁴. Considerou-se que, nos tempos hodiernos, os processos que relacionam os diversos sujeitos constituintes e constitutivos da realidade cultural, socioeconômica e política regional têm sido pautados cada vez mais pela judicialização dos interesses de cada parte, com todas as partes recorrendo às defesas de seus interesses. Se essa dinâmica que penetrou na vida regional não for levada em consideração para uma leitura da cultura norte mineira, não há como ter uma compreensão eficaz. Entretanto, essa questão encontra-se colocada nas entrelinhas da argumentação.

No campo relacional norte mineiro, regionalizam-se, em suas posições, diversos sujeitos com interesses, lógicas, estratégias e ritmos díspares, que se confrontam na defesa de seus interesses específicos. Esses sujeitos emergem na realidade regional a partir de processos sociais vividos e relacionados com cenários locais, regionais, nacionais e internacionais. No caso norte mineiro, há que considerar como sujeitos atuando no campo relacional uma elite cindida entre tradicional e moderna, populações tradicionais submetidas à dominação, sendo uma parte cada vez mais agente de sua própria

³Construída para a Agenda Mesonorte, publicação restrita, por João Batista de Almeida Costa, Doutor em Antropologia e Professor da Unimontes e Camilo Antônio Silva Lopes, Graduando em Ciências Sociais, com especialização em Antropologia. LESSA, Simone Narciso. (Org.). *Mesonorte: Diagnóstico para a Agenda do Desenvolvimento Integrado e Sustentável da Mesoregião do Norte de Minas*. Montes Claros: Editora da Unimontes, 2007. Para capítulo introdutório desta coletânea foram feitas adequações.

⁴Vide Bourdieu (1982). Para este autor, a noção de campo envolve uma regionalização da realidade social fundamentada nos processos históricos vividos pelas categorias que nele se encontram e que se diferenciam umas das outras e que detém relativa autonomia.

história e que se coloca em prontidão na defesa de suas especificidades culturais, sociais, econômicas e políticas, atuando no campo local, regional, nacional e internacional porque entende que os processos vividos localmente podem emergir globalmente. Mas, há que considerar, também, a presença do Estado, do mercado e das redes sociais construídas pela sociedade civil regional, articulada em fóruns estaduais, nacionais e internacionais. Sem levar em consideração esses processos relacionais vigentes no norte de Minas na atual temporalidade não há como compreender sua cultura.

A região sob foco de leitura

O norte de Minas, como região subsumida ao estado de Minas Gerais, comporta limites diferenciados às definições administrativas da Fundação João Pinheiro. As variações desses limites estão vinculadas à posição do sujeito que se debruça sobre essa mesma região e dependente da finalidade de sua atividade. A região é compreendida, nesta interpretação, como sendo uma região cultural que, historicamente, articulou-se politicamente para as defesas dos mais amplos interesses regionais, apesar de compartilhar a vida pastoril com outras regiões que a circundam.

Região cultural tem sido compreendida nas Ciências Sociais, principalmente na Antropologia, como sendo caracterizada pelo processo de ocupação humana que se verifica em um determinado espaço territorial em que certas características dão unidade de ideias, de sentimentos, de estilos de vida a um grupo populacional. Em seu estudo sobre as regiões culturais brasileira, Diegues Júnior (1960, p. 6) afirma que uma região deve ser considerada “como um conjunto ecológico de pessoas, aproximadas pela unidade das relações espaciais da população, da estrutura econômica e das características sociais, dando-lhe, em conjunto, um tipo de cultura que, criando modo de vida próprio, a difere de outras regiões”. A conceituação desenvolvida por esse autor permite-nos afirmar, como se verá ao

longo deste capítulo, a existência de uma unidade de ideias, de sentimentos e de estilos de vida que dão configuração específica ao norte de Minas, mesmo que considerando as fases e tipos de evolução econômica e política e as de desenvolvimento social verificados na historicidade regional e, também, a proximidade com outras regiões que tiveram, na criação de gado, o alicerce para a articulação de suas características culturais.

Há que considerar que a compreensão do que estamos afirmando ser a região norte mineira também articula-se com a noção de uma unidade regional como uma paisagem mental, cujo conteúdo é construído no processo de homogeneização da imagem mineira vinculada às montanhas e à mineração, ou seja, à mineiridade. Ao discutir paisagem como imagem mental, Schama (1996, p. 26) afirma que as paisagens, como construções mentais, ao comportarem memórias que são enunciadas por vozes nativas, “expressam as virtudes de uma determinada comunidade política ou social”, constituindo-se, por isso, em leitos de identidades. Tais concepções favorecem o desenvolvimento da mística de uma tradição paisagística particular para cada nação⁵, por ter sido a topografia mapeada, elaborada e enriquecida como terra natal.

Há, também, que considerar que, na Antropologia, a discussão sobre paisagem, seja local, regional ou nacional, conforme Eric Hirsh, deve ser compreendida “como uma ideia cultural” (1995, p. 4). Assim, os limites da região do norte de Minas delimitam uma paisagem que possui um espaço e se constitui como um lugar de pertencimento. Este possibilita distinguir as populações como um “nós” e como um “outro”, delimitando um dentro e um fora, ao mesmo tempo em que alimenta as imagens e representações autorreferenciadas ou construídas contrastivamente com outras sociedades que não a norte mineira.

⁵O conteúdo da noção de região é homólogo ao da nação, pois como parte desta, necessariamente, deve conter os mesmos aspectos constitutivos e constituintes que lhe são inerentes.

A região do norte de Minas focalizada neste capítulo é composta por noventa e três municípios aglutinados na Mesorregião Norte de Minas construída pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, mas que ultrapassa essa mesma área de planejamento censitário porque incorpora alguns municípios das mesorregiões limítrofes⁶.

Paisagem e cenários regionais

A paisagem norte mineira lida como cenários em seus recortes natural, social e econômico é apreendida à compreensão emanada da Antropologia e da Geografia de que não existe natureza natural, já que a mesma é uma construção humana, dado que, no processo de hominização⁷ e de humanização⁸, os seres humanos interferiram na natureza e foram compondo o cenário ambiental reconhecido. Um exemplo disso pode ser dado pela prática dos Arara⁹, sociedade indígena do norte do Mato Grosso, situada na transição entre os ecossistemas Cerrado e Amazônia, de plantarem mudas de pequizeiro, quando nascem meninos, na época dos ritos de puberdade deles. Entre um e outro evento, os membros de cada aldeia migram no interior de seu território e, assim, disseminam pequizeiros nas fímbrias da vegetação de Cerrado e da Floresta Amazônica, construindo a natureza reconhecida daquela área. Assim como os Arara, outras sociedades humanas foram agindo sobre o relevo, a fauna e a flora dos lugares onde viveram, contribuindo para a construção da natureza, que nunca foi intocada desde o aparecimento da vida animal.

⁶Vide em anexo a relação dos 93 municípios considerados como constituintes e constitutivos da Região do norte de Minas.

⁷O processo de hominização refere-se à evolução do primata ao *homo sapiens*.

⁸O processo de humanização refere-se a mudanças de comportamento do ser humano no escopo dos processos civilizacionais vividos no decurso da historicidade do homem no planeta.

⁹Os Arara foram estudados por Teixeira-Pinto (1997).

O cenário natural regional é composto por ecossistemas distintos devido à transição entre os Cerrados, a Caatinga, a Mata Seca e a Mata Atlântica¹⁰. Enquanto nas chapadas e topos de serras as diversas formações dos Cerrados conformam o espaço regional, a Caatinga, em sua formação arbórea e arbustiva, ocupa o vale do Rio Verde Grande, a Mata Seca estende-se pelas encostas da Serra Geral em sua interface com o vale do mesmo rio e, finalmente, a Mata Atlântica localiza-se, como uma pequena mancha no interior da Mata de Galeria, entre a encosta cárstica existente na margem direita e o rio São Francisco, na região dos municípios de Januária, Itacarambi, São João das Missões e Manga. E na transição entre a Caatinga na bacia do rio Pardo de Minas.

Conjugando chapadas, vales e serras, o cenário natural norte mineiro diversifica-se em solos, vegetações, bacias hidrográficas, principalmente a do rio São Francisco, mas, também, a do rio Pardo de Minas e, no seu limite, a do rio Jequitinhonha, configurando-se como uma zona propícia à fixação do ser humano com diversidade de formas em suas relações com o ambiente natural. A atuação antrópica verificada em séculos de utilização da natureza pelas diferentes populações que se fixaram no território regional ocorreu a partir de duas premissas distintas. Por um lado, as sociedades indígenas e quilombolas e, posteriormente, as populações tradicionais existentes, com uma racionalidade econômica voltada para a reprodução das relações sociais e que conjugou a utilização dos recursos naturais a partir de interdependência entre o homem e a natureza. Por outro lado, grupos sociais vinculados à sociedade regional mais ampla ou que migraram para utilizarem dos fatores favoráveis, tendo como motor de sua atuação a reprodução do capital, construíram outra natureza pela presença de espécies exóticas cultivadas de forma perene ou temporária. A atuação desses grupos apoia-se em uma racionalidade econômica voltada para a produção de riquezas con-

¹⁰A questão ambiental é desenvolvida em seção posterior

centrada em mãos de poucos, tanto interior quanto exteriormente à sociedade regional.

A compreensão do cenário cultural norte mineiro decorre do conhecimento da existência de dinâmicas populacionais distintas que, em alguns momentos cruciais da historicidade regional, propiciaram a articulação e o imbricamento entre essas dinâmicas advindas de populações, com culturas díspares, que se fixaram no território do médio sanfranciscano.

As primeiras populações que se fixaram na área territorial norte mineira foram as populações indígenas. Em seu livro *Terra mineira*, Nelson de Senna (1926, p. 51 e passim) informa a existência de diversas sociedades que viviam nas bacias dos rios São Francisco, Pardo de Minas e Jequitinhonha. Havia os Abatirá na margem direita do São Francisco; os Bokeré, que viveram nas matas do Jequitinhonha, em sua margem esquerda, até fins do século XIX; os Catiguaçu, que viviam entre os rios São Francisco e o Jequitinhonha; os Catoilé, situados entre os rios Pardo e Verde Grande; os Dendy, que se localizavam nas chapadas da Serra Geral; os Goiano e os Guayba, que viviam em ilhas do rio São Francisco em frente à cidade de São Romão; os Pataxó, que faziam correrias entre os rio São Francisco e Jequitinhonha e depois se dirigiam para o litoral; os Piripiri, que viviam na foz do rio Gurutuba¹¹; os Rodela e os Tupinaen, que se

¹¹Esse grupo, que o autor considera como uma sociedade indígena, pode ter sido um agrupamento quilombola. O vocábulo *piripiri* é bantu, uma língua de africanos que vieram para o Brasil no período escravocrata e, como venho demonstrando em diversos artigos construídos a partir de pesquisa no Quilombo Brejo dos Crioulos e no Quilombo Maravilha, o vale do rio Verde Grande, devido à existência de uma floresta de caatinga arbórea com a presença de pequenas lagoas formadas em dolinas assoreadas tornou propícia a presença de malária, que afugentou indígenas e brancos do interior dessa formação vegetal não mais existente com a implantação de pastagem artificial e propiciou a formação histórica do Território Negro da Jahyba.

encontravam estabelecidos nas margens do rio São Francisco¹², e finalmente, os Kururu nas margens do rio Carinhanha.

Esse mesmo autor informa a existência de sociedades indígenas que passaram a viver nessas mesmas áreas, tendo-se deslocado de seus territórios imemoriais em consequência de lutas contra bandeirantes que iniciaram a ocupação do interior do país. Nesse momento histórico, ocorreram confrontos entre os membros dessas sociedades que disputavam suas permanências nos territórios escolhidos para se situarem. Aqui chegaram os Amoipira, vindos de Pernambuco e Bahia e se localizaram na margem esquerda do rio São Francisco; os Acoroá, que no século XVII vieram de Goiás para as margens dos rios Paracatu e Urucuia; os Canacan, que vindos da Bahia pelo rio Pardo de Minas faziam correrias e assaltos durante o século XVIII e início do século XIX; os Kariri, que desceram do Ceará e em Januária misturaram-se com os Kayapó vindos do Mato Grosso nos anos 1720; os Kiriri, que desceram do Ceará após derrota dos confederados e se localizaram na área entre a cidade de Januária e o rio Urucuia; os Kraó, vivendo no sertão do Urucuia; os Krixá, vindos de Goiás com os Xakriabá na segunda década do século XVIII e se localizaram nas margens do Urucuia.

Não é possível fazer descrição de suas culturas porque ainda não foram estudadas por ninguém. As sociedades indígenas que habitavam essa região não viviam isoladas umas das outras; relacionavam-se baseadas na solidariedade, nas trocas e favores prestados umas às outras. A dinâmica das interdependências propiciava o não estabelecimento de hierarquias entre as sociedades articuladas,

¹²Como é possível ver pela denominação das etnias indígenas que existiam no norte de Minas, não há nenhum grupo tapuia, apesar da informação histórica e da memória regional da presença dos mesmos no território norte mineiro. Estudos antropológicos e linguísticos sobre as sociedades tupi-guarani evidenciaram que com o termo “tapuia”, esses indígenas queriam informar a existência de homens bravios. Em seu estudo sobre os índios do Brasil, Melatti (1983) informa que os tapuias eram grupos vinculados ao tronco linguístico Macro-Jê de conformação social guerreira e que, por isso mesmo, viviam em conflitos permanentes com os indígenas do tronco linguístico tupi-guarani.

favorecendo a convivência de forma harmônica no usufruto dos recursos naturais disponíveis por todo o território regional. Seus membros viviam de agricultura cultivada em pequenas roças de coivara, da caça, da pesca e da coleta de frutos silvestres que eram encontrados em abundância na região. Entretanto, com a chegada dos bandeirantes paulistas que acorreram ao Sertão do Médio São Francisco a partir de 1612, cujo objetivo era aprisionar indígenas e exterminar os quilombos existentes, instaura-se, entre as sociedades indígenas, um processo conflituoso, como o dos Xakriabá, que se uniram aos criadores de gado dos *Currais Sanfranciscanos* para lutarem contra os Kayapó vindos da região do atual estado do Mato Grosso, fugindo do aprisionamento dos bandeirantes que por lá chegaram.

Os estudos realizados por antropólogos no Brasil têm evidenciado que as sociedades indígenas, apesar de sua imensa diversidade, possuem em comum, como dinâmica cultural, a articulação dos aspectos sociais que constituem sua forma de viver e a questão dos vínculos sociais entre seus membros como o fato crucial a partir do qual é possível compreender seu modo de vida. O princípio estruturante da vida social nas sociedades indígenas tem sido identificado como o estabelecimento de um contrato de mutualidade, baseado na reciprocidade entre os seus membros, entre aldeias e, mesmo, entre sociedades distintas. Os estudos sobre reciprocidade indicam que, entre contratantes mútuos, as diferenças são respeitadas em benefício de todos. Mesmo que as diferenças sejam de categorias sociais, entre parceiros recíprocos, a hierarquização entre os mesmos não atinge todos os aspectos da relação, pois se tal ocorresse, o vínculo seria rompido. Estudando as sociedades indígenas da região do pantanal mato-grossense, Ramos (1980) informa a existência de uma hierarquia entre elas, sendo que os Guaykuru encontravam-se no topo da mesma, enquanto as outras estavam situadas abaixo. A hierarquização imbricada na mutualidade entre as sociedades daquela área foi decorrente da resistência indígena à colonização

portuguesa e espanhola, tendo os Guaykuru dominado a arte da guerra em cavalos. E, sendo um povo guerreiro, revoltou-se contra a dominação europeia, encontrando nas outras sociedades indígenas o apoio para se dedicar exclusivamente a impor derrotas aos colonizadores. Tal apoio dado foi subsidiá-los de alimentos para que se dedicassem à guerra.

Outro sujeito importante na composição do cenário humano norte mineiro é a população negra que ocupou diversas áreas da região, principalmente o vale do rio Verde Grande. O conhecimento da existência de pequenos agrupamentos de negros africanos e seus descendentes fugindo da escravidão – e que deram origem aos quilombos existentes na região – só é possível apreender quando se lê a história da chegada dos bandeirantes. Sobre esses agrupamentos pouco se sabe, além de que para cá vieram no século XVII a fim de guerrear com indígenas e exterminar quilombolas.

Ao analisar os quilombos que se instauraram nas colônias latino-americanas, os estudiosos dos processos sociais vividos pelos afrodescendentes perceberam duas dinâmicas distintas na constituição das comunidades de escravos fugitivos. Por um lado, a estratégia de não estabelecimento de nenhum contato com a sociedade escravocrata e, por isso, perambulavam por lugares de difícil acesso e, preferencialmente, em lugares em que os indígenas não utilizavam por algum impedimento. Por outro lado, os escravos fugidos queriam manter alguma relação com a sociedade escravocrata, mas buscavam áreas onde os portugueses e seus descendentes recusavam por algum motivo. A essas dinâmicas distintas denominou-se *barreiras estruturais*, ou seja, havia algum tipo de impedimento que permitia a recusa da presença de indígenas e brancos, sejam naturais como malária, corredeiras e cachoeiras, serras íngremes, furnas ou vãos, ou por questões sociais, como terras que não tinham nenhum valor econômico ou abandonadas depois de intensa exploração.

Os africanos e seus descendentes que viviam no vale do rio Verde Grande – região denominada pelo movimento social regional a

partir de estudos desenvolvidos por Costa (1999, 2001 e 2005), atualmente *Território Negro da Jahyba* – praticavam a agricultura para sua própria subsistência. Cultivavam, nas bordas das lagoas de furados ou mesmo nos furados que se enchiam em época de chuva, mandioca, milho, arroz, feijão e fava, banana e outros produtos agrícolas, já que contavam com um clima úmido devido ao grande número de lagoas no interior da floresta de caatinga arbórea existente no vale desse mesmo rio, o que favorecia o cultivo desses produtos com sua *agricultura de furado*. O gado era criado solto, na larga. Daí a origem do nome de muitas comunidades da região norte mineira, como Gado Bravo, Barreiro, Barreiro da Raiz, Barreiro do Rio Verde, Gado Velhaco e muitos outros.

Tanto os indígenas quanto os quilombolas articularam-se em relações de interdependência, mas, também, de conflitos. Ao estudar os Xakriabá, Santos (1997) evidencia a ocorrência de contatos entre membros das populações indígenas e negros aquilombados na floresta de caatinga existente na região, o que nos propicia dados para argumentarmos que existiam vínculos entre indígenas e quilombolas. A partir dessa informação, podemos dizer que antes de os portugueses e seus descendentes chegarem para guerrear com indígenas e exterminar quilombolas, na área média da bacia do rio São Francisco, existiu uma sociedade multicultural e multiétnica, organizada por princípios de solidariedade, reciprocidade, com relações sociais articuladas por parentesco, e, possivelmente, com casamento interétnico. Assim, constituiu-se, nessa região sanfranciscana, uma sociedade de encontros e de liberdade, que não era tardia porque verificada na prática social e cuja característica é legada à sociedade que se forma com a chegada dos brancos.

O cenário humano estruturado até meados dos anos 1610 começa a sofrer modificações com a chegada de bandeiras paulistas, conforme estudos elaborados por Taunay (1948) sobre a história geral das

bandeiras paulistas¹³. Em seus estudos baseados na documentação do Arquivo da Câmara Municipal da Vila de São Paulo, esse autor informa que, ao percorrer o vale do rio São Francisco, uma dessas bandeiras fixou-se em sua parte média dando início ao processo de povoamento da região. Nessa época, a margem esquerda do rio São Francisco estava vinculada à Capitania da Bahia e, a margem direita, à Capitania de Pernambuco. Com o início do povoamento na região e a introdução da pecuária, sabedores que eram por suas andanças que não havia outro, essa área ficou conhecida como *Currais do São Francisco*, composta com os *Currais da Bahia* de um lado do rio São Francisco e *Currais de Pernambuco* na margem oposta. As terras baianas foram vinculadas à Casa da Ponte de Antônio Guedes de Brito e, as terras pernambucanas, à Casa da Torre de Garcia de Souza d'Ávila.

A bandeira anônima paulista que se instalou no vale do rio São Francisco era capitaneada por Mathias Cardoso de Almeida e constitui o evento que pode ser considerado o marco fundante da sociedade pastoril que se consolidou na região norte de Minas Gerais desde a criação da Capitania de Minas Gerais, em 12 de setembro de 1720. O que era uma bandeira? Como ela se organizava? Para responder a essas perguntas, recorro a Cassiano Ricardo (1956), em cujo estudo informa que as bandeiras eram grupos sociais organizados por parentesco e compadrio e mantidos vinculados por relações de solidariedade e reciprocidade. Cada grupo social constituía-se como um corpo de guerra em luta contra as sociedades indígenas e quilombolas que se recusavam ao aprisionamento. Foram esses vínculos de parentescos e as relações de solidariedade e reciprocidade que determinaram o avanço do povoamento da colonização portuguesa no interior da, então, Colônia Brasil.

¹³Toda a argumentação sobre o processo inicial de povoamento da região norte mineira é construída a partir da leitura sobre a *História Geral das Bandeiras Paulistas*, de Affonso de Taunay (1948).

Ao analisar o processo de povoamento da área norte mineira, chega-se à conclusão de que cada bandeirante fundador de uma comunidade não veio para essa região sozinho, pois eles eram parte da bandeira capitaneada por Mathias Cardoso de Almeida. Os demais membros da bandeira eram seus irmãos, cunhados e alguns compadres, além de indígenas “domesticados” e negros escravizados. Assim, cada fundador de cidades existentes na região desde o final do século XVII e início do século XVIII era membro dessa mesma bandeira. Montes Claros, por exemplo, foi fundada por Antônio Gonçalves Figueira, em 1707, sendo este cunhado do líder da bandeira. A cidade de Pedras de Maria da Cruz foi fundada por Salvador Cardoso de Oliveira, irmão do mesmo líder.

Ao instalarem-se nas margens do rio Verde Grande, quase em sua foz com o rio São Francisco, os integrantes da bandeira travaram lutas violentas contra os indígenas, pois o objetivo era capturá-los para escravizá-los e comercializá-los em Salvador ou na Vila de São Paulo. Quanto aos africanos vivendo em quilombos nessa área, os integrantes da bandeira procuravam exterminá-los, sendo posteriormente pagos em cabedais, ao entregarem pares de orelhas salgadas. Nesse período, às administrações só interessavam a morte dos africanos e seus descendentes fugidos da escravidão e instalados no sertão interior.

No período de fixação da bandeira, devido às enchentes que eram constantes no rio Verde Grande, abandonaram o local e fixaram-se às margens do rio São Francisco, onde ainda hoje existe o *arraial do meio*, no município de Matias Cardoso. Porém, por motivos desconhecidos, os mesmos fundaram, em outra área, o Arraial de Morrinhos, local onde hoje localiza-se a cidade de Matias Cardoso. Em viagem a São Paulo, no ano de 1674, Mathias Cardoso de Almeida trouxe consigo algumas cabeças de gado, já que ele havia percebido que a região era propícia para a criação bovina.

Alguns integrantes das bandeiras que lutavam contra indígenas e quilombolas recebiam, como pagamento dos trabalhos realizados,

grandes quantidades de terra. Assim, Antônio Guedes de Brito, que fizera parte de uma junta governante da Capitania da Bahia e do Governo Geral do Brasil, assumiu a missão de lutar contra indígenas e quilombolas que vinham atacando a região açucareira do recôncavo. E, para isso, recebeu da administração colonial uma sesmaria de 160 léguas que ia do morro do Chapéu em território baiano até as nascentes do rio Vaihum,¹⁴ mas delas não tomou posse, pois em sua primeira andança por toda a sesmaria recebida foi acometido de doença grave às margens do rio das Velhas e daí voltou para Salvador.

Instalados em fazendas, os companheiros de Mathias Cardoso de Almeida estabeleceram relações entre si e com a sociedade so-teropolitana, que propiciou o casamento do irmão mais novo de Mathias Cardoso de Almeida, Salvador Cardoso de Oliveira, com Maria da Cruz, membro da família Garcia d'Ávila, da Casa da Torre, proprietária do maior latifúndio existente na sociedade brasileira de todos os tempos, com um total de um total de 800 mil km² de área, em sua maior parte, nunca cultivados.

Com a consolidação das fazendas de gado nas margens dos rios São Francisco, Verde Grande, Gurutuba, Pardo, das Rãs, Preto e Urucuia, os paulistas, baianos e pernambucanos, já com relações estabelecidas, começaram a comercialização do gado e de produtos alimentícios, assim como a cachaça produzida na região para o Recôncavo Baiano. Entretanto, não deixaram de lado o motivo inicial das bandeiras, que era aprear índios para serem vendidos como escravos e exterminar quilombos.

Após ficar famoso pela maestria no apreamento de indígenas que viviam no médio São Francisco, por volta dos anos 1680, Mathias Cardoso de Almeida foi solicitado pelo Governo Geral do Brasil a comandar a contra-ofensiva patrocinada pela Administração Colonial

¹⁴Pires (1979) que procurou compreender as *raízes de Minas*, buscou localizar este rio, pois propicia apreender a extensão do território baiano na nascente sociedade mineira, e informa tratar-se do rio Paraopeba, cuja nascente encontra-se próxima à cidade de Ouro Preto.

para enfrentar os confederados Kariri, evento que passou à história como *guerra dos bárbaros*. Ao aceitar, requer ser nomeado Governador Absoluto da Guerra, como comandante das forças militares das Capitânicas do Ceará, Rio Grande do Norte, Pernambuco e Bahia, além de conseguir constituir seu arraial como vila e depois fundar a primeira paróquia na região que, posteriormente, foi anexada à nascente Capitania de Minas Gerais, em 1720.

Como recompensa pelos trabalhos realizados nos campos de batalhas, Mathias Cardoso de Almeida recebeu da Coroa Portuguesa uma sesmaria das cabeceiras do rio Pardo e Doce ao rio São Francisco, além da autonomia administrativa da região por duas gerações. Essa autonomia administrativa significava que os criadores de gado dos *Currais da Bahia* não precisavam se reportar à administração de nenhuma Capitania e nem mesmo ao Governo Geral, mas diretamente ao Conselho Ultramarinho e à Coroa Portuguesa, em Lisboa. A partir de julho de 1696, com o encontrado ouro em um ribeirão nas redondezas do pico Itacolomy, que recebeu o nome de Mata Cavalos, no curso do ribeirão de Nossa Senhora do Carmo, inicia-se a fundação da sociedade mineradora, numa região que, posteriormente, viria a se chamar *minas gerais*, devido à grande quantidade de lavras, catas e minas existentes na área. Assim, em 1720, com a criação da Capitania de Minas Gerais, o norte de Minas que pertencia à Capitania da Bahia, passou a ser denominado *norte de Minas* e, então, juntaram-se duas temporalidades distintas: a primeira, a dos Currais do São Francisco e, a segunda, a das Minas do Ouro. Os bandeirantes que viviam à procura do ouro e de pedras preciosas, imediatamente lançaram-se à mineração, mas, conforme informação de Antonil (1997), tiveram que abandonar a exploração aurífera em decorrência da falta de alimentação. Esse é um evento que se repete nos anos de 1698, 1700 e só não acontece novamente em 1702 porque os criadores de gado dos *Currais da Bahia* deixaram de comercializar os gêneros alimentícios com o Recôncavo e com

Salvador e passaram a direcionar seus produtos para a região mineradora.

O ouro foi o evento que fundou as Minas Gerais e o estabelecimento de comércio entre as sociedades pastoril, nos *Currais Sanfranciscanos*, e mineradora, nas *minas gerais*, constitui-se a fundação e a consolidação da sociedade mineira. O vínculo entre essas duas sociedades deu-se pela dependência de gêneros alimentícios de uma e pela oferta, com fartura, da outra. Mafalda Zemella (1990), ao estudar o abastecimento da Capitania de Minas Gerais no século XVIII, evidencia essa articulação primacial entre mineradores e pastores. A emergência da administração colonial visando ao monopólio da vida econômica na zona mineradora instaura uma ruptura nesse processo, levando a região dos *Currais da Bahia* ao que se considera o *isolamento* da região. Aqui uma joia regional não considerada por suas elites e que confere ao norte de Minas o poder simbólico de constituir-se como sociedade cofundadora e agente da consolidação da sociedade mineira. Em seus estudos, Anastasia (1982), ao comparar a zona dinâmica da mineração e a zona marginal agropastoril do sertão, evidencia o conflito entre a monopolização da economia por Portugal nas *minas gerais* e a emergência da economia privada nos *Currais Sanfranciscanos* e que foi sufocada com a criação da Capitania de Minas Gerais, em 1720. O chamado *isolamento regional* por parte dos funcionários da Coroa Portuguesa fundamentou-se no que eles classificaram como “contrabando” do ouro. Antonil (1997) e Simeão Ribeiro Pires (1979) informam que esse contrabando alegado nos documentos administrativos era, na verdade, o comércio de gêneros alimentícios pagos com ouro. Nesse período, uma vaca em pé custava dois quilos de ouro; e um cavalo, como animal de carga, custava três quilos de ouro. A demanda por alimentos e por animais para o transporte era imensa e, para os mineradores, havia tanto ouro que este, na zona de mineração, perdeu seu valor frente ao valor, simbólico e material, dos alimentos.

Para acabar com o desvio do ouro que deveria ir para Portugal, foi criada, pela administração colonial, a Capitania de Minas Gerais, em 1720, anexando os *Currais da Bahia* em seu território, sendo que a área anexada passou a se chamar *norte de Minas*. Com a anexação dessa região às Minas, Januário Cardoso de Almeida perdeu a autonomia que detinha como governador do São Francisco. Até esse período, os criadores de gado pagavam apenas o dízimo do que declaravam ter sido a sua produção anual, e, com a anexação à Capitania de Minas Gerais, passaram a pagar o quinto, ou seja, por exemplo, a cada cem vacas conduzidas à região mineradora, vinte eram deixadas nas fazendas de contagens. Essas mudanças foram duros golpes na sociedade pastoril norte mineira e na nascente economia privada no Brasil.

Após a anexação, Januário Cardoso de Almeida, até então governador nos *Currais da Bahia*, desenvolveu intensa correspondência com a Coroa Portuguesa, visando manter a autonomia administrativa da região conseguida anteriormente. Em decorrência dos vínculos com o governo da Capitania da Bahia e do Governo Geral, há a solidariedade dos mesmos no pleito do filho de Mathias Cardoso de Almeida que falecera em 1707. Apesar das tentativas, em 1736, o Conselho Ultramarinho informa que os antigos *Currais da Bahia* não se desmembrariam da Capitania de Minas Gerais.

Como resposta ao não desmembramento dos *Currais da Bahia* da Capitania de Minas Gerais, membros da sociedade pastoril norte mineira planejaram um ataque às vilas auríferas até chegar à Vila Rica e Vila Ribeirão Nossa Senhora do Carmo para conseguirem a independência da região, mas por descuidos de um membro dessa sociedade, a revolta – denominada pela administração colonial e pelos historiadores mineiros como *Motins do Sertão* e, por historiadores norte mineiros, como *Conjuração Sanfranciscana* – não se realizou. Devido a essa tentativa de separação, vários membros da sociedade norte mineira foram presos e julgados. Maria da Cruz foi presa, mas depois passou a residir em Salvador; seu filho Pedro

Cardoso e Domingos do Prado ficaram presos na Ilha das Cobras, no Rio de Janeiro; André Gonçalves Figueira, filho de Antônio Gonçalves Figueira, foi deportado para a África – o primeiro exilado brasileiro.

Diante desse evento, o resultado foi o desmantelamento da organização política existente na região, centralizada em Morrinhos, que hoje é a cidade de Matias Cardoso e, posteriormente, a transferência do poder para Vila Risonha, que hoje é o município de São Romão. Como resultado à fixação de paulistas, baianos e pernambucanos, a cultura regional articula-se com a cultura das populações indígenas e quilombolas, dando-lhe a principal feição que adquiriu ao longo do tempo. Aragão (2000), discorrendo sobre a cultura regional, afirmou que, no norte de Minas, dois projetos civilizatórios chocaram-se: os paulistas, que eram nômades, expropriadores e exploradores, e o nordestino (pernambucanos e baianos), cujo caráter civilizatório era a estruturação das relações sociais baseadas na sedentarização apoiada no cultivo de alimentos e na criação de gado, no vínculo patriarcal e no imbricamento de aspectos indígenas e africanos já incorporados nos processos sociais vividos pelas populações sertanejas. Houve, então, o imbricamento de culturas diferenciadas, dando a feição inicial à cultura norte mineira. Assim, mesmo que a atuação inicial tenha sido a do aprisionamento de indígenas e a do extermínio de negros aquilombados, e como a atuação não pôs fim a essas populações – como comprovam a fixação dos Xakriabá e a existência do *Território Negro da Jahyba* –, indígenas e afro-descendentes aquilombados legaram à formação cultural regional múltiplos aspectos. A existência dessas populações foi submetida ao domínio paulista, pernambucano e baiano. As manifestações culturais existentes nas mais diversas cidades regionais também evidenciam a articulação de todas essas populações, conformando as características precípua recorrentes da cultura norte mineira. Os aspectos cruciais e estruturantes que conformam a cultura regional apresentam-se como sendo a abertura para o *chegante*, que vem de

outros lugares, para a novidade que é introduzida: o estabelecimento de vínculos entre nativos e chegantes visando ao aprimoramento da sociedade regional, relações de mutualidade, mesmo com hierarquização das categorias sociais distintas que se articularam em relações sociais complexas. A afirmação de suas diferenças frente a outras diferenças, o sentido de pertencimento regional com uma força, em alguns lugares maior que o sentimento de localidade, a adaptação ao ambiente regional articulando vínculos dos homens com a natureza numa perspectiva de interdependência, por muito tempo foi, de uma forma geral, e continua sendo, em alguns nichos da sociedade norte mineira, um fator importante na consolidação da cultura regional. E, finalmente, advinda da principal atividade econômica – a criação de gado –, e da ausência do aparelhamento do Estado durante o período colonial e nos primórdios do período imperial, uma vivência estruturada por submissão a uma vida moral organizada pelo respeito aos vínculos sociais e não pela submissão a qualquer ordem externa à vida social comunitária e regional. No cenário humano regional, outra dinâmica que penetrou na vida social norte mineira ocorre com a migração, a partir de 1831, de várias famílias mineiras que se deslocaram para essa região como funcionários do Império, ação decorrente do início da estruturação do Estado no sertão Sanfranciscano com a criação das vilas, que dava autonomia a cada povoação assim denominada. Diversos arraiais da região foram transformados em vilas nesse período. Essa foi a primeira grande migração de mineiros que penetraram na região, local antes dominado por paulistas, baianos, pernambucanos, descendentes de árabes e judeus, como discutido por Burton (1977), que percorreu a região em 1961 e a comparou com as sociedades do rio Nilo. Entretanto, diferente da situação africana, ele percebe potencialidades e possibilidades concretas e afirma, a partir da sociedade sanfranciscana, a ideia do Brasil como país do futuro. A principal característica legada pelos mineiros que a partir da terceira década do século XIX fixaram-se no norte de Minas foi

um forte apego às estruturas governamentais. Nem mesmo o ensinamento mineiro – característica crucial da psicologia dessa população advinda da presença opressiva do aparelhamento estatal metropolitano – resistiu e permaneceu ativa no confronto com a espontaneidade e liberdade de pensamento e ação dos norte mineiros¹⁵ que conseguiram marcar moderadamente a psicologia social da população regional. Há que considerar que a polidez política do mineiro também pouca herança deixou nos políticos regionais, já que a característica fundamental foi a unidade de todos na defesa dos interesses estaduais. No entanto, na atualidade, os representantes regionais vivem de “pires na mão”, pedindo expensas dos governantes. Regionalmente, pouco se vê unidade entre os representantes políticos regionais na defesa de interesses mais amplos que afetem a realidade regional. Esses encontram-se, prioritariamente, vinculados aos interesses de seus grupos de sustentação mais que aos interesses regionais.

Outra dinâmica que penetrou na vida regional e que lhe refinou o comportamento e acrescentou aspectos na cultura regional foi a fixação de europeus no norte de Minas. O norte mineiro, que até fins do século XIX era visto como não civilizado, encontrou nos membros da Ordem Premonstratense, conhecidos como os *padres de batina branca*, hierofantes que começaram a ensinar aos nativos modos de comportamentos tipicamente europeus. Nesse período, são criados hospitais e escolas, grupos de teatro, casas de caridade, asilo, bandas de música e jornais. A ação civilizadora de missionários europeus, nesse sentido, pode ser compreendida na perspectiva de refinamento de comportamento, como discutido por Elias (1994). Ao analisar a noção de desenvolvimento, Rist (2002) afirma ter sido a perspectiva civilizacional o princípio estruturador das relações entre os países europeus e as colônias e países periféricos. O legado dos padres de batina branca, portanto, foi refinar o comportamento da população regional. Assim, há que considerar a atuação de colonistas

¹⁵Nesse sentido, vide Lima (1945), Vasconcellos (1968) e Teixeira (1975).

sociais, principalmente a partir dos anos 1960, cuja ação propiciou aos membros da elite regional, principalmente a montesclarenses, aprofundar as características de refinamento comportamental¹⁶.

Nesse mesmo período, outros europeus, em consonância com a estratégia política da elite brasileira de embranquecimento da população, chegaram à região, principalmente imigrantes italianos, que se fixaram especialmente nas encostas e no interior da Serra do Espinhaço, na região de Porteirinha, Mato Verde, Rio Pardo de Minas e Riacho dos Machados. Esses imigrantes chegaram com uma mentalidade totalmente diferente das populações que habitavam a região; introduziram uma racionalidade econômica baseada no cálculo de ganhos, diferenciando-os das populações quilombolas e geraizeiras com quem mantinham e mantêm estreito contato na área acima referenciada. A absorção de processos produtivos visando à exploração e à produção de riqueza constitui-se uma característica dos descendentes dessa população europeia e permanece como característica crucial para parte da população regional.

E, por fim, outro cenário humano importante para se compreender a cultura regional está vinculado aos processos implementados no norte de Minas a partir de 1960, com o processo desenvolvimentista brasileiro. A região foi anexada à área de atuação da Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste - SUDENE, e passou por transformações radicais em sua estrutura. Com a entrada do capital nas relações sociais norte mineiras, financiado principalmente pelo Estado, a maioria das fazendas foram transformadas em empresas rurais. Houve, também, um intenso êxodo rural em decorrência das terras mercantilizáveis e, conseqüentemente, o crescimento das cidades regionais. Vários pequenos agricultores perderam, de forma violenta, suas terras, sendo forçados a procurarem refúgio nas cidades da região que recebiam indústrias, como Montes Claros,

¹⁶Estudo necessário para se entender o desenvolvimento social no norte de Minas. Entretanto, nenhum estudante ou pesquisador se envolveu com esta questão. Não o fiz ainda por estar voltado aos estudos das comunidades tradicionais da região.

Bocaiuva, Pirapora, Várzea da Palma e Capitão Enéas. No último capítulo do presente livro, faço uma leitura desse processo. As empresas agropecuárias e o campo, de forma específica, receberam pesados investimentos, principalmente para os grandes projetos de irrigação, como em Pirapora, Porteirinha e Manga, potencializando o agronegócio na região.

Em síntese, pode-se afirmar que a região norte de Minas conformou sua cultura em diversos momentos, a partir de dinâmicas distintas, que se imbricaram na vida social regional, primeiramente por indígenas e africanos, juntamente com seus descendentes, caracterizados por relação de reciprocidade e solidariedade. Depois disso, vieram os paulistas, com caráter expropriador e nômade, fixando-se no médio São Francisco, juntando-se com baianos e pernambucanos de caráter sedentário e patriarcal. Mais de um século depois, chegaram os mineiros, com ideais cartorialistas e como estruturadores do Estado, transformando arraiais em vilas e criando as elites políticas regionais. Os padres de batina branca chegaram com o intuito de civilizar o homem norte mineiro enquanto os imigrantes italianos introduziram outra racionalidade econômica e a dinâmica do embranquecimento da população existente; e, finalmente, os desenvolvimentistas, que chegaram abalando a estrutura regional, anteriormente voltada para a solidariedade e reciprocidade, e instalando o progresso na região. E, como característica fundante, a abertura para o outro permanece dinamizando a vida de todos os norte mineiros.

Sociedade sertaneja, o lugar fronteiroço norte mineiro

A sociedade norte mineira é caracterizada e reconhecida nacional e internacionalmente como uma sociedade sertaneja. Essa imagem regional globalizou-se após João Guimarães Rosa (1986) ter ficcionalizado o território regional com as andanças dos personagens de *Grande Sertão: Veredas* para construir um retrato do Brasil. Mas

sua condição de parte constitutiva do sertão não é uma construção roseana; ela foi cunhada ao longo da história e da percepção da paisagem nacional, cindida entre litoral e sertão¹⁷.

A nacionalidade brasileira pode ser lida como o processo de expansão da civilização pelo interior do país, conjugando duas paisagens pátrias mentais distintas e opostas: o litoral e o sertão. *Litoral*, semioticamente, informa cultura, civilização, presença do Estado, enquanto *sertão* expressa natureza, barbárie, não estruturação do Estado. Opostas e distintas, as duas partes da paisagem nacional informam a existência de um projeto de transformação do interior do país a partir do litoral sob a liderança das elites brasileiras. Aliança essa perspectiva as valorações distintas do litoral e do sertão. Enquanto o primeiro é positivo e ativo, o segundo é negativo e vazio, apto a ser submetido ao projeto nacional. Essa negatividade propiciou que os sertanejos, até meados do século XX, deslizassem o espaço sertanejo, vivendo sempre mais à frente e nunca no lugar em que estavam. Essa foi uma estratégia de apagamento do estigma de ser sertanejo que entrou em desfazimento com a exposição midiática das festas sertanejas, como o peão de boiadeiro, conforme estudo de Pimentel (2011) sobre a domesticação do sertão.

A negatividade do sertão tem, em Euclides da Cunha (2000), com sua obra *Os Sertões*, a partida para a ressemantização dessa paisagem pátria, quando afirma que o cerne da nação encontra-se distanciado do litoral. A positivação da paisagem interna processa-se, ainda, com a obra roseana, principalmente, *Grande Sertão: Veredas*. Há uma leitura dessa obra que informa ter seu autor objetivado construir uma leitura do Brasil, a partir do sertão, que fosse distinta. Para Bolle (2004), a leitura euclidiana situou sua narrativa no sertão baiano, aquele da geografia da Guerra de Canudos, minimizando-a para universalizar. Nessa perspectiva, o autor procurou construir

¹⁷Neste sentido, veja a discussão de Vidal e Souza (1997) sobre a geografia pátria. A autora baseia sua interpretação em autores do Pensamento Social Brasileiro e em relatos dos viajantes europeus que percorreram o país no século XIX.

uma visão histórica e não pitoresca da sociedade sertaneja como construtora de uma brasilidade específica.

Desde fins dos anos 1980, diversos pesquisadores da área das Ciências Sociais vêm se debruçando para compreender o sertão nas obras que formam o Pensamento Social Brasileiro. A partir de fins dos anos 1990, outros pesquisadores, sobretudo antropólogos, vêm desenvolvendo pesquisas em comunidades situadas na área sertaneja, enfocando processos sociais construtores de identidades, bem como seus modos de vida e suas formas de organização social. Uma síntese possível desses estudos expressa que o sertão, por um lado, é a interface do litoral, autocentrado em si, afirmando-se superior, e, por outro lado, constitui-se como uma sociedade em fronteira, um lugar de encontros, de trânsito e de liberdade.

Ao se focar a cultura de sociedades em fronteiras – e o norte de Minas como um caso particular –, evidencia-se outra característica crucial: as estruturas cultural e social estão abertas para o além, ou para o outro. Nessas sociedades, o estrangeiro é incorporado nas relações sociais e considerado importante nos processos sociais vividos. No caso norte mineiro, o termo usualmente utilizado para se referir ao estrangeiro e que denota sua importância é *chegante*. Por meio dele, afirma-se que é alguém sempre bem aceito e incorporado, preferencialmente, por meio de casamento ou outro tipo de aliança. Mas, há, também, a terminologia que o classifica como *forasteiro*, ou seja, alguém que, *passante*, que não se fixa nem na localidade nem na região. Ao focalizar o estrangeiro em seu estudo sociológico sobre as raízes do Brasil, Holanda (1997) afirma que o mesmo, como forasteiro, é alguém fora da rede de relações de uma sociedade, vivendo uma situação de desconforto e sujeito à violência. Como se evidenciou nas pesquisas sobre o sertão norte mineiro, o forasteiro é sempre bem recebido mesmo que não seja incorporado na rede de relações sociais, desde que não seja um usurpador das coisas das gentes do lugar.

A noção de abertura para o além ou para o outro remete-nos a situações de encontros entre indivíduos, entre culturas e temporalidades diferenciadas, que se mesclam umas nas outras, seja num processo de absorção de elementos que são reelaborados, seja num processo de choque entre lógicas sociais diferenciadas. Mas esse privilegiamento do encontro com o outro, pessoa ou ação, não apaga aqueles aspectos estruturantes do *ethos* e *eidos* local. Na cosmovisão norte mineira, a abertura para o outro/valorização da diversidade, não só estrutura o modo de ser nessa sociedade, como se dissemina para o corpo social e reflete no modo de agir de cada indivíduo aí vivente. A positividade na agência do nativo e do chegante produz e produzirá transformações e mudanças na vida social que, no futuro, propiciarão à região a entrada em sua idade do ouro. A abertura para o outro é também estruturante da cosmovisão, permanentemente mesclada por camadas de culturas que se encontram e que amalgamam o modo de vida e a cosmovisão regional, num processo histórico de *hibridação*, por meio do qual a sociedade e a cultura regional como um *lócus* de encontro de culturas, de gentes, de coisas, como um espaço de trânsito, fazem o sujeito norte mineiro um ser híbrido, por situar-se em um terceiro espaço, em um entre-lugar distanciado das margens que se tocam e permitem compreender a sociedade norte mineira como uma sociedade em fronteira.

Processos de territorialização e territorialidades

Outro aspecto fundamental decorrente das formas distintas de ocupação da região norte mineira e que interfere de forma crucial na conformação da cultura regional diz respeito aos processos de territorialização vivenciados pelas diversas populações que aqui se articularam e constituíram o povo norte mineiro, deixando marcas sociais historicamente impressas no território regional. Diegues Júnior (1960, p. 15), ao procurar caracterizar as regiões culturais

brasileiras, baseado em sociólogo indiano, afirma que uma realidade cultural regional deve ser compreendida pelo evidenciamento da existência de “uma conformidade entre as fases e tipos de evolução econômica e política e as de desenvolvimento social”. A compreensão dessas fases e tipos pode ser explicitada pela leitura dos processos de territorialização e das territorialidades vivenciadas pelas populações que compõem a sociedade, seja local, regional ou nacional. Processos de territorialização, como teorizado por Oliveira (1998), são instituídos por lógicas que sustentam a constituição de transformações no manejo dos recursos naturais a partir de determinações legais ou, por outro lado, pode ser compreendido como a criação de um *mundus social*, como discutido por Woortmann (1995), instituído por populações para a ocupação de um território, enquanto a territorialidade diz respeito aos usos dos espaços territoriais e as vivências sociais, culturais e simbólicas impressas ao longo da trajetória de cada população no território ocupado e submetido à ação humana, perspectiva próxima à definição de Little (2004). Nesse espaço geográfico, as populações instituíram relações sociais que sustentam sua reprodução material e social procurando responder às suas necessidades econômicas, sociais e políticas, mas, também, realizando operações simbólicas por meio das quais as concepções de mundo, de natureza e de sociedade são elaboradas, vivenciadas e dão sentido à vida. No território regional, articularam-se formas distintas de territorialização.

A origem das territorializações que ocorreram na área geográfica do norte de Minas remontam a 12.000 anos nas cavernas do rio Peruaçu e nas proximidades do rio Cochá, conforme estudos desenvolvidos por Prous (2001) e de 11.000 anos nas cavernas do complexo da Lapa Grande, nas proximidades de Montes Claros, conforme estudos de Campos (1983). Nesse período da pré-história, os seres humanos que penetraram a região subindo o curso do rio São Francisco ou adentraram seus afluentes marcaram suas presenças por meio de pinturas rupestres e por artefatos que, so-

terrados, constituem, atualmente, os sítios arqueológicos existentes no norte de Minas. Outros períodos de datação para marcar o início dos processos de territorialização ocorridos na região podem, no futuro, ser descobertos, pois as centenas de sítios arqueológicos e pinturas rupestres existentes não foram, ainda, estudadas. Assim, fundamentados nos estudos existentes, evidenciam a historicidade milenar da ocupação do território regional. A territorialidade que informa este período é expressa por meio das pinturas rupestres, cerâmicas mortuárias e outros artefatos arqueológicos encontrados em diversos municípios norte mineiros.

As diversas sociedades indígenas, do tronco linguístico Macro-Jê (MELATTI, 1997) que se fixaram na bacia do rio São Francisco e já relacionadas anteriormente, podem ser descendentes dos homens pré-históricos que deram origem aos processos de territorialização da região norte mineira. A ausência de informação entre os períodos pré-históricos e o século XVII não permite afirmar, com certeza, a vinculação acima mencionada. Entretanto, os estudos sobre os indígenas brasileiros evidenciam a constituição de sociedades que desenvolveram uma cultura guerreira e uma linguagem vinculando todos ao tronco linguístico Macro-Jê.

A territorialidade nesse período é marcada, principalmente, pela presença de cerâmicas mortuárias, usuais entre as sociedades indígenas Macro-Jê; a articulação das sociedades entre si; uma interdependência com a natureza para viabilizar a reprodução material de cada agrupamento humano; as correrias nas chapadas com deslocamentos das aldeias; e a articulação entre sedentarização e nomadismo. Outro traço fundamental da territorialidade vivida foi a composição das sociedades constituídas a partir do princípio de reciprocidade, sendo a reprodução de cada agrupamento humano o ponto fulcral a partir do qual os humanos vinculavam-se entre si. Com a vinda de africanos, como escravos, para subsidiar a produção metropolitana de cana-de-açúcar a partir de meados do século XVI, a área média da bacia do rio São Francisco começa a ser penetrada

por homens e mulheres que fugiram à escravidão e instituíram os primeiros quilombos, mocambos ou calhambos, como são denominados na região. Com a presença desses homens e mulheres, dá-se início ao terceiro processo de territorialização regional. Ele é marcado pela ocupação de áreas de difícil acesso, pela presença de fenômenos naturais que inviabilizassem a presença de indígenas e de brancos nessas áreas e pela ausência de atratividade na ocupação das terras. Essas características têm sido chamadas nos estudos sobre quilombos como *barreiras estruturais* a partir das quais os escravos fugidos puderam instituir a estratégia da invisibilização de cada agrupamento. Há que destacar a presença de quilombolas por todo o vale do rio Verde Grande, pois a presença de milhares de lagoas e de floresta de caatinga arbórea tornou propícia a fixação dos afrodescendentes que, com o passar do tempo, constituíram comunidades que se articularam pelo parentesco e casamentos de membros das famílias com pessoas de localidades diferentes.

A territorialidade negra é marcada pela articulação entre comunidades por relações de parentesco e casamento; pela utilização das lagoas e furados para a implantação de sistemas agrícolas; pelo nomadismo, principalmente masculino (COSTA, 1999); pelo criatório de gado solto no interior da mata existente; pela existência de manifestações culturais de matriz africana; bem como a existência de um linguajar derivado da língua bantu, principalmente. Há que destacar, também, o princípio da reciprocidade por meio do qual as comunidades articulavam-se e a utilização coletiva das áreas do território negro para viabilizar a reprodução material de cada agrupamento humano. A territorialidade é, na atualidade, visível pela presença de sepulturas e cemitérios dispersos por toda a área do vale do rio Verde Grande.

A partir de meados do século XVII, o sertão médio sanfranciscano passa pelo processo de ocupação paulista e baiana do território, dando origem ao terceiro processo de territorialização constituída na trajetória das sociedades que se fixaram nessa região. Distinta

das outras territorialidades, essa é marcada pelo princípio da mercantilização da produção gerida pelos membros da sociedade. Nesse momento, duas lógicas distintas de territorialidade se chocam, sem se anularem, dado que, ainda hoje, elas se mantêm atualizadas por setores distintos da sociedade regional. Há que considerar, por um lado, que essa população descendente de portugueses e outros povos europeus articulava-se internamente como uma sociedade vinculada entre si por parentescos e por reciprocidades, e, por outro lado, o início do estabelecimento da hierarquização entre as categorias sociais que se vincularam nesse período. Paulistas, baianos e pernambucanos, ao dominarem indígenas e quilombolas, colocaram-se no topo da hierarquia social, mantendo internamente seu domínio por meio do qual puderam estabelecer relações externas com o Recôncavo Baiano, inicialmente, e posteriormente, com a região das minas gerais, para subsidiar a demanda dessas regiões por gêneros alimentícios. A chegada dos mineiros na terceira década do século XIX para implantar as vilas pouco mudou em termos de territorialização, a não ser a cartorialização da vida e o vínculo, até muito tênue, com o Estado Imperial.

O quinto processo de territorialização verificado na trajetória histórica da sociedade norte mineira vincula-se à expansão da fronteira agrícola dentro do modelo desenvolvimentista, a partir dos anos 1960, quando a região foi anexada à área de atuação da Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste. Grandes porções do território regional não possuíam valor de troca e baixíssimo caráter mercantil, mas com a possibilidade dos incentivos fiscais e financiamentos subsidiados pela estatal, as áreas ocupadas por indígenas, quilombolas, geraizeiros, vazanteiros, veredeiros e outras populações tradicionais começam a ser transferidas para as mãos de grandes empresas, recebendo incentivos federais ou por indivíduos pertencentes à sociedade regional que se afazendaram no período. Para que isso ocorresse, Maurício (1992) informa que só foi possível após a desinsetização da área no governo Dutra; a

vinculação da estrada de ferro da Central do Brasil entre Montes Claros e Espinosa; e os financiamentos da SUDENE. Em decorrência da mercantilização da terra, milhares de famílias foram expulsas de suas terras e os territórios coletivos foram fragmentados e sofreram drásticas reduções, miserabilizando a reprodução material de cada família e a reprodução social das coletividades. Essas populações passaram de produtores de alimentos à mão de obra agrícola no mercado de trabalho nacional, atendendo, principalmente, à demanda da agricultura vinculada ao cultivo de café e cana-de-açúcar, para onde migram, sazonalmente, ano a ano.

A dinâmica da territorialidade nesse período, sob a égide do capital, viabilizou uma transformação na paisagem regional com a implantação de grandes fazendas com criação de gado exótico e empastamento das terras com espécies exóticas, bem como com a implantação do reflorestamento das chapadas regionais para subsidiar as siderúrgicas mineiras, com carvão vegetal e a indústria moveleira, com madeira extraída das florestas de eucaliptos e pinus. E, também, com diversas espécies de frutas exóticas cultivadas em projetos de irrigação financiados pelo governo federal, principalmente, pelo represamento do rio Gurutuba e pelo bombeamento de águas do rio São Francisco em Pirapora e Jaíba. As chapadas que eram espaços intercomunitários para criação de gado na solta, extrativismo de espécies vegetais, remédios e caça, além de abastecerem os lençóis freáticos dos cursos d'água em torno dos quais as populações fixaram-se, ao serem reflorestadas, propiciaram a diminuição da vazão de água e, até mesmo, o estrangulamento dos sistemas produtivos locais.

A dinâmica presente que vem sendo desenvolvida em relação às territorialidades existentes na região norte mineira está vinculada às populações tradicionais que, amparadas por definições constitucionais, vêm lutando para terem seus direitos reconhecidos e viabilizados para que seus territórios, em mãos de fazendeiros e de empresas de agronegócios, sejam devolvidos às comunidades

reconhecidas como tradicionais e, por outro lado, a expansão do território empresarial vinculado à agricultura irrigada e à fruticultura sobre as áreas empastadas.

Por fim, evidencia-se no processo de territorialização e nas territorialidades verificados na trajetória histórica da sociedade norte mineira a constituição de um cenário territorial mosaico, coexistindo lógicas diferenciadas que dão enorme plasticidade às territorialidades vinculadas a cada setor da população regional, cuja dinâmica organiza-se pela territorialidade de um setor expandir-se sobre a territorialidade de outro setor, em um dado momento, para em outro momento haver outro movimento de expansão ou retração de territorialidades pela submissão de uma à expansão de outra.

Cultura e civilização vaqueira

A cultura e a civilização regional são expressões resultantes do modo de fixação e de reprodução material e social constituído na trajetória da sociedade norte mineira. Enquanto a cultura diz respeito ao modo de vida, ou *ethos*, e ao entendimento de mundo, ou *eidós*, a civilização diz respeito ao refinamento dos modos de ser construídos a partir da cultura¹⁸. Apoiados nos estudos de Diegues Júnior (1960) sobre as regiões culturais brasileiras, podemos afirmar que a cultura norte mineira é formada a partir dos currais e depois das fazendas de criação de gado que se constituíram no principal centro social a partir do qual a vida social, política e cultural organizou-se. O vaqueiro apresenta-se como o tipo humano mais característico dessa formação cultural. Hodiernamente, ainda que tenham ocorrido transformações na cultura regional, ela se mantém alicerçada fortemente na atividade pastoril como ponto focal a partir do qual todos os aspectos da vida social organizam-se.

Sendo o pastoreio a atividade fundamental estruturante da cultura regional, tanto em seu modo de vida quanto em seu entendimento

¹⁸Neste sentido, vide Elias (1994).

de mundo, outras dinâmicas culturais interagiram eficazmente com a vida pastoril, propiciando à sociedade norte mineira construir sua especificidade cultural distinta de outras sociedades em que o pastoreio era o centro a partir do qual a vida social, econômica, política e cultural organizava-se. Essas dinâmicas são decorrentes dos diversos processos de territorialização e de territorialidades distintos que propiciaram caracterizar a cultura regional como a articulação de diferenças, sem, contudo, ocorrer o apagamento de qualquer uma delas.

Assim, a cultura norte mineira é estruturalmente aberta, com uma lógica relativista a partir da qual as coisas propriamente locais ou regionais imbricam-se com coisas vindas de outras dinâmicas culturais e civilizacionais, sem, contudo, apagar os traços característicos propriamente seus. A partir dessa lógica relativista, a vida social, econômica, política e cultural projeta-se no tempo, incorporando processos sociais, dinâmicas econômicas e processos culturais, possibilitando constituir a cultura regional como um mosaico de diferenças.

As manifestações culturais regionais que expressam a cultura e a civilização norte mineira organizam-se a partir da articulação de aspectos religiosos, econômicos, políticos e sociais advindos das dinâmicas culturais e civilizacionais distintas que se imbricaram para a constituição do norte de Minas como uma sociedade com cultura e civilização específica. Na base das manifestações culturais que foram instituídas regionalmente há a ênfase no princípio da vinculação das diversas categorias sociais que compõem a sociedade norte mineira. Em todas as localidades, as principais festas existentes expressam os vínculos sociais entre seus membros, ainda que em competição, devido ao personalismo que é decorrente da psicologia social regional, elas sejam celebradas.

Os ciclos festivos estruturaram-se em torno de santos padroeiros como articuladores das relações sociais de cada localidade e as manifestações culturais vivenciadas nesses momentos expressam

a diversidade de dinâmicas díspares que penetram na vida social regional para constituir sua cultura e civilização específicas. Na leitura dos ciclos festivos e das manifestações culturais apresentados ao final deste capítulo é possível apreender esses dois aspectos. Mesmo com eventos culturais que foram introduzidos no calendário festivo regional, é possível perceber a presença desses dois aspectos cruciais como constitutivos da cultura e da civilização norte mineira. As transformações ocorridas a partir dos anos 1960 advindas com a modernização das relações sociais vigentes propiciaram a introdução de diversas dinâmicas sociais e econômicas que, imbricadas com as características sociais e culturais vivenciadas pelas gentes norte mineiras, conduziram a cultura regional, principalmente nos grandes centros urbanos como Montes Claros, Pirapora, Januária, Janaúba e Salinas a uma nova articulação da cultura e da civilização. Essas dinâmicas, apoiadas no individualismo e no anonimato, são decorrentes do urbanismo como modo de vida, mas a vida social regional não perdeu seu modo de vida e seu entendimento de mundo instituído a partir do curral e da fazenda como centro social da vida regional.

Identidade regional

Para discutir a identidade regional, ainda não ideologizada, é necessário articular dois aspectos da vida social que se imbricam de tal maneira que, muitas vezes, nem sempre se distingue um do outro: cultura e identidade. E o interessante é que nestes tempos de globalização, cada vez mais essas duas questões emergem com uma força e um dinamismo que não se pode desconsiderá-las. Há pouco tempo, durante o processo de expansão do urbanismo como modo de vida (WIRTH, 1967), desenvolveu-se, em todos os povos, a crença de que passaríamos a ser modernos e que todos compartilharíamos da mesma cultura global. Isso, em parte, é verdadeiro, mas por trás daquela crença, havia a dinâmica da desvalorização

da cultura e da identidade de cada agrupamento humano para afirmar a superioridade da cultura e da civilização ocidental (ELIAS, 1994). Nada que era próprio tinha valor, pois o que era valorizado era o que vinha de fora e o que vinha de fora era trazido no bojo da expansão do capitalismo. Mas o mais sutil de tudo, e que nem todos percebiam, era a mercantilização das relações entre os seres humanos, pois passávamos de amigos, parentes, companheiros, conterrâneos, etc., a disputantes no cotidiano de nossas vidas por um lugar ao sol na articulação entre capital e trabalho, que é a base de sustentação do sistema.

Com o tempo, em todo o mundo, diante da perversidade das relações vividas sob a égide da modernidade e o não cumprimento das promessas de que todos seriam modernos e viveriam no paraíso do consumismo, as pessoas em seus grupos e os seus grupos, conseqüentemente, começaram a demonstrar, cada vez com mais força, de que há a globalização, mas a vida de cada um e de cada grupo é vivida aqui no pé da serra não sei das quantas, entre as famílias tais e quais e que sua cultura envolve outras dinâmicas que não a da mercantilização das relações. Daí em diante, a cultura e a identidade de cada agrupamento humano passaram a ser afirmadas e reafirmadas com mais veemência. Nesse sentido, o artesanato, que demonstra de alguma forma a cultura e a identidade de um povo, tem contribuído para, diante da massificação gerada pela globalização, tornar visível a identidade de cada agrupamento humano, que é construída a partir das experiências vividas no espaço em que lhes cabe viver e contribuindo para a manutenção da característica fundamental da humanidade que é sua diversidade (DUNLOP, 2001). Mas o que é uma identidade? Essa é uma questão que as pessoas e os intelectuais de todo o mundo procuram cada vez mais compreender. Há, nessa discussão, dinâmicas e alguns aspectos que devem ser considerados se se quer compreender a identidade de alguém ou de algum grupo. Primeiramente, a identidade é sempre uma adscrição e algo contrastivo (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976). Por

um lado, algo que alguém afirma como seu e, por outro, algo que alguém afirma próprio de si e distinto do outro a partir de alguma característica que esse alguém possua. Na discussão sobre etnias, Frederik Barth (1969) afirma que essa perspectiva do contraste é construída a partir da organização de alguns elementos da cultura de um grupo que são politicamente articulados para se afirmar o que o grupo é. O que essas coisas querem dizer?

Nesta argumentação, interessa olharmos a cultura norte mineira¹⁹. Os norte mineiros nascem no estado de Minas Gerais. Isto faz dele mineiros? Os mineiros sempre em contato com os norte mineiros dizem que não. Como assim? Quando um norte mineiro sai de sua região e penetra no espaço considerado propriamente mineiro, ao começar a conversar, imediatamente lhe perguntam: “Você é baiano?” Como resposta, os norte mineiros respondem: “Não! Sou norte mineiro!”. E os mineiros replicam: “Ah... baiano!” E ao assim afirmarem, não reconhecem o norte mineiro como mineiro e o jogam para a Bahia, espaço em que o norte mineiro não habita dada a sua vinculação geopolítica com Minas Gerais.

Há que considerar, também, que os construtores da mineiridade, como ideologia e como mitologia, não inseriram o norte de Minas nessa construção, pois no dizer de Sylvio Vasconcellos (1968), que desenvolve um ensaio de caracterização da mineiridade, os mineiros não são todas as pessoas que moram em Minas Gerais, mas aqueles da região onde houve a exploração do ouro. Como no norte de Minas não houve essa atividade econômica, mas sim a criação de gado, que contribuiu para o abastecimento da região mineradora, na construção da mineiridade, os norte mineiros foram colocados à margem dessa ideologia depois alçada ao patamar de mitologia. E os próprios moradores do norte de Minas não se reconhecem como mineiros, pois ao serem perguntados se são baianos, não respondem que são mineiros do norte, mas sim, que são norte mineiros. Percebe-se aí uma sutileza que a teoria da identidade, que recorre

¹⁹Maiores considerações, vide Costa (2003a) e (2003b).

à linguística e à semiótica para poder compreender a questão da identificação de um povo, ajuda a explicar. Afirmar-se norte mineiro não é afirmar-se mineiro, pois há aí dois signos linguísticos distintos e, se considerarmos os campos semânticos que informam as associações e vínculos entre os dois, veremos que o conteúdo de cada um é distinto. Dessa forma, por adscrição e por contraste, as identidades mineira e norte mineira se excluem e se justapõem em um mesmo espaço social, ainda que a região esteja submetida administrativamente ao Estado de Minas Gerais.

Voltemos à questão da teoria da identidade. Para se compreender a identidade de um grupo, há que considerar aspectos e dinâmicas vividas pelo grupo em situação de contato com outros grupos. Se inicialmente o grupo tem que se afirmar e ser afirmado por outros como portador de tal identidade, deve-se observar que aspectos e que dinâmicas fazem desse grupo que se afirma em si mesmo e é afirmado por outros como distinto. Essas dinâmicas e esses aspectos podem ser compreendidos como as fronteiras culturais e identitárias que Barth (1969) afirmou serem recorrentes nos grupos étnicos, mas que são também encontradas em qualquer grupo que se diferencia um do outro. Nesse período hodierno em que vivemos, em que se é levado a compartilhar com as pessoas mais distanciadas, em termos geográficos, de um mesmo padrão cultural, o urbanismo como modo de vida – usa-se *jeans*, toma-se Coca-Cola, come-se pizza, ouvi-se *Space Girls*, etc. –, além da presença diária do mundo na sala pela televisão e pela tela do computador de cada pessoa e de ser-se determinado por pessoas que nem se conhece. A dinâmica da economia mundial é fruto de processos que nem sempre se tem influência, pois os destinos dos seres humanos globalizados são decididos pelos detentores do capital e das necessidades do mercado em que empresas multinacionais alocam seus produtos. O ser humano, atualmente, é perpassado por dinâmicas e por relações que Milton Santos (1997) chamou de *fantasmagóricas* e que determinam suas vidas. Diante disso, as pessoas estão constantemente sendo

interpeladas por dinâmicas que requerem, de cada uma, respostas que não as usualmente dadas em suas próprias culturas. Essas respostas, no processo, contribuem para se construir identidades outras que não a identidade coletiva primeira. Assim, assumem-se identidades, também coletivas, mas nas quais as pessoas que as compartilham estão, também, em outros lugares e com as quais não se tem contato físico, mas apenas compartilha-se os ideais e as lutas. São as identidades vinculadas, politicamente, às mulheres, aos negros, aos homossexuais, etc. E, nesse tempo de intolerâncias, as diferenças religiosas separam cada vez mais as pessoas. Diante dessas interpelações que se fazem a outros, as populações locais têm reafirmado cada vez mais suas identidades locais, específicas, próprias, que permitem distingui-las no contexto global e, ao mesmo tempo, construir solidariedades próximas que contribuam para que se situem nesse mundo fragmentado como seres humanos com dignidade.

Uma das inferências possíveis para se compreender a exclusão norte mineira do concerto mineiro vincula-se à forma como o Brasil foi pensado geográfica, cultural, social e politicamente e que se replicou integralmente em Minas Gerais, ou seja, litoral x sertão. Como argumentei em minha tese de doutoramento (COSTA, 2003), o território estadual possui duas paisagens distintas, apesar da conformação mental vinculada a uma delas, ou seja, às montanhas. Isso é constatável ao se realizar viagem de Belo Horizonte até Mariana, na região das *minas gerais*, e de Belo Horizonte até Matias Cardoso, na região norte mineira. Essas cidades foram pontos fulcrais para a expansão da economia mineradora, por um lado, e da economia pastoril, por outro lado, e onde o espírito das Minas e o espírito dos Gerais podem ser apreendidos pela perspectiva da *flanerie*, como proposto por Benjamim (1994).

Em seu trânsito, o *flanêur* traz à tona as associações e vínculos socialmente construídos e imbricados às paisagens e, no périplo realizado por qualquer viajante no percurso acima mencionado,

evidencia-se que existem duas imagens mentais distintas vinculadas e associadas à paisagem mineira como alterosa e, à paisagem norte mineira, como sertaneja. Ambas, conjuntamente, remetem à geografia pátria, ou seja, elas falam de litoral x sertão com campos semânticos distintos. Enquanto a primeira enuncia cultura, civilização, estruturação do Estado, a segunda expressa natureza, barbárie e não estruturação do Estado. Interessante salientar que, em Minas Gerais, os espaços socialmente construídos informam a mesma antinomia, pois nas *minas gerais* desenvolveu-se uma cultura alçada a mito de origem da brasilidade, enquanto no sertão sanfranciscano, ou seja, no norte de Minas, existe uma população distanciada de qualquer sinal de civilização e cultura, vivendo relações sociais bárbaras em confronto com o aparelhamento estatal que nele não conseguiu se estabelecer no período colonial, mas que foi afirmada como cerne da brasilidade.

Dessa forma, em Minas Gerais, replicou-se a antinomia brasileira. Por um lado, em uma área, o lugar do moderno e da cultura e, por outro lado, em outra, o lugar do atraso e da barbárie. A região depreciada não foi tomada como objeto de atuação das elites mineiras para contribuir para o alavancar da economia estadual. Assim, a elite mineira atualizou, em meados do século XX, a exclusão norte mineira processada pela metrópole portuguesa desde inícios do século XVIII e reafirmada pela ideologia e pela mitologia da mineiridade, construídas desde final do século XIX.

Há que considerar, também, que, em termos políticos, o sertão mineiro é sempre pensado como os grotões, onde o coronelismo mais ferrenho ainda se atualiza nas relações entre as classes dominantes regionais e a população excluída de benefícios sociais distribuídos principalmente pelo governo federal. Tendo essa visão como base, torna-se impensável a articulação de políticos ou profissionais norte mineiros para cargos diretivos superiores no aparelhamento estatal, a não ser que os mesmos tenham tido formação intelectual e profissional nas instituições de ensino existentes na capital mi-

neira ou na região das *minas gerais* ou, ainda, de outros estados da federação, desde que sejam considerados iguais ou superiores às instituições mineiras.

As relações que subordinam o norte de Minas em Minas Gerais e que o exclui, não apenas da identidade mineira, mas, também, de projetos e de políticas públicas, são produtos de uma hierarquização da diferença, da concentração de poder simbólico na região das *minas gerais* pelo obliteramento discursivo da formação histórica dos *currais do São Francisco* e pelo poder de criar carisma para os *mineiros da gema*. Para se compreender as relações de poder que hierarquizam diferenças sociais ou culturais, é necessário focalizar “a natureza dos laços de interdependência que unem, separam e hierarquizam indivíduos e grupos sociais” (ELIAS E SCOTSON, 2000, p. 9). Para os dois autores, é por meio de uma *figuração hierárquica* que é possível compreender tal processo. Numa tal *figuração*, um grupo atribui a si mesmo características humanas superiores, ao mesmo tempo em que exclui outro grupo por considerá-lo inferior e categorizar seus membros com atributos negativos, como soem ser as relações entre mineiros e norte mineiros.

Os dados empíricos utilizados para fazer a leitura das relações de interdependência que unem, separam e hierarquizam as diferenças em Minas Gerais foram coletados em Matias Cardoso e Mariana, assim como na literatura histórica, etnográfica e literária, por meio dos quais pode-se apreender as características que estruturam a relação configuracional entre mineiros e norte mineiros. O ponto crucial para a compreensão dessa relação configuracional diz respeito aos recursos de poder. Através desses discursos, as diferenças são hierarquizadas pelos mineiros, que afirmam sua superioridade, apoiados no monopólio das fontes de poder, na identificação coletiva e no carisma grupal. Mas há que considerar que os dois polos da configuração possuem, ambos, tais recursos de poder.

Ao focalizar a sociodinâmica da configuração, pode-se afirmar que, emergidos em situações similares das brumas interioranas

que recobriam a colônia portuguesa, por serem ambas as regiões conhecidas como sertão, somente após a instituição da Capitania de Minas Gerais e do combate da metrópole ao comércio entre criadores de gado e mineradores é que a assimetria instaura-se nessa relação evidenciada pela denominação coletiva que os habitantes de cada região passam a deter. Na região das *minas gerais*, seus moradores tornam-se mineiros e submetidos à monopolização de sua economia a administradores estaduais; na região sanfranciscana, seus habitantes retrocedem à condição de sertanejos e veem a emergência de uma economia privada ser sucumbida pela imposição de um *isolamento* regional, construindo, assim, seu esquecimento nas glórias de Minas Gerais. Nesse rebaixamento, de criadores de gado a sertanejos, os norte mineiros foram lançados em uma condição de inferioridade que gera desonra para o grupo que se julga superior, cujo nome enuncia um *status* superior no concerto da federação brasileira, estando aí vinculado seu carisma grupal. Mas como sertão, a obra roseana coloca o norte sertanejo no patamar da nacionalidade brasileira.

O norte sertanejo, no âmbito da ideologia da mineiridade, é englobado, mas no âmbito da configuração política e social de Minas Gerais é construído como fronteira da sociedade mineira. Nesse duplo movimento, o norte de Minas adquire a condição de alteridade, por meio da qual, torna-se possível compreender o englobamento e a exclusão dos centros de poder e o seu lugar fronteiro. Fronteiras podem ser vistas como espaços imaginados ou como lugares concretos²⁰. Como espaço imaginado, Minas Gerais, conforme descrito por mim,

cria um imaginário onde o norte sertanejo aparece como elemento para a construção da ideia de nação mineira e de reafirmação do

²⁰Essa conceitualização da noção de fronteira foi desenvolvida no âmbito do grupo de estudos e pesquisa “Fronteiras: Espaços Imaginados e Lugares Concretos”, *lócus* onde os autores dessa coletânea sobre o sertão encontraram-se e produziram seus estudos. Ver Suárez e outros (2001) para maiores considerações.

ethos da mineiridade, na medida em que serve ao propósito de criar uma alteridade, um outro não apenas diferente, mas também exemplar, pelas imperfeições que se lhe atribuem (COSTA, 2003 p. 292).

Como lugar concreto, o norte de Minas, enquanto fronteira, emerge para a história como um *locus* de encontros, de miscigenação de experiências culturais e, principalmente, como uma ordem social largamente autóctone, relativamente acentrada, secularizada e resistente aos centros de poder por seu distanciamento do poder metropolitano das *minas gerais* que o subordina²¹.

Os recursos de poder por meio dos quais os mineiros se imputam superioridade, também estão apoiados no lugar ocupado por Minas Gerais no discurso nacional. Os norte mineiros, de outra forma, são considerados, pelos mineiros, como detentores de escassos recursos de poder devido à dispersão territorial de sua população, ao distanciamento da administração colonial, à construída posição inferior da sociedade pastoril frente à sociedade mineradora²² e ao seu deslizamento para uma situação de fronteira, tanto estadual quanto nacional.

²¹A Antropologia tem evidenciado que sociedades centradas em si mesmas, por meio do mecanismo do etnocentrismo, constituem-se em sociedades fechadas, enquanto sociedades a-centradas processam-se abertas para o estrangeiro. As visões sobre o outro em Matias Cardoso e em Mariana podem ser compreendidas a partir da denominação com que o estrangeiro é categorizado. Elas permitem interpretar as duas sociedades como sociedades abertas ou fechadas, respectivamente. Em Matias Cardoso, o estrangeiro é denominado um *chegante* e dele sempre se espera contribuições para levar essa sociedade a uma idade do ouro que está no futuro a ser construída por nativos e chegantes. Em Mariana, o estrangeiro é um *forâneo* e dele não se espera nenhuma contribuição, pois a riqueza dessa sociedade está em seu passado, em sua tradição, construída como um texto social a partir do qual a vida social deve se processar.

²²Diz construída como posição inferior porque, no fausto do ouro, o que detinha maior poder simbólico para os habitantes das *minas gerais* não era o ouro, mas o alimento, como se pode depreender do apelido dos marianenses, os gaveteiros, que escondiam comida em gavetas e armários quando recebiam visitas. Situação recorrente em toda a área da mineração e frontalmente oposta à vivenciada na área pastoril onde o alimento era farto.

De maneira distinta, pode-se compreender os diferenciais de poder das duas regiões em estudo. Quando se correlaciona os signos identitários do matiense, como norte mineiro, e do marianense, como mineiro, explicita-se os diferenciais de poder. O norte mineiro, em sua própria nomeação, requer uma adjetivação, que informa posição distinta do mineiro e, se reportamos ao signo com que os mineiros os nomeiam, ou seja, baiano, fica mais clara a sua posição hierárquica inferior. Afinal, ser baiano refere-se a *burradas*, como fazer algo errado no trânsito é fazer uma *baianada*, além de ser um sujeito preguiçoso. Há aqui uma situação de fronteira na sociedade mineira: ao ser imposta uma identidade hifenada, metade baiana e metade mineira, esse signo identitário torna-se uma ofensa moral e, como tal, um atributo negativo de sua identidade. Entretanto, esse signo retira o norte mineiro da identidade mineira e informa sua identidade singular. O marianense, como mineiro, não é um qualquer, mas um *mineiro da gema*, o que demonstra sua centralidade no “nós mineiro” construído e que evidencia, positivamente, sua posição hierárquica superior.

Se os habitantes das *minas gerais* são considerados *mineiros da gema* e os norte mineiros são considerados *baianeiros*, podemos ler em um, centralidade/superioridade e, em outro, marginalidade/inferioridade, e neste caso, discriminação, exclusão e estigmatização, além, é claro, de sintomas ideológicos de evitação.

O sertão sanfranciscano possui um poder simbólico incomensurável no pensamento social brasileiro. O lugar que ocupa, na centralidade da nação brasileira, deve-se à obra ficcional construída por João Guimarães Rosa, internacionalmente conhecida, cujo valor simbólico permite dirimir e inverter a inferiorização regional na hierarquização da diferença em Minas Gerais. A centralidade sertaneja tem sido reafirmada por diversos comentadores roseanos. Em um estudo da principal obra de Guimarães Rosa, Bolle (2000) argumenta que ela se posiciona opostamente à obra euclidiana e o “sertão como cerne do Brasil não se elucida sem um diálogo com o ensaio

precursor de Euclides da Cunha” (2000, p. 167). Esse autor baseia sua argumentação na visão de que os sertões euclidianos falam de mortos e de uma cultura considerada vencida e somente tolerada em registros regionalistas e folclóricos, enquanto o grande sertão roseano, apoiado numa visão histórica, faz um agudo retrato de um “país de pessoas, de carne e sangue, de mil-e-tantas misérias” (ROSA, 1956, p. 15 apud BOLLE, 2000, p. 166). Se o sertão tem sido tratado, no pensamento social brasileiro, como o lugar da alma brasileira, o norte de Minas, como parte do sertão e como cenário ficcional da obra roseana, não tem a inferioridade que os mineiros lhe imputam, principalmente, porque a afirmação de Minas Gerais como o coração do Brasil pressupõe o imbricamento entre as duas formações históricas distintas que lhe são seu fundamento sócio-histórico e cultural. E Minas sem os Gerais, parafraseando o poeta, será um mero retrato na parede da nação!

Cultura e desenvolvimento

Uma contribuição da Antropologia seria fundamental para trazer à cena discursiva a questão do desenvolvimento no norte de Minas, ou seja, as múltiplas possibilidades com que cada sociedade deve tratar essa temática. Ao trabalhar com o ponto de vista do nativo, a disciplina permite-nos procurar compreender a questão do desenvolvimento sob outro prisma ao afirmar a existência de lógicas e de estratégias diferenciadas desenvolvidas por populações excluídas dos benefícios gerados pelo desenvolvimento econômico, que contribuiriam para a ampliação do escopo do desenvolvimento regional, efetivamente, e que não foram anuladas em suas contribuições para a economia e desenvolvimento norte mineiro. Nelas é possível reconhecer as diferenças e o processar da vida por caminhos paralelos e concomitantes ao caminhar capitalista, organizador das relações e do processo de transformações econômicas, verificados na realidade norte mineira, mas que não se extinguiram, permanecem atuantes.

Quando se vincula cultura e desenvolvimento, outra política de desenvolvimento torna-se, então, possível. A Antropologia tem evidenciado, em trajetórias de seus estudiosos, que o homem moderno, por especulações filosóficas e sociológicas, procurou suprimir as diferenças para explicar a diversidade das culturas e, assim, ao fingir reconhecê-las, cria uma humanidade única e idêntica a si mesma, como discute Lévi-Strauss (1976). Opõe-se a esta perspectiva a afirmação de Elias (1994) de que essa dinâmica é decorrente da imputação de superioridade a si mesma pela sociedade europeia. Por sua vez, Bourdieu (2004), ao discutir a economia dos bens simbólicos, informa a existência de outras racionalidades econômicas que não a racionalidade econômica capitalista. Seu argumento, apesar de procurar evidenciar outras possibilidades de cálculo que não o mercantilista, torna propício afirmar que uma determinada sociedade, seja local, regional ou nacional, possui, em um dado tempo, projetos de mudanças de si mesma nascidos de outras formas de produção, subsumidos sob o projeto e ao modo de produção hegemônico que não extermina aqueles que se lhe opõem, ainda que surdamente, pois continuam sendo atualizados nas práticas e estratégias de populações em todos os rincões do planeta.

Há aí a possibilidade de se pensar o desenvolvimento como sendo diferenciado para as múltiplas formas de produção que convivem, em uma dada sociedade, com as formas de produção capitalistas. Investimentos feitos de fora para dentro sem considerar essas lógicas e estratégias paralelas são fadados ao desperdício porque os grupos sociais no interior de uma sociedade são tratados, pelos formuladores dos modelos e das políticas de desenvolvimento, como uniformes e como se fossem tábulas rasas. Assim, as diferentes estratégias e lógicas produtivas atualizadas no interior da sociedade não são reconhecidas e, por isso mesmo, são invisibilizadas e os investimentos feitos redundam em nada porque não penetram no cerne do problema que impulsionaria o desenvolvimento das populações e comunidades excluídas e miserabilizadas.

Como os países periféricos optaram pela dependência como forma para permanecer no mercado mundial, a estratégia de desenvolvimento nacional, regional ou local pauta-se pela transformação das condições de produção e pela oferta de produtos necessários ao mercado de consumo global, na perspectiva capitalista, sem considerar amplamente as potencialidades de cada local, cada região ou cada nação. Na afirmação de Coronil (1997) de que os países do terceiro mundo constituíram-se como exportadores da natureza, a permanência dos mesmos vincula-se, assim, à oferta de produtos primários ou de matéria-prima para os países centrais, tais como minérios e produtos agrícolas que são transformados nos países importadores desses mesmos produtos, agregando-lhes valores para reexportá-los para os países fornecedores de matéria-prima. Há, também, a demanda por frutas tropicais e artigos exóticos que os países periféricos têm disponibilizado para o consumo dos países ricos, dentro do escopo paradigmático de que no terceiro mundo vivem povos beirando à primitividade e, por isso mesmo, exóticos. A dependência, dessa forma, é mantida em consonância com a Divisão Internacional do Trabalho.

O desenvolvimento dependente, entretanto, não caminhou em “céu de brigadeiro”, tendo sofrido críticas que possibilitaram posicionamentos contrários e a emergência de estratégias distintas à capitalista, para viabilizar, às populações que foram excluídas das benesses implantadas, o acesso a um padrão de vida mais digno e mais justo. Para se pensar a possibilidade do desenvolvimento regional, dado que o desenvolvimento econômico consolidou-se a partir da entrada de produtores e produtos regionais na lógica do mercado capitalista que caminha por suas próprias pernas, é necessário focalizar estratégias alternativas a partir das premissas que organizam os sistemas de produção e a vida das populações excluídas do desenvolvimento de uma região. Essa perspectiva não se trata de altruísmo cristão ou caridade para com os excluídos do desenvolvimento econômico, mas fazer avançar o desenvolvimento

regional e contribuir para a ampliação da melhoria da condição de vida de todos os membros de cada sociedade.

A perspectiva de desenvolvimento que se enfatiza aqui constitui-se como uma estratégia política, através da qual os grupos humanos podem desenvolver a capacidade de resolver seus problemas e consolidar o bem-estar, por eles socialmente definidos, a partir da otimização dos recursos sociais, revertendo-os em benefício da totalidade social de que fazem parte em todos os seus aspectos. Enfatiza-se, sobretudo, o posicionamento político subjacente à busca de recusa à exclusão e ao desrespeito à diferença. Diversas comunidades existentes no norte de Minas, por serem partícipes de outra lógica, não hegemônica, da sociedade regional, têm tido a capacidade de alavancar o desenvolvimento local e comunitário e colocar-se no cenário regional, nacional e internacional como sujeitos de suas vidas e atingido patamares mais dignos de reprodução familiar e coletivo economicamente.

Em outras áreas do país e em outros países, tanto centrais quanto periféricos, conforme demonstra Hermet (2005) em sua obra *Cultura e desenvolvimento*, a articulação entre cultura e desenvolvimento tem propiciado às populações excluídas dos benefícios gerados pelo desenvolvimento econômico uma nova realidade por sua inserção, diferenciada, nos mercados local, regional, nacional e internacional. Há, ainda, indivíduos vinculados às camadas mais pobres das populações que têm transformado as suas realidades e assumido uma agência pessoal e coletiva que propicia mobilidade social e mudanças nos modos como encaram a vida e passam a se inserir com mais dignidade porque tiveram acesso a condições mais dignas de vida, quando inseridos em processos econômicos culturais. Exemplos significativos existem às centenas, mas basta falar aqui dos guetos negros da capital baiana, Salvador, transformados em bairros populares com acesso aos benefícios coletivos como moradia digna, energia elétrica, saneamento básico, educação e, sobretudo, trabalho e renda. Quando o grupo Olodum adota os meninos de

rua negros de determinada área da cidade e forma conjuntos de músicos detentores do mesmo *know-how* musical que se fez conhecido e teve acesso à mídia mundial está adotando a possibilidade do desenvolvimento local através da cultura. Ou, ainda, em cidades do vale Jequitinhonha, a criação de diversos grupos musicais, de artesãos, de teatro que têm possibilitado retirar tanta gente de uma condição miserável de vida ou retirar meninas da prostituição e introduzindo estas pessoas em outro patamar de condição de vida, devido ao vínculo entre desenvolvimento e cultura.

Esse imbricamento é outra perspectiva de desenvolvimento para os excluídos sociais, econômicos e políticos que propicia alavancar o desenvolvimento mais amplo de uma localidade, de uma regionalidade, de uma nacionalidade e da humanidade, e faz emergir a patrimonialização da cultura. Ao mesmo tempo em que cada local afirma a identidade de seus membros, ela “inventa tradições”²³ para que essa mesma população possa perceber-se nas coisas que têm sentido para ela. Assim, festejos, brincadeiras, ou seja, manifestações culturais que se perderam com a chegada da modernidade na região a partir dos anos 1960 passaram a fazer parte do calendário cultural de muitas localidades, envolvendo o resgate da memória, a reafirmação da cultura local e a geração de trabalho cultural e renda para diversas pessoas das camadas inferiores da sociedade municipal. E, dessa forma, contribuindo para o desenvolvimento local e regional por meio da criação de eventos que mobilizam as populações locais e aquelas que usufruem de manifestações culturais, atraindo-as para as mais diversas localidades do país.

A existência no norte de Minas de grupos populares, principalmente rurais, negros, brancos e mestiços, atualmente categorizados como populações tradicionais, não permite pensar um planejamento endógeno do desenvolvimento regional, excluindo quem quer que seja das benesses da busca de realização desta sociedade, como ocorreu com a política de desenvolvimento implantada no Brasil sob

²³Vide Hobsbawm e Ranger (1997).

a égide da dependência. Nem sempre as sociedades posicionam-se na busca da solução de seus problemas revertendo os resultados em benefício de todos, embora vivamos em uma sociedade com hegemonia de classes, submetendo outras à dominação. E, no caso de nosso país, as classes mais abastadas privatizam as riquezas da nação em benefício de poucos.

Entretanto, no desenvolvimento de sua subalternidade, recorrentemente, parcelas excluídas das populações mundiais têm pautado sua ação estruturando-a por meios da solidariedade, da reciprocidade e da cooperação de populações de diversos países mais ricos. A economia solidária que emergiu como estratégia dos trabalhadores no momento da emergência do capitalismo, como modo de produção, tem sido amplamente discutida e disseminada. Neste sentido, vide a argumentação de Paul Singer (2000). A economia da reciprocidade tem sido pensada a partir do “Ensaio sobre o Dom”, do antropólogo francês Marcel Mauss (2003). Ela pode ser encontrada nas sociedades chamadas primitivas, nas comunidades rurais, comunidades tradicionais e no cotidiano da economia urbana; para tanto, vide os estudos desenvolvidos por Caillé (2002), Godbout (1999) e Godelier (2001). E, finalmente, a economia da cooperação nascida da ajuda que as populações dos países mais ricos têm dispensado para os organismos das sociedades civis periféricas, contribuindo para alavancar comunidades, até, então, excluídas dos benefícios do desenvolvimento nacional, permanecem atuantes. As ações daí derivadas emergem a partir de lógicas distintas à lógica capitalista dominante. Na afirmação de suas subalternidades por meio dessas lógicas, em que o objetivo último é a plena realização do homem²⁴, consolida-se, na vida de agrupamentos humanos, o desenvolvimento social.

²⁴Karl Marx, ao discutir as formas não capitalistas de produção em *Grundrisse*, afirma que o objetivo último das mesmas é a realização do homem, enquanto o objetivo último do capitalismo é a riqueza. E como o mesmo autor demonstrou em toda a sua obra, a riqueza construída não é para a totalidade dos seres humanos, mas para os detentores dos meios de produção.

Se outro argumento que não a de importação de capital for necessário para propiciar a compreensão desta perspectiva de desenvolvimento propugnado aqui, há que considerar que, na perspectiva da economia da cooperação com montantes cada vez mais elevados de capital, têm sido transferidos a fundo perdido dos países centrais para os países periféricos. O destino deste capital migrando do norte para o sul é, recorrentemente, aqueles locais em que se situam populações tradicionais excluídas dos benefícios do desenvolvimento econômico gerenciado pelo mercado ou pelos organismos de estado.

O princípio a partir do qual essa outra lógica de desenvolvimento que a região norte mineira requer apresenta-se como sendo a busca do respeito aos sujeitos sociais vivendo nos rincões de cada comunidade municipal para considerá-los como responsáveis por seus destinos e não como objeto da intervenção externa. O que se requer dos políticos municipais é a sua transformação em um intermediário entre essas populações, que deverão definir os seus destinos futuros, com os organismos estatais e entidades internacionais de apoio ao desenvolvimento no terceiro mundo, de forma a viabilizar a captação de recursos que contribuam, efetivamente, por ter definido sua alocação nas ações e nos aspectos sociais que cada comunidade local julgue procedente e viável para a elevação dos níveis de condição de vida de cada coletividade beneficiada.

Sem a agência dos sujeitos locais vinculados às populações tradicionais a serem incorporados nessa possível fase do desenvolvimento regional, na nova perspectiva requerida e aqui discutida, nenhum investimento terá retorno e contribuirá para conduzir a economia municipal e a regional para o patamar que a sociedade norte mineira requer. Os ganhos para o desenvolvimento com a inclusão daquelas populações, que na fase desenvolvimentista capitaneada com recursos da SUDENE foram colocadas à margem, podem ser compreendidos quando se compara os processos hodiernos que vêm sendo instaurados junto a populações fragilizadas. A inserção da população do Vale do Jequitinhonha, por exemplo, pela potencia-

lização dos recursos culturais tem propiciado ganhos financeiros para essa mesma população, assim como os municípios onde elas residem. Ou, no caso baiano, as populações de bairros periféricos que através da música realizaram transformações em suas vidas, em seus bairros e contribuem para consolidar o papel de destaque que a economia baiana tem realizado nos últimos tempos. Nesses dois casos, a agência dos sujeitos na intervenção foi princípio constitutivo e constituinte do processo.

O resultado da intervenção visando a inclusão de populações fragilizadas em processos anteriores e a agência dos mesmos que potencializam os recursos culturais e humanos existentes em suas localidades tem afirmado a identidade destas populações e contribuído para a elevação da valorização das coisas próprias e singulares de cada uma dessas mesmas populações.

Manifestações culturais e ciclos festivos

CI-CLO	FESTEJO	LOCALIDADE
NATAL	Pastorinhas, Folias de Reis e presépios. É o primeiro período do calendário das festas populares. Esse ciclo começa quando a Igreja Católica inicia a novena de Natal e a Oração das sete antífonas de Nossa Senhora.	Águas Vermelhas, Berilo, Bocaiuva, Buenópolis, Buritizeiro, Coarção de Jesus, Engenheiro Navarro, Espinosa, Icaraí de Minas, Itacarambi, Janaúba, Januária, Joaquim Felício, Lassance, Manga, Mato Verde, Mirabela, Monte Azul, Montes Claros, Pirapora, Porteirinha, Rio Pardo de Minas, Rubelita, Salinas, São Francisco, São João do Paraíso, Ubaí, Varzelândia.

CARNAVAL	<p>Escolas de samba, Blocos caricatos, Blocos de Axé music, Blocos de Rua. O carnaval é uma festa profana móvel, realizada em fevereiro ou março, 40 dias antes da Semana Santa, com duração de 04 dias, de sábado à terça-feira. No Brasil, é uma das maiores manifestações de cultura popular, que mistura festa e espetáculo, arte e folclore.</p>	<p>Bocaiuva, Brasília de Minas, Buritizeiro, Francisco Dumont, Ibiaí, Icarai de Minas, Janaúba, Januária, Pirapora, Santa Fé de Minas, São Francisco, São Romão, Ubaí.</p>
QUARESMA E SEMANA SANTA	<p>Benção de ramos, Cerimônia do lava-pés, Sexta-feira da Paixão com crucificação de Cristo, Abstinência de alguns alimentos, Encomendação das Almas, Queima do Judas, Boi-bumbá (diversas formações), Caretagem. Visitação de covas, que também é recorrente após 07 (sete) dias do enterro de qualquer pessoa.</p>	<p>Águas Vermelhas, Augusto de Lima, Bocaiuva, Engenheiro Navarro, Espinosa, Francisco Dumont, Icarai de Minas, Januária, Mato Verde, Monte Azul, Pirapora, Rubelita, Salinas.</p>

<p style="text-align: center;">MAIO MÊS DE MARIA</p>	<p style="text-align: center;">Coroações de Nossa Senhora</p>	<p>Águas Vermelhas, Augusto de Lima, Berilo, Bocaiuva, Buenópolis, Brasília de Minas, Buritizeiro, Cachoeira de Pajeú, Capitão Enéas, Claraval, Claro dos Poções, Coração de Jesus, Cristália, Engenheiro Navarro, Espinosa, Francisco Dumont, Francisco Sá, Grão Mogol, Ibiaí, Icaraí de Minas, Itacambira, Jaíba, Janaúba, Januária, Jequitaiá, Joaquim Felício, Juramento, Lagoa dos Patos, Lassance, Lontra, Mamonas, Manga, Matias Cardoso, Mato Verde, Mirabela, Monte Azul, Montes Claros, Montezuma, Pedras de Maria da Cruz, Pirapora, Porteirinha, Riachinho, Riacho dos Machados, Rubelita, Salinas, Santa Fé de Minas, São Francisco, São João da Ponte, São João do Paraíso, São Romão, Taiobeiras, Ubaí, Várzea da Palma, Varzelândia.</p>
<p style="text-align: center;">MAIO A AGOSTO CICLO DO DIVINO</p>	<p>Cavalhadas, Serestas. A Festa do Divino Espírito Santo foi instituída no século XIV, pela Rainha Isabel de Portugal. Essa comemoração passou para as ilhas Atlânticas, e, de lá, para o Brasil Colônia, permanecendo até os dias de hoje.</p>	<p>Bocaiuva, Brasília de Minas, Buenópolis, Cristália, Francisco Dumont, Francisco Sá, Grão Mogol, Ibiaí, Itacambira, Januária, Joaquim Felício, Lontra, Matias Cardoso, Mirabela, Montes Claros, Montezuma, São Francisco, São João da Ponte, São Pedro das Garças, São Romão.</p>

FESTAS JUNINAS	<p>Festival de inverno, Fogueiras, Quadrilhas, Levantação de Mastro dos santos festejados com comensalidade, Forrós populares, Vaquejadas, Corrida da Argolinha. Festas juninas de Santo Antônio, São João e São Pedro. Essas festas têm uma evidente conotação com o trabalho agrícola, por se tratar de uma manifestação que retrata a abundância da messe. Representam a sementeira, o curso do cultivo e a colheita, seguidas pelas comemorações festivas, quando se agradece pela safra, faz-se um pedido para que a próxima semeadura tenha bons resultados.</p>	<p>Águas Vermelhas, Augusto de Lima, Bocaiuva, Brasília de Minas, Buenópolis, Buritizeiro, Cachoeira de Pajeú, Capitão Enéas, Francisco Dumont, Grão Mogol, Ibiaí, Januária, Juramento, Lagoa dos Patos, Lassance, Mamonas, Manga, Matias Cardoso, Mato Verde, Montalvânia, Monte Azul, Montes Claros, Pirapora, Riacho dos Machados, Rio Pardo de Minas, Rubelita, Salinas, Santa Fé de Minas, São Francisco, São João do Paraíso, São Romão, Ubaí.</p>
CICLO DO ROSÁRIO	<p>Congada, catopés, marujadas, caboclinhos. Em princípio, essas festas são comemoradas de agosto a novembro e, em Minas Gerais, datam dos primórdios de seu povoamento, no início do século XVIII.</p>	<p>Bocaiuva, Botumirim, Brasília de Minas, Campo Azul, Cristália, Espinosa, Francisco Sá, Grão Mogol, Ibiaí, Janaúba, Januária, Joaquim Felício, Matias Cardoso, Mirabela, Montalvânia, Monte Azul, Montes Claros, São Romão.</p>

<p style="text-align: center;">FESTAS RELIGIOSAS PADROEIRO</p>	<p>Cada localidade, seja rural ou urbana, possui o seu Orago e, para ele, realiza novenas ou trezenas festivas. A característica ou a distinção entre as festas tradicionais depende do poder atribuído ao santo, não só pela sua hagiografia, como pela crença popular, que considerado milagroso pelos fiéis, festejam-no com pompa e circunstâncias, envolvendo toda a coletividade, seja local ou paroquial. Nos principais centros urbanos da região, as festas do padroeiro local ou paroquial são constituídas por barraquinhas durante o período das novenas ou trezenas.</p>	<p>Águas Vermelhas, Augusto de Lima, Berilo, Bocaiuva, Buenópolis, Brasília de Minas, Buritizeiro, Cachoeira de Pajeú, Capitão Enéas, Claraval, Claro dos Poções, Coração de Jesus, Cristália, Engenheiro Navarro, Espinosa, Francisco Dumont, Francisco Sá, Grão Mogol, Ibiaí, Icaraí de Minas, Itacambira, Jaíba, Janaúba, Januária, Jequitaiá, Joaquim Felício, Juramento, Lagoa dos Patos, Lassance, Lontra, Mamonas, Manga, Matias Cardoso, Mato Verde, Mirabela, Monte Azul, Montes Claros, Montezuma, Pedras de Maria da Cruz, Pirapora, Porteirinha, Riachinho, Riacho dos Machados, Rubelita, Salinas, Santa Fé de Minas, São Francisco, São João da Ponte, São João do Paraíso, São Romão, Taiobeiras, Ubaí, Várzea da Palma, Varzelândia.</p>
--	---	--

MÚSICAS, DANÇAS, FOLCLORE.	<p>Festa do boi-bumbá, Batuque, Catira, Lundu, Dança de São Gonçalo, Dança do Carneiro, Dança das Fitas, Dança dos Cacetes, Recortado, Dança de Sala, Guaiano, música folclórica tem forte conteúdo vivencial em seus temas, melodias e letras, estando sempre presente em nosso íntimo. Um dos aspectos mais marcantes é sua utilização em folguedos, manifestações tradicionais, jogos infantis, cerimônias religiosas, ritos da morte, cantigas de ninar, serestas, no trabalho e no carnaval.</p>	<p>Águas Vermelhas, Augusto de Lima, Berilo, Bocaiuva, Buenópolis, Brasília de Minas, Buritizeiro, Caçarema, Cachoeira de Pajeú, Capitão Enéas, Claraval, Claro dos Poções, Coração de Jesus, Cristália, Engenheiro Navarro, Espinosa, Francisco Dumont, Francisco Sá, Grão Mogol, Ibiaí, Icarai de Minas, Itacambira, Jaíba, Janaúba, Januária, Jequitaiá, Joaquim Felício, Juramento, Lagoa dos Patos, Lassance, Lontra, Mamonas, Manga, Matias Cardoso, Mato Verde, Mirabela, Monte Azul, Montes Claros, Montezuma, Pedras de Maria da Cruz, Pirapora, Porteirinha, Riachinho, Riacho dos Machados, Rubelita, Salinas, Santa Fé de Minas, São Francisco, São João da Ponte, São João do Paraíso, São Romão, Taiobeiras, Ubaí, Várzea da Palma, Varzelândia.</p>
EVENTOS	<p>Micaretas - Carnamontes - Carnaval fora de época, Festivale - Festival de música regional, Festival Internacional de Danças Folclóricas, Psiu Poético, Exposições Agropecuárias, Festa do Pequi, Festa da Cachaça, Festa do Biscoito, Festa da Banana, Encontro de motociclistas, Festa do Sol.</p>	<p>Bocaiuva, Brasília de Minas, Francisco Sá, Jaíba, Japonvar, Montes Claros, Pirapora, Porteirinha, Salinas, São Francisco.</p>

Fonte: Instituto de Geociências Aplicadas - IGA, Belo Horizonte: Atlas de Festas Populares do Estado de Minas Gerais. IGA / FAPEMIG, 1998.

**A SOCIEDADE DE CURRAL:
DESENVOLVIMENTO SOCIAL PELAS FIGURAÇÕES SOCIAIS,
PELO HABITUS E PELA ORGANIZAÇÃO DO ESTADO NO NORTE
DE MINAS²⁵**

Como compreender uma sociedade? Apoio a busca de minha compreensão sobre a sociedade norte mineira na perspectiva teórico-metodológica de Norbert Elias (1997), para quem o objeto de estudo sociológico são as redes de inter-relações, as interdependências, as figurações e os processos formados pelos homens interdependentes. E a compreensão da sociedade deve ser lida em seu processo civilizador. O norte de Minas, com sua formação histórica, cultural e econômica própria, é, como tal, lida como uma formação social, em seu desenvolvimento social por meio das relações que vinculam diferentes sujeitos entre si e tendo, na vivência das relações estabelecidas, o *habitus* como o chão que organiza a vida social de suas gentes. Como saber social incorporado, o *habitus* é dinâmico no tempo, implicando equilíbrio entre continuidade e mudança. A utilização do conceito de figuração possui dimensões variáveis, podendo ser aplicado desde uma mesa de jogadores de baralho à nação, como informa Elias (1997), dado que ela se constitui como formação social em que os indivíduos estão ligados entre si de modo específico de dependências recíprocas. A reprodução da formação social supõe um equilíbrio de tensões e a variabilidade ocorre nas cadeias de interdependência que definem a especificidade de cada figuração social. Para se desenvolver a leitura do desenvolvimento social de uma formação social, o foco principal deve ser colocado nas mudanças estruturais da sociedade como um todo, que se vincula

²⁵Artigo publicado originalmente em *Argumentos* Vol. 16, n. 2, jul./dez. 2019 e agradeço aos colegas Cláudia Luz de Oliveira e Camilo Antônio Silva Lopes pelas contribuições nos diálogos realizados após leitura da argumentação construída.

às especificidades de cada formação, sempre considerando como se articulam as figurações que estruturam a vida social nela ocorrente. Ao descrever o desenvolvimento social norte mineiro, parto dos antecedentes da emergência dessa sociedade, passando por sua constituição como formação sócio-histórica, econômica e cultural específica, até chegar, sem ler tal processo, ao momento da modernização da economia nacional. E, no caso particular, da expansão capitalista de produção nos anos 1960, quando a sociedade norte mineira passa a ser vinculada à área de atuação da Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste, por ser parte do Polígono das Secas, e, por meio da qual se verificaram as principais mudanças estruturais nas figurações sociais modeladas pelas figurações emergentes. Procuo ler, ainda que de modo ensaístico, o processo civilizador norte mineiro, focalizando seu desenvolvimento social na perspectiva desenvolvida pelo sociólogo, cuja teoria me orienta nesta escrita.

Considero que o processo civilizador norte mineiro pode ser compreendido em dois momentos distintos. O primeiro, vinculado à sua emergência como formação histórica específica no contexto colonial, com uma economia agropastoril instaurada desde meados do século XVII até meados do século XX. Nesse percurso temporal, diversos rearranjos internos podem ser verificados e apreendidos pela manutenção da estrutura do padrão figuracional a que denomino *sociedade do curral*, ainda que agregando novas individualidades. Em meados do século XX, dada as mudanças estruturais que ocorrem na sociedade brasileira, emerge uma nova figuração com a entrada de outras individualidades para além daquelas existentes até então. Muitas dessas individualidades, como dito por Santos (1997), não se encontram situadas no interior da sociedade norte mineira, mas dispersas pelo país e em outros estados nacionais, dada a característica globalizante do sistema econômico hegemônico mundial. Esta leitura não será desenvolvida aqui.

E, para finalizar essa introdução, informo que a Sociedade Norte Mineira considerada por mim, não se vincula às regiões administrativas que são classificações do Estado para gerenciar a economia e a política em Minas Gerais. Refiro-me, portanto, à região onde o gado se estendeu a partir de meados do século XVII, os chamados *Currais do São Francisco*, que ultrapassam as atuais fronteiras administrativas e nos quais os processos sociais, econômicos e políticos estiveram subsumidos à cultura do curral que alimentou as minas gerais, as minas goianas e mato-grossenses e que, desde então, deram significações a sua vida cultural.

Importante salientar que a leitura apresentada tem início durante a graduação em Ciências Sociais, amplia-se quando funcionário do Estado como técnico de desenvolvimento, então apreendo a existência de lógicas diferenciadas e conjugadas na cultura sertaneja (COSTA, 1997), perpassa minha formação como antropólogo na pós-graduação encerrada com a discussão da configuração que engloba, exclui e que expulsa o sujeito norte mineiro para um entre-lugar (COSTA, 2017) e permanece sendo desenvolvida nas pesquisas realizadas por mim e pelos colegas da Universidade Estadual de Montes Claros²⁶.

Anterioridade ao alvorecer da Sociedade de Curral

No espaço geográfico em que a sociedade hoje denominada norte mineira emergiu, a partir de meados do século XVII, coexistiram, conforme informação de Senna (1926), dezesseis sociedades indígenas fixadas às margens e ilhas do rio São Francisco e seus afluentes, no planalto divisor das bacias desse rio com o rio Jequitinhonha, na nascente e curso alto do rio Pardo. Esse autor baseou-se em documentação colonial para apreender e situar todas as sociedades

²⁶Para conhecimento da produção acadêmica realizada por mim, consulte a Plataforma Lattes: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4768381D8>

indígenas que ocupavam o espaço geográfico do Estado de Minas Gerais. Como essas sociedades não foram estudadas, a compreensão da figuração de cada uma delas pode ser apreendida a partir de estudos antropológicos sobre populações indígenas.

Em seu vasto estudo sobre áreas etnográficas, Júlio César Melatti²⁷ possibilita afirmar que o espaço da sociedade norte mineira foi ocupado por sociedades do tronco linguístico Macro-Jê e denominadas pelas populações regionais como tapuias, cuja classificação era de origem tupi-guarani para os povos estrangeiros, ou seja, os Macro-Jê, perspectiva semelhante com que os gregos denominavam bárbaros os falantes de outras línguas diferentes.

A figuração social nos grupos indígenas articula os indivíduos entre si e organizava-se por dependências recíprocas, como discutido pelo mesmo autor em seu livro *Índios do Brasil* (MELATTI, 1993). Nesse livro, são apresentados diversos aspectos da especificidade cultural dessas sociedades, considerando a organização social, a vida política, a produção de alimentos, bem como o trabalho e as relações sociais. Considero que é possível apreender nessas informações o caráter figuracional das dezesseis sociedades indígenas que ocuparam o espaço médio do rio São Francisco, até a chegada de Mathias Cardoso de Almeida e sua bandeira nos anos 1660, conforme Paes (1980).

A organização social que existia em cada aldeia era formada por grupos familiares, metades, clãs e linhagens unindo homens e mulheres. Os casamentos se deviam no interior da aldeia quando havia metades, clãs e linhagens ou entre aldeias de uma mesma sociedade. Há o interdito sexual, ou seja, a proibição do incesto no interior de uma aldeia formada por um mesmo clã ou linhagem, definindo o casamento exogâmico de aldeia e de clã ou de linhagem.

Em sua obra, Melatti afirma que “entre os índios do Brasil, a maior unidade política é a aldeia; cada aldeia é politicamente independente: não reconhece nenhuma autoridade mais alta que a de seu chefe”

²⁷<http://www.juliomelatti.pro.br/areas/a1amersul.pdf>, consultado em 13/10/2018.

(1993, p. 109). A vida política organiza-se com uma chefia e um conselho de anciãos. O chefe é um *primus inter pares*, ou seja, ele não tem o mando como conhecemos. Tomada a decisão no conselho dos anciãos ou de lideranças das famílias extensas que vivem na aldeia, ele deve ser o primeiro a executar o que foi acordado por todos. Sua liderança é sempre cautelosa, dado haver membros que não são seus partidários e estão sempre prontos a desafiá-lo para tomar-lhe o poder.

A produção de alimentos é vinculada às atividades de caça, pesca, coleta, plantio e criação de animais, que requerem a fabricação de instrumentos de trabalho, transporte e a guarda ou conservação dos mesmos. A divisão do trabalho é dada pelo sexo e não há profissionalização no interior de uma aldeia, cada um sabe o que todos os outros sabem, sejam homens ou mulheres. Às mulheres cabem atividades culinárias e cuidados com as crianças e, aos homens, as atividades guerreiras, a caça, a derrubada da floresta para se fazer a lavoura e, juntos, partilham atividades de plantio e colheita.

Figuracionalmente, então, as sociedades indígenas articulavam-se para a atividade laboral e para a atividade política, sendo que, na primeira, os homens vinculavam-se às mulheres, cada um com atividades específicas ou compartilhadas. E, na segunda, a chefia vinculava-se ao conselho de anciãos ou de famílias extensas e aos demais membros da aldeia. Como cada aldeia era uma figuração social específica, os indivíduos detinham funções precípuas para o bem-estar do grupo a que pertencia, como um todo. Entretanto, em decorrência das relações interétnicas, cada aldeia vinculava-se com outras e, mesmo, com membros de sociedades distintas.

As diversas sociedades indígenas que aqui existiram não se encontravam isoladas umas das outras, mas se articulavam em totalidades sociais hierárquicas ou simbióticas, conforme Ramos (1994). Em seu estudo sobre relações interétnicas, Ramos (1980), informa a existência de relações assimétricas de *status* que se opunham, ocorrendo relações de sujeição e dominação. E, por sociedade

simbiótica, a autora informa a ocorrência de complementaridade de relações entre as etnias vinculadas em condições de igualdade. Seja em arranjos hierárquicos ou simbióticos, os grupos indígenas sempre estabeleceram trocas de produtos, de uniões matrimoniais, dentre outras. E no confronto com as frentes de colonização, articulavam-se hierarquicamente para a defesa de seus territórios e de seus modos de vida.

Na região do médio sanfranciscano ocorreu, a partir de meados dos anos 1640, o estabelecimento de assaltos de grupos indígenas, aliados aos quilombolas existentes na área, para obstaculizar a penetração da colonização no Recôncavo Baiano, conforme informado por Taunay (1948). A Capitania da Bahia, frente aos incêndios nos canaviais em seu Recôncavo, convoca bandeiras da Vila de São Paulo para aprearem indígenas que, posteriormente, eram submetidos à escravidão e o extermínio dos quilombolas para dar um fim aos ataques e aos incêndios, com os quais os revoltosos tentavam impedir o avanço da colonização portuguesa.

Os quilombos que existiram no período anterior à chegada da bandeira paulista que ocupou a região organizavam-se por pequenos agrupamentos de africanos e seus descendentes que, fugindo da escravidão, deram origem a moradias situadas, principalmente, mas não exclusivamente, no interior da floresta de caatinga arbórea existente no vale do rio que, posteriormente, passou a ser denominado Verde Grande.

Duas dinâmicas distintas definiam a área escolhida pelos africanos e seus descendentes fugidos da escravidão nas diversas regiões do Brasil e mesmo das Américas. Conforme informado por Carvalho (1996), por um lado, a busca de espaços que obstaculizassem qualquer contato com a sociedade escravocrata e, para tanto, escolheram lugares que fossem áreas que os índios não habitassem. Por outro lado, a manutenção de alguma forma de contato com a sociedade escravocrata e, para isso, fixavam-se em áreas que os portugueses e seus descendentes recusavam por alguma razão,

mas nas proximidades de arraiais, vilas e cidades, como discutido por Gomes (1996).

De uma forma ou de outra, os quilombos estavam resguardados por barreiras estruturais, ou seja, a existência de algum impedimento para o estabelecimento de relações de fora, seja por questões naturais, como a existência de malária, de corredeiras e cachoeiras, serras íngremes, furnas ou vãos, *nos cafundós do judas* dentro de florestas, ou por questões sociais, terras que não tinham nenhum valor econômico, principalmente. Em decorrência da estratégia da invisibilidade para não serem percebidos por capitães do mato ou por senhores de escravo, pouco impacto causavam no manuseio da vegetação onde se fixavam.

A organização social de cada quilombo, conforme se pode fazer ilação a partir de relatos de diversos viajantes europeus pela região, dava-se pela articulação da mulher com seus filhos, fixada em algum ponto do território, enquanto os homens circulavam entre um local e outro. Não é possível afirmar a existência de autoridade, a não ser a materna, dada a sua fixação com seus descendentes no entorno de lagoas ou de pequenos cursos de água. Assim, a divisão sexual do trabalho legava à mulher as atividades que viabilizassem a alimentação do grupo e, ao homem, criação animais soltos na *larga*²⁸, caça, pesca, bem como percorrendo o território para defesa da família.

Nesse espaço intersocietário, os africanos e seus descendentes desenvolveram algum tipo de produção agrícola, pecuária e extrativista. As comunidades existentes no vale do rio Verde Grande, em decorrência da presença de um grande número de lagoas formadas nas dolinas, regionalmente conhecidas como furados, no interior da floresta de caatinga arbórea, com umidade em suas margens, propiciavam o cultivo de produtos agrícolas, notadamente, mandioca, milho, arroz, feijão e fava, banana, dentre outros, como na

²⁸A *larga* refere-se comumente a deixar os animais pastarem soltos pelas chapadas dos gerais e no vale do rio Verde Grande.

descrição de Velloso (1901). A este tipo de cultivo, os descendentes desses quilombolas históricos denominam, ainda hoje, como *agricultura de furado*.

O gado bovino era criado solto no interior da floresta possibilitando, posteriormente, dar origem a diversas localidades com denominação de Gado Bravo, Gado Velhaco, Barreiro do Rio Verde, Barreiro da Raiz²⁹, dentre outras. As diversas pequenas comunidades mantinham entre si vínculos sociais para a proteção do território negro e para festejar seus santos e suas relações, como dito por Neves (1908). Esses vínculos estruturavam redes de parentescos no interior de cada quilombo e entre quilombos, que também eram chamados de mocambos ou calhambos.

E, como afirmado acima, no alvorecer da colonização da área, a união com grupos indígenas que se deslocavam até o Recôncavo Baiano para colocarem fogo nos canaviais e, também, como informado no estudo dos Xacriabá realizado por Santos (1997), ocorriam outros tipos de vinculação. Essa autora informa a existência de contatos entre antigos membros dessa sociedade indígena e de negros aqui-lombados no interior da floresta de caatinga arbórea existente no vale do rio Verde Grande.

Essa informação permite-nos afirmar a existência de alguma forma de vínculos entre indígenas e quilombolas, muito mais numa perspectiva de simbiose do que numa perspectiva hierárquica. Nesse sentido, o historiador Costa Silva (1998), estudando o Quilombo de Rio das Rãs, situado no território baiano nas proximidades de Bom Jesus da Lapa e constituinte da mesma formação negra do vale verdegrandense e da mesma formação social que instituiu os *Currais do São Francisco*, informa a existência de vinculações entre populações não-brancas, conformando uma imensa sociedade com uma racionalidade baseada na reciprocidade e na solidariedade

²⁹Diversas áreas com alto teor de salinidade são, regionalmente, denominadas de barreiros e eram lugares onde o gado acorria para lamber o solo.

onde a competição e a concorrência entre agrupamentos étnicos distintos não se verificava.

Com a chegada dos bandeirantes, inicia-se a construção de um espaço social branco com a presença de territorialidades étnicas distintas das indígenas e quilombolas, introduzindo organização social por relações de parentesco e casamento, por relações de escravidão e servidão, hierarquizando as posições sociais da formação social que emergia na história.

Em resumo, podemos dizer que antes da chegada dos portugueses e seus descendentes, existia na área média da bacia do rio São Francisco uma sociedade multicultural e multiétnica, organizada pelos princípios de reciprocidade e solidariedade, com relações sociais articuladas fortemente por parentesco e, possivelmente, por casamento interétnico por ser esta uma característica das sociedades indígenas brasileiras.

Assim, consolidou-se nesta área sanfranciscana uma sociedade de encontros e de liberdade, que não era tardia, porque verificada na prática social e cuja característica é legada à sociedade que se forma com a presença dos brancos. Cada grupo étnico articulava figuracionalmente homens e mulheres entre si, a liderança, o conselho de anciãos ou de famílias extensas, e com outras aldeias em relações de aliança estabelecidas por meio do casamento exogâmico de aldeia e, quiçá, entre etnias diferenciadas.

Com a chegada de africanos e/ou seus descendentes fugindo da escravidão para viverem com liberdade e garantirem a autonomia de suas vidas, outra possibilidade de aliança foi o casamento interracial. Os quilombolas figuracionalmente articulavam-se entre homens, mulheres e seus descendentes. No caso dos grupos situados no interior da mata do vale do rio Verde Grande, do ponto de vista político, entre a liderança feminina e seus descendentes vivendo sob seu domínio ou nas proximidades de sua localização e, por outro lado, com seus parceiros que circulavam todo o território não-branco.

Dessa forma, podemos afirmar que a configuração existente antes da chegada da bandeira paulista a partir de meados dos anos 1660, tinha como característica a interetnicidade, porém, sem centralização de poder político e sem autoridade central. Entretanto, as individualidades indígenas e quilombolas articulavam-se entre si em momentos de conflitos para obstaculizar a penetração da colonização portuguesa, como afirmado anteriormente.

A característica cultural da configuração social existente antes da chegada da bandeira de Mathias Cardoso de Almeida, multicultural e multiétnica, permanece na vigência da sociedade de curral em decorrência das formas como as gentes apropriaram-se das diversas ecologias onde os biomas cerrado, caatinga e floresta tropical úmida encontram-se e transitam entre si. Essa perspectiva é atualizada, ainda que ocorra uma complexificação social mais abrangente, pelo reconhecimento do Brasil como nação pluriétnica e multicultural na Constituição de 1988³⁰.

A Sociedade de Curral: emergência e consolidação

Nos anos de 1660, Mathias Cardoso de Almeida deslocou-se para o médio curso do rio São Francisco, com parte dos membros da bandeira que chefiava, em atendimento à convocação da Capitania da Bahia, em sua luta contra indígenas e quilombolas revoltosos. Nesse período, ele herdou do pai, Mathias Cardoso de Almeida, alcunhado *O Velho*, a bandeira familiar e passou a ter o comando sobre a mesma.

A convocação da Capitania da Bahia impunha como objetivo guerrear, aprear indígenas e exterminar quilombos, como forma de apaziguar a região do Recôncavo Baiano, que sofria com os incêndios dos canaviais, conforme Paes (1980 e 1980a). Conhecedor das

³⁰Como dito anteriormente, tanto na formação como cientista social e como antropólogo, bem como nos estudos e pesquisas desenvolvidos posteriormente, como pode ser verificado nas várias publicações pessoais ou com colegas sobre todas as temáticas aqui tratadas.

características da área do médio São Francisco, o chefe da bandeira transfere-se com seus familiares e liderados para as margens do rio Verde Grande nas proximidades de sua foz e dá início à luta contra indígenas e quilombolas articulados entre si para lutar contra a interiorização da colonização portuguesa desde o Recôncavo Baiano. Após se fixar às margens do rio Verde Grande e, posteriormente do rio São Francisco, Mathias Cardoso de Almeida distribuiu os membros da bandeira por diversas localidades, iniciando, assim, a ocupação da área, a organização da sociedade que, no período, emerge no interior da Colônia e atende ao objetivo da convocação do governo baiano. Por duas vezes foi chamado à Vila de São Paulo. Na primeira, para acompanhar seu tio, Fernão Dias Paes, em busca das esmeraldas no ano de 1674, ocasião em que trouxe cabeças de gado para serem criadas nas fazendas que instalaram nas localidades que se fixaram e, para executar tal função, é nomeado Capitão-Mor na caminhada do tio. E, a segunda, para acompanhar o representante espanhol, dada a vinculação de Portugal ao reino de Espanha com a ausência de herdeiro real para o trono lusitano, Don Rodrigo Del Castel Blanco, em 1680, em sua expedição de reconhecimento ao Sertão dos Cataguá. Para tanto, foi nomeado Tenente-general, ocasião em que tomou conhecimento de estratégias e táticas de guerra.

Seu irmão, Manoel Cardoso de Almeida, recebe patente, em 1679, com a finalidade de plantar roças no percurso da viagem do representante espanhol. Se na primeira ocasião ele abandona o grupo de seu tio, deixando diversos serviçais, para retornar ao seu arraial, na segunda, após Don Rodrigo Del Castel Blanco ser assassinado na Barra do Guaicuhy por Borba Gato, também retorna à região onde os membros da bandeira comandada por ele tinham se fixado e estavam implantando fazendas com criação de gado e atividade agrícola.

Em digressão baseada em Carvalho Franco (1940), Taunay (1948) e Putoni (2002) é informado que em 1689 a Câmara da Vila de

São Paulo indica o chefe da bandeira fixada nas margens do rio Verde Grande e rio São Francisco para comandar grupos combatentes contra os indígenas que guerreavam buscando obstaculizar a penetração da colonização portuguesa no Nordeste Brasileiro. Na chamada *Guerra dos Bárbaros* e, também, *Confederação dos Kariri*, Mathias Cardoso de Almeida requer a submissão de todos os corpos de guerra das capitanias nordestinas a seu mando. Recebe, então, a patente de Governador Absoluto e a patente de Mestre de Campo. No comando sob dois corpos de guerra, utiliza as estratégias aprendidas com o representante espanhol. Requer ao Governo Geral a fundação de uma vila em seu arraial.

Em 1696, tendo alcançado o objetivo para o qual fora contratado – impor derrota às vinte e sete sociedades indígenas confederadas e expulsar os membros que restaram para outras áreas menos povoadas –, retorna a seu arraial e vai a São Paulo para acompanhar a ida dos familiares dos membros dos corpos de guerra que lutaram sob seu comando no Nordeste e, assim, mais paulistas se transferem para a área sob seu comando, ampliam a povoação do médio curso sanfranciscano e consolidam a sociedade que sua bandeira deu fundação. É, então, nomeado Governador dos Índios do São Francisco e recebe uma sesmaria da nascente do rio Pardo à nascente do rio Doce. Com sua morte, em 1707, seu filho Januário Cardoso de Almeida assume a Governança dos Índios do São Francisco.

As bandeiras eram organizações coletivas que articulavam membros de uma família, seus agregados e escravos, notadamente indígenas, conforme discutido por Ricardo (1956). Para o autor do *Pequeno ensaio de bandeirologia*, a bandeira paulista foi “o primeiro grupo em que se operam na colônia a solidariedade social mais ampla do que a da família, não faltando exemplos do seu feito nitidamente comunitário” (1956, p. 66). Por sua vez, Paes (1980a) informa que a organização comunitária comandada por Mathias Cardoso de Almeida e, posteriormente, Januário Cardoso de Almeida dispersou-se por diversos pontos da região.

Entre as funções da Governança dos Índios do São Francisco executada por Mathias Cardoso de Almeida e por seu filho Januário Cardoso de Almeida, além de manter a pacificação no curso médio sanfranciscano, havia o recolhimento do dízimo que, anualmente, era entregue pelo governador à Capitania da Bahia ou enviado ao Conselho Ultramarinho, em Portugal. Nas semanas santas, todos os membros da organização social iniciada com a bandeira, deslocavam-se para Morrinhos onde foi instalada a Freguesia de Nossa Senhora da Conceição, em 1695. Quando se encontravam, prestavam suas obrigações religiosas, atualizavam as relações sociais e políticas, apresentavam ao governador as contas do dízimo e entregavam-lhe o valor informado. Nesse período, há diversos arraiais distribuídos às margens dos rios das Rãs, Verde Grande, Verde Pequeno, Pardo, Gurutuba, Jequitáí e São Francisco, todos eles vinculados ao Governo dos Índios do São Francisco.

As fazendas estavam organizadas para a produção de alimentos e para o criatório do gado, cuja produção neste período era comercializada com a sociedade do Recôncavo Baiano e a Soteropolitana, conforme discutido por Abreu (2000) e Prado Júnior (2000). A economia que se forma ao longo do rio São Francisco atende à economia canavieira baiana, com a alimentação necessária para que a mesma se dedicasse à produção de açúcar, primeiro produto agrícola exportado para Portugal, que estabeleceu comércio com os reinos europeus.

Em sua dissertação de mestrado, Anastasia (1983) informa que o sistema de produção que se consolidou no sertão sanfranciscano constituiu-se como emergência da economia privada na Colônia Brasil, tendo a função de abastecimento do mercado interno.

Com a descoberta do ouro e a fixação de Manoel Nunes Viana como procurador da Casa da Ponte, há uma maior complexificação da sociedade que emergiu no curso médio do rio São Francisco e, também, o estabelecimento da relação comercial com as minas gerais onde se deu a exploração aurífera, conforme discutido por Barreiros (1984)

e Antonil (1997). Nesse período, em decorrência da descoberta de ouro em Goiás e Mato Grosso, há um deslocamento de fazendas para essas regiões auríferas e o estabelecimento do comércio com os mineradores das duas áreas. Como o pagamento dos produtos alimentícios (agrícolas e da pesca), dos gados vendidos em pé e dos animais de carga e tração era feito em ouro, Portugal proíbe o comércio entre as duas regiões e manda fechar os caminhos para a Bahia – cabe lembrar aqui que, neste período, a Capitania da Bahia ia até a foz do rio Vaihun, atual rio Paraopeba³¹, situado à montante da atual cidade de Pirapora. A essa ação há denominações pejorativas, ainda utilizadas pelos historiadores e nos estudos das relações entre as duas regiões, como *contrabando do ouro*, *isolamento regional*, principalmente³².

Liderados por Manuel Nunes Viana, os criadores de gado do médio sanfranciscano, organizam o conflito denominado Guerra dos Emboabas, para que os paulistas perdessem o domínio das minas, lavras e catas na região mineradora. Em decorrência da vitória, cujo domínio dos chamados baianos durou um curto período, conforme discutido por Barreiros (1984), é posto um fim à exclusividade paulista na atividade mineratória. O Governador dos Emboabas retorna à fazenda na região do rio Carinhonha e passa a administrar os bens fundiários da Casa da Ponte, arrendando diversas áreas,

³¹Pires (1979), ao discutir as raízes de Minas, informa que o rio Vaihun que dava limite sul à Capitania da Bahia é o rio Paraopeba, cuja nascente próxima a Ouro Preto, no município de Cristiano Ottoni, deságua na represa de Três Marias, do rio São Francisco no município de Felixlândia.

³²Na perspectiva da colonialidade do saber, conforme discutido por Bhabha (1998) há uma linguagem da dominação que apenas a desconstrução da história a partir da perspectiva do subalterno pode trazer à luz o real conteúdo da significação. Nunca houve contrabando do ouro, dado o comércio entre a região pastoril e a região mineradora pelo abastecimento de alimentos e de animais de tração e carga. Assim como não houve isolamento, pois os caminhos não foram fechados, continuando a ocorrer o comércio com a região mineradora já sob o monopólio de Portugal e, também, o estabelecimento do comércio com as regiões auríferas de Goiás e Mato Grosso.

conforme discutido por Pires (1979), e ampliando a ocupação da área regional.

Tentando colocar um fim ao domínio do comércio entre o sertão e as minas generalizadas no entorno do pico Itacolomi, o Conselho Ultramarinho, em Portugal, no ano de 1720, incorpora a margem direita do rio São Francisco até a foz do rio Verde Grande e seus afluentes à região mineradora, instituindo a Capitania de Minas Gerais. Ao mesmo tempo, institui a mudança da cobrança de imposto, que passa de pagamento anual do dízimo para a cobrança do quinto em cada transação comercial com a implantação dos locais de contagem e dos currais d'el rei.

Após infrutíferas tentativas de Januário Cardoso de Almeida, então Governador dos Índios do São Francisco, do retorno do pagamento do dízimo como imposto anual, algumas lideranças organizam uma revolta que, na linguagem do colonizador e dos historiadores mineiros, foi denominada como *motins do sertão*, e, na linguagem subalterna dos historiadores norte mineiros, como *conjuração sanfranciscana*, conforme Braz (1977). O governo da capitania mineira impõe, então, mais restrições ao comércio entre o sertão sanfranciscano e a região das minas generalizadas. Após o aprisionamento das lideranças, muitos membros das famílias se transferiram para a Capitania da Bahia ou retornaram para a Capitania de São Paulo, dada a possibilidade de maior ganho em suas atividades produtivas devido a nelas vigorar o pagamento do imposto pelo dízimo, anualmente.

As fazendas fundadas pelos membros das bandeiras eram administradas pelos seus fundadores, com mão de obra escrava, notadamente de indígenas, como informado por Paes (1980a). E, também, havia fazendas cujos donos, absenteístas, moravam nas vilas e cidades do litoral e mantinham empregados criando gado e produzindo alimentos, conforme estudo de Prado Júnior (2000).

Nessa segunda perspectiva, o vaqueiro recebia, como ganho por seu trabalho, vinte e cinco por cento do gado nascido em quatro

anos, retirada dessa porcentagem o número de cabeças recebidas e, aos poucos, foram propiciando a criação de uma camada social de médios fazendeiros que se apossavam de terras não ocupadas e nelas fixavam seus parentes, conforme estudo de Rocha (1983). Entretanto, um grupo muito grande de gente miúda ocupou as terras do sertão sanfranciscano, ainda que tenha havido contra essas pessoas tentativas de submetê-las ao domínio das fazendas. Primeiramente, os membros de sete sociedades indígenas que, vindos da região goiana e mato-grossense, fixaram-se em diversos lugares da região. Januário Cardoso de Almeida, como Governador dos Índios do São Francisco, fez um acordo com os índios Xakriabá, que foram os primeiros a chegar e os armaram para fazerem guerra contra indígenas de outras sociedades que se deslocaram para a margem esquerda do rio São Francisco, como Kayapó, Xerente, Krixá, Xikrin, dentre outras. A estratégia, definida pelo Conselho Ultramarino, de articular-se com indígenas para expulsar os chegantes foi vitoriosa e, como resultado da ação, os Xakriabá receberam, em 1728, uma área de terra por doação do Januário Cardoso de Almeida, conforme Santos (1997).

No interior do vale do rio Verde Grande coberto com vegetação de caatinga arbórea e com a presença de milhares de lagoas, os africanos e seus descendentes que fugiram à escravidão e se fixaram na área igualmente desenvolveram atividades produtivas, em escala reduzida, o suficiente para o abastecimento familiar. Essa gente manteve relações com as povoações situadas às margens do rio São Francisco ou nas encostas da Serra Geral ou da Serra do Espinhaço. E, também, famílias portuguesas, espanholas, árabes e judias fixaram-se em alguns lugares do território regional, instauraram atividades produtivas assentadas no trabalho familiar e mantinham relações comerciais com as gentes que circulavam pelas águas do rio São Francisco em seu curso médio, conforme Rocha (1983). Muitos de seus descendentes vão se tornando fazendeiros e comerciantes e se

estabelecendo em novas áreas ou se fixando nas vilas que emergem na história regional, a partir do segundo quartel do século XIX. No estudo sobre a realidade social na região de Montes Claros, Balaio (1978) e Ribeiro e Outros (1987) informam a existência de um número extremamente significativo de pequenos sítios e posseiros nas proximidades de pequenas povoações no interior desse território societário que se dedicaram às atividades agropastoris e que se vinculavam, como mão de obra jornaleira, às grandes fazendas que se constituíram na área.

Importante salientar que, até esse período, a área sanfranciscana estava vinculada à Comarca e à Vila de Serro do Príncipe, no alto vale do rio Jequitinhonha e não havia nenhuma organização administrativa, dado o fim imposto à Governança dos Índios quando da criação da Capitania de Minas Gerais, em 1720. Sendo assim, cada fazenda conjugava a função de sua defesa e a autoridade em mãos do patriarca familiar. Nesse período, as fazendas eram, cada uma, um todo englobante, conforme descrito por Araújo (2009), no qual diversas categorias sociais articulavam-se de forma interdependente. O percurso histórico construído até aqui permite-nos apreender a configuração inicial do norte de Minas, desde a chegada e fixação da bandeira de Mathias Cardoso de Almeida nos anos 1660 até a derrota da Conjuração Sanfranciscana, em 1736. Nesse período, a sociedade que se organizou no curso médio do rio São Francisco foi denominada *Currais do São Francisco*, que articulavam os *Currais da Bahia*, na margem direita, e os *Currais de Pernambuco*, na margem esquerda do rio da integração nacional.

As figurações existentes articulavam, do ponto de vista das relações sociais, senhores descendentes de portugueses que se fixaram na região como bandeirantes e escravos, em sua maioria, indígenas. Como membros da organização social que os unia, o bandeirismo, objetivaram, inicialmente, o aprisionamento dos indígenas e o extermínio dos quilombolas que lutavam no Recôncavo Baiano contra a expansão da colonização portuguesa.

Outra figuração tinha caráter interétnico, que unia indígenas e quilombolas, lutando contra os colonos baianos quando incendiavam os canaviais da Capitania. Com o apaziguamento da área, os bandeirantes como potentados instituíram suas fazendas e incorporaram como agregados os antigos escravos que se tornaram as gentes do eito que labutavam e os escravos domésticos. Assim, a figuração articula fazendeiros e essa gente da labuta que cumpria o papel de lavrador, vaqueiro e pescador.

Há, nesse período, a figura do comerciante e diversos profissionais como pedreiros, marceneiros e ferreiros, muitos deles formados na Escola de Arte e de Ofício, implantada por Maria da Cruz, casada com um sobrinho de Mathias Cardoso de Almeida e fixada na localidade de Pedras de Baixo, atual cidade que leva seu nome. Nesse período, dada a consolidação da povoação, é instaurada a Freguesia de Nossa Senhora da Conceição dos Morrinhos e o clero torna-se presente como uma individualidade, estabelecendo a figuração entre sacerdotes e fiéis.

Há, também, as capelas no Arraial do Meio, no Arraial de Brejo do Amparo, no Arraial de Pedras de Baixo, no Arraial de Pedras de Cima e no Arraial de Santo Antônio da Manga de São Romão. E o aparecimento incipiente do funcionalismo cartorial hereditário, dada a implantação de um Cartório de Paz, Registro Civil, Tabelionato e Notas desde final dos anos 1690, no arraial da Governança dos Índios do Rio São Francisco.

Do ponto de vista administrativo, ainda que a vila solicitada por Mathias Cardoso de Almeida para comandar a guerra contra os indígenas confederados na região do Cariri no Nordeste brasileiro não tenha sido implantada com a Governança dos Índios do Rio São Francisco, havia a articulação do governador com os subordinados, indígenas ou não, sendo que os fazendeiros tinham o lugar hierárquico proeminente nessa figuração. Assim, a configuração inicial da sociedade dos currais articulava agentes produtivos, tra-

balhadores, religiosos, comerciantes e funcionários da incipiente organização colonial.

A Sociedade de Curral: a complexificação social, econômica e administrativa

O século XVIII é encoberto; não há quase nenhuma informação sobre os acontecimentos que ocorreram no passado da sociedade norte mineira, a não ser seu papel de fornecedora de alimentos para a região da mineração aurífera e diamantífera. Somente no século XIX é que maiores informações podem ser acessadas, principalmente nos relatos dos viajantes europeus, Saint-Hilaire (2000), Mawe (1978), Spix e Martius (1976), Wells (1875), Bernardez (1922) e Burton (1977) que percorreram o que eles chamaram de *país sertão* e narraram acontecimentos que permitem esboçar a configuração da Sociedade de Curral em seu segundo momento.

Esses viajantes iniciam, em fins dos anos 1810, suas passagens pelo espaço norte mineiro e as encerram em fins dos anos 1890. Há, também, estudiosos dos fatos ocorridos desde o período colonial nessa região, muitos deles intelectuais regionais, principalmente Abreu (2000), Ambrósio (1934 e 1976), Paula (1957), Viana (1935), Rocha (1983), Lins (1960), Gaspar (s/d), dentre outros, e esparsas informações nas efemérides mineiras de Veiga (1897).

Nos relatos dos viajantes há, recorrentemente, a informação da vida social e econômica baseada na agricultura e pecuária, além do extrativismo vegetal e mineral, notadamente o salitre, atividades econômicas desenvolvidas principalmente por uma população negra, em sua grande maioria, e com número quase insignificante de população branca, como se fora a civilização nilótica, como afirmado por Burton (1977).

Nas análises construídas por esses europeus, cujos relatos embasam a sociografia que dá fundamento ao pensamento social brasileiro conforme Souza (1997), a sociedade norte mineira, alcunhada de

catrumana, em decorrência da atividade pastoril que dava sustentação à economia da área e, também, ao *habitus* cavaleiro das gentes, independentemente de condição econômica, comportava-se com modos brutos e incultos que deveriam ser polidos pela cristianização em seus modos de se comportar, de falar, de comer, de se vestir e de habitar.

Pretensamente isolados da área dinâmica agroexportadora da economia colonial, a sociedade norte mineira debruça-se sobre si mesma e mantém vínculos com o Nordeste e com o Centro-Oeste brasileiros, em função da expansão das fazendas de gado para as regiões goianas, da comercialização de algodão com a Inglaterra no período da Guerra de Secessão nos Estados Unidos e do extrativismo e comercialização do látex de mangaba no período do *boom* da borracha no Brasil.

A produção dessa área se caracteriza por uma agricultura de reprodução da unidade familiar, por uma pecuária extensiva e por baixa circulação de moeda, mas com intensa comercialização de produtos excedentes com as áreas dinâmicas de outras regiões e, até mesmo, países estrangeiros.

Para o historiador Mata Machado (1991), o norte de Minas, de 1750 a 1947, viveu praticamente de seus próprios recursos³³. Para este autor, o uso e o beneficiamento de produtos extrativos caracterizavam o modo de vida sertanejo. Eles acessavam nas matas os produtos de que precisavam para suprir todo tipo de necessidade e ainda produziam excedentes, que comercializavam para outras regiões do país, bem como produção ou extrativismo para comercialização com países estrangeiros. As relações econômicas eram apoiadas em uma economia que se autoabastecia e que deu origem às unidades produtivas autossuficientes: as fazendas, circundadas por um conjunto de pequenas unidades de posseiros, agregados

³³O autor denomina seu estudo como a história da região Noroeste de Minas Gerais, mas os dados que dão fundamentação a sua narrativa histórica se referem às diversas áreas que neste ensaio denomino, por sua característica cultural, como norte de Minas.

e sitiantes. Um todo econômico assentado na conjugação de relações de poder e interdependência, demarcadas por papéis sociais e atravessadas por vínculos afetivos historicamente construídos e por relações de parentesco, de vizinhança e de compadrio que, no seu conjunto, conforme Queiróz (1976), formam a parentela do mando local.

A vida social era organizada em torno do possuidor de terra e, enquanto chefe de família, autoridade absoluta com exército particular em seus domínios. O patriarcalismo constituiu-se, então, sem limites, como o alicerce da organização social de toda a Colônia Brasil, conforme Souza (2017).

No estudo de Ribeiro e Outros (1987) sobre a pequena produção rural no norte de Minas é informada a existência de milhares de famílias, agrupadas ou não em coletividades, coexistindo com os grandes possuidores de terras.

Por outro lado, Costa Silva (1998) afirma a permanência dos não-brancos, ou seja, de sitiantes, nos limites dos territórios patriarcais brancos. E, por sua vez, como dito por Araújo (2009), a fazenda organiza-se como modo de vida englobante em que as diversas categorias sociais – fazendeiro, vaqueiro, boiadeiro, sitiante, agregado, posseiro, comerciante nas pequenas povoações, professores, padres e tantas outras categorias – estabeleciam relações de interdependência entre si.

A fazenda, o sítio e as posses eram organizados por um sistema de produção agrícola e pastoril baseado no saber construído historicamente em cada espaço produtivo, com insumos gerados no próprio sistema agrícola, criação de animais extensivamente com a solta do gado na larga, ou seja, nas chapadas e/ou nas planícies por sua riqueza de pasto, de leguminosas e outras possibilidades de alimentação para os humanos e para o gado. Essas terras eram livres e de apropriação intercomunitária pelos membros das coletividades situadas em seus entornos – vide Oliveira (2017).

No século XVIII, surge na região a atividade mineratória de diamante em Grão Mogol e, no século XIX, em Jequitaiá. São duas formas diferenciadas de exploração mineratória. Em Grão Mogol, a mineração é feita, sobretudo, baseada em mão de obra escrava em pequenas lavras e catas no curso do ribeirão do Inferno e do rio Itacambiruçu. Muitos homens das famílias na região da Serra do Espinhaço nas cercanias de Grão Mogol vinculadas à produção agrícola e pastoril, no período da seca, dedicavam-se à mineração e, ainda hoje, dedicam-se como forma de construir uma reserva de valor necessária em momentos de precisão.

Em Jequitaiá, a mineração foi feita por famílias às margens do rio de mesmo nome ou com mão de obra escrava, fazendo o cercamento do rio, no período da seca, para mineração em seu leito, por uma multidão de negros e de outras gentes trabalhando como parceiros. Enquanto a mineração na margem era uma atividade masculina, no leito do rio, homens, mulheres, jovens e crianças dedicavam-se ao garimpo do diamante.

Há interdependências nessas formas de atividade mineratória, no caso de Grão Mogol, entre o senhor e o escravo e do senhor com o comerciante de diamantes. Nas cercanias dessa cidade, entre o lavrador, que se faz garimpeiro no período da seca, e o comerciante de diamantes. Em Jequitaiá, no caso das famílias trabalhando isoladas nas margens do rio, as relações entre pais e filhos assentavam-se na autoridade paterna e deste com o comerciante de diamantes. E no caso do garimpo no leito do rio, havia o empreendedor com seus escravos e, também, os garimpeiros, que se colocavam como parceiros na busca dos diamantes, e do empreendedor com o comerciante de diamantes.

Os comerciantes de diamantes dividiam-se entre pessoas locais e destes com o principal centro de comércio da pedra preciosa em Diamantina, para onde as produções locais eram deslocadas. No caso de Jequitaiá, o Tenente Coronel Cipriano de Medeiros Lima, além de empreendedor, era o comerciante local que adquiria toda

a produção diamantífera dos parceiros e das famílias que trabalhavam nas margens do rio, comercializando-a em Diamantina para onde se dirigia recorrentemente para comercialização, também, de produtos agrícolas e pastoris, conforme Pires (2001).

Interessante notar que, em Grão Mogol, organizou-se uma sociedade bastante complexa, dada a existência da atividade agrícola e pastoril, além da atividade mineratória, com a presença de baronato, de maçons e de outras categorias sociais que nela coexistiram, conforme Esteves (1961) e, também, Lasmar e Vasques (2005).

No segundo quartel do século XIX, sete arraiais são transformados em vila, conferindo autonomia administrativa às povoações. Assim, o Estado Imperial dá início à sua estruturação no espaço societário norte mineiro, instaurando o mando “democrático” das Câmaras. Para tanto, famílias das áreas da mineração vindas de Diamantina, Serro, Gouveia, Conceição do Mato Dentro, Capelinha, Itamarandiba, dentre outras localidades, propiciam a instalação das vilas, dada a necessidade de as Câmaras serem compostas, exclusivamente, por “homens de bem”, ou seja, descendentes de portugueses.

Essa leva de gente, diversificada em sua condição, deu origem a uma complexificação das posições sociais, com o surgimento de diversos serviços de atendimento às populações e engendrou o início da ruptura das relações horizontalizadas nas figurações sociais interdependentes e articuladas entre as categorias sociais vigentes na sociedade norte mineira. Os migrantes que consolidaram as Vilas, adotam, então, comportamentos mais polidos diferenciando a gente branca que chega das populações negras e não-brancas há muito já fixadas na região. Iluminado por Elias e Scotson (2000), posso afirmar que essa nova leva de chegantes dá partida ao processo de construção simbólica que dá origem à relação entre estabelecidos e *outsiders*, em que os que chegam imputam a si um *status* superior e, aos fixados, a condição de inferiores.

O vale do São Francisco, desde o Nordeste até a área norte mineira, passou a produzir algodão, que abasteceu as fábricas inglesas du-

rante a Guerra de Secessão nos Estados Unidos, dando emergência ao estabelecimento de comércio internacional do algodão, que propiciou a implantação de um sistema que articulava a produção desse produto, o beneficiamento, o transporte e a comercialização, diversificando a hierarquização das categorias sociais, conforme estudo de Silva (2010). Há o usineiro, os trabalhadores na usina que fazem o beneficiamento do produto, os produtores de algodão e os comerciantes que, utilizando da navegação pelo rio ou pela estrada de ferro, transferem a produção regional para os centros nacionais, que demandavam este produto para a confecção de tecidos.

A economia regional engendrou a constituição de um capital econômico significativo que, por volta de 1870, é transferido para a Inglaterra com a aquisição de fábricas têxteis por famílias individuais ou por vinculações de famílias entre si, como é o caso de Montes Claros com duas fábricas, de Jequitaiá, de Pirapora, de Augusto de Lima, de Rio Pardo de Minas, dentre outras.

As categorias sociais que se vinculavam nessa atividade fabril eram os proprietários das fábricas, os empregados administrativos, os trabalhadores, os representantes das fábricas que vendiam as produções para os comerciantes nas cidades e as mais diversas localidades onde existissem vendas na região.

Nesse período, há a instalação de iluminação pública nessas mesmas cidades em decorrência da instalação das fábricas, que eram movidas por energia baseada no carvão vegetal e água. A interdependência existente vinculava os gestores municipais com funcionários públicos responsáveis pelo funcionamento dos locomóveis³⁴ onde a energia elétrica era produzida.

Já no século XX, em algumas cidades são instalados cinemas para o lazer das populações locais, sendo seus proprietários as famílias

³⁴Locomóvel é uma máquina a vapor automotora usada para movimentar cargas pesadas sobre estradas, para aragem de solo ou para fornecer energia em locais determinados. Um locomóvel tende a ser grande, robusto e de grande potência, sendo, porém pesado, lento e de baixa manobrabilidade. Vide: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Locom%C3%B3vel> acessado em 02/01/2019 às 13:45.

donas das fábricas de tecido vinculados aos operadores do maquinário cinematográfico. E, ainda, a presença de telefonia, ainda que precária, que propiciava a vinculação da fazenda com a residência urbana de seu proprietário ou de moradores das povoações entre si. Com o passar do tempo, emerge em cada localidade uma companhia para gerenciar a telefonia local, com gestores, funcionários administrativos e operadores de telefones.

Ao mesmo tempo, Wells (1886) informa a existência de uma moeda distinta da imperial, instituída pelo Barão de Jequitaiá, que circulava em seus domínios entre o rio das Velhas e o rio Jequitaiá. Podemos dizer que há uma incipiente atividade bancária, que vinculava o instituidor aos utilizadores dessa moeda microrregional.

Após o planejamento estratégico do progresso imperial a partir dos anos 1860 sob o comando de Pedro II, inicia-se a instalação de estrada de ferro acompanhando, ainda que distanciado, o rio São Francisco, e a concessão de ramais, ligando vilas distanciadas do rio a diversos lugares em suas margens, como a concessão adquirida pelo Tenente Coronel Cipriano de Medeiros Lima, vinculando Montes Claros à Extrema, atual Ibiaí. Essa estrada começou a ser implantada articulando engenheiros ingleses e trabalhadores braçais e teve paralisada sua construção em decorrência de acontecimentos morais que desagradaram o concessionário que foi ao Rio de Janeiro e vendeu sua concessão para ingleses.

No planejamento imperial, o vale do São Francisco constituir-se-ia como o lugar do progresso brasileiro e, para tanto, era necessário implantar um sistema viário articulando ferrovias e hidrovias, quando os vapores do Mississipi são adquiridos e passam a navegar pelo rio da integração nacional. Entretanto, o planejamento imperial, alicerçado nas observações de viajantes estrangeiros, notadamente Burton (1977) e Wells (1886), ficou nos escritos de diversos técnicos, como Halfeld (1860), Liais (1865), Sampaio (2002) dentre outros, porque não foi implementado devido ao golpe de Estado que pôs fim ao Império e instaurou a República. Esse planejamento

foi obscurecido na historiografia brasileira escrita por paulistas, mas é possível conhecê-la lendo os relatos de viajantes europeus e os relatórios de técnicos estrangeiros trazidos ao Brasil pelo imperador. Em fins do século XIX, quando do *boom* da borracha, principalmente nas chapadas da margem esquerda do rio São Francisco e na calha de formação do rio Pardo, homens dedicaram-se à coleta do látex de mangaba, que propiciou à região ser a segunda maior produtora internacional de borracha, com o estabelecimento do comércio internacional do látex de mangaba.

Informações a esse respeito foram disponibilizadas por Pierson (1950) acerca da atividade nas chapadas da margem esquerda do rio São Francisco e por Neves (2008) sobre a presença dos mangabeiros na calha de formação do rio Pardo. Esse extrativismo constituiu-se como atividade complementar ao sistema produtivo das famílias sertanejas. Há interdependência das figurações que articulavam os mangabeiros, sejam pessoas dedicadas exclusivamente ao extrativismo do látex de mangaba; os lavradores que tinham na atividade uma possibilidade de ampliação da atividade produtiva agrícola, pastoril e extrativista; os comerciantes locais que adquiriam a produção de cada localidade; bem como os comerciantes dos grandes centros para onde a borracha era comercializada.

Nesse mesmo período, podemos afirmar que a civilização chega ao sertão com a fixação dos religiosos da Ordem Premonstratense, conforme narrativa de Gaspar (s/d). Em seu estudo sobre a história do desenvolvimento, Rist (1997) informa que, na vigência do imperialismo, em virtude da leitura hierarquizante dos povos do mundo, quando a Europa afirmou-se civilizada para expressar a consciência de si mesma, conforme discutido por Elias (1994), cabia a cada império buscar ampliar seu progresso, tanto para a metrópole quanto para as colônias, quando seus administradores e missionários atuavam objetivando civilizacional os povos hierarquicamente inferiores.

Nesse sentido, a atuação dos religiosos premonstratenses com a criação de colégios, santa casa de misericórdia, orfanatos, banda de música, jornais, teatros, congregações religiosas leigas, dentre outras coisas, espalhou pela região norte mineira os pilares da civilização moderna, ao mesmo tempo que ampliava a cristianização das populações locais. Esses civilizadores almejavam elevar o padrão de comportamento das gentes norte mineiras.

Em fins do século XIX é apresentado à Assembleia Legislativa de Minas Gerais um projeto de colonização da região da Jaíba, conforme Velloso (1901), em consonância com o planejamento nacional de incorporação de mão de obra europeia com a estratégia da migração. A proposta de colonização norte mineira atraiu uma quantidade de famílias europeias, notadamente italianas, mas não somente, que impedidas de se fixarem na área em decorrência da endemia de malária, foram afugentadas para as encostas e chapadas da Serra do Espinhaço, dando origem a duas categorias étnicas norte mineiras: os geraizeiros, que se localizaram notadamente nas proximidades dessa mesma serra em Rio Pardo de Minas e os caatingueiros, que eram parte das famílias geraizeiras que desceram a serra para as bordas do vale do rio Verde Grande, em Riacho dos Machados, Porteirinha e Mato Verde.

Importante notar que a região da Jaíba – palavra tupi-guarani, que em outras palavras, informava a existência da referida endemia – foi assim denominada pelos membros da bandeira de Mathias Cardoso de Almeida, que originalmente procurou ocupar o vale do rio Verde Grande, mas que dele se afastou devido à malária que causava a morte de membros dessa bandeira.

Ao mesmo tempo em que os migrantes europeus vieram para ocupar os postos de trabalho deixados vagos com o fim da escravidão, a elite nacional, também, buscava embranquecer a população brasileira fundamentada no prognóstico do Conde de Gobineau e de Louis Agassiz de que a sociedade brasileira não progrediria em decorrência da miscigenação entre as raças.

Em termos figuracionais, os geraizeiros dedicaram-se à produção agrícola e pastoril, com divisão sexual e geracional do trabalho no âmbito interno de cada família e, externamente, estabelecendo relações comerciais, principalmente com a Vila de São José do Gurutuba e com a Vila de Rio Pardo de Minas. Após a descida para a área de caatinga de parte dos membros dessas famílias, que se especializaram, sobretudo, na comercialização da produção dos gerais com outras localidades, notadamente as situadas nas margens do rio São Francisco, passaram a se dedicar, principalmente, à criação de gado bovino, de equinos e ao comércio de produtos agrícolas, adquiridos dos geraizeiros das encostas e chapadas da Serra do Espinhaço, conforme Costa e outros (2017).

Com a instauração da República, as terras devolutas, originadas no processo de aquisição de terras em conformidade com a Lei da Terra de 1850, foram destinadas a cada um dos Estados Unidos do Brasil, com exceção das terras indígenas, das terras nas margens de rios interestaduais e no litoral brasileiro, que permaneceram com a União. No caso de Minas Gerais, frente ao empobrecimento da sociedade mineradora com a decadência da exploração aurífera, engenheiros formados pela Escola de Minas, em Ouro Preto, passaram a realizar divisões de terra por todo o interior mineiro. Conforme relato de Vianna (1956), engenheiro que se deslocou para a região norte mineira em 1910, membros das famílias “tradicionais” de Montes Claros, Coração de Jesus e Brasília foram instruídos como agrimensores e, sob seu comando, neste período inicial, passaram a operar divisões de terras onde fossem contratados por fazendeiros. Em dois estudos seminais, o conflito de terras de Cachoeirinha, conforme observação de Santos (1985) e a construção da exclusão, da discriminação e da evitação de Brejo dos Crioulos pela negra sociedade de São João da Ponte, estudo de Costa (1999), esses agrimensores desenvolveram a estratégia de intercalar entre as glebas das famílias negras situadas no vale do rio Verde Grande, as chamadas *glebas de ausentes*. Importante salientar que as famílias

negras só puderam acompanhar a divisão em decorrência da intervenção de Padre Gangana que, na defesa de sua família, chamou Antônio Dó, rebelde primitivo que em luta contra fazendeiros em São Francisco, inicialmente, e depois por toda a região, defendia as famílias das gentes miúdas contra a ganância dos fazendeiros. Em Brejo dos Crioulos, ele aprisionou o agrimensor e o genro do fazendeiro que abriu o processo de divisão de terras e, depois de negociações, ficou estabelecido que as famílias negras pagariam os serviços com a entrega de uma vaca parida. Assim, as famílias negras – quilombolas históricos que ocupavam o interior da mata no vale do rio Verde Grande –, puderam permanecer nas terras ocupadas por seus antepassados. Figuracionalmente, o processo de divisão de terras, que tem início nos anos 1910, articulou agrimensores, fazendeiros, foiceiros, vaqueiros, sitiantes e posseiros em relações desiguais.

Ampliando a estruturação do Estado na sociedade norte mineira, são instauradas diversas comarcas com seus fóruns e seus funcionários operadores do Direito, além de um número inicial restrito de advogados que retiraram das Câmaras Municipais a legislação e o policiamento da vida cidadã. Ao mesmo tempo, destacamentos de policiais foram sendo implantados nas sedes das comarcas. A sociedade regional, figuracionalmente, complexificava-se com a presença dos operadores do Direito e operadores da ordem pública. O governo federal deu continuidade ao planejamento do tráfego ferroviário pela região e estendeu a estrada de ferro até Pirapora, em 1910, conforme estudos de Lessa (1993). Para que a linha férrea chegasse a essa cidade, foi implantada como ramal desde a cidade de Corinto. A via principal estendeu-se até Montes Claros por interveniência de um ministro nascido na região e foi inaugurada nessa cidade em 1926.

A Rede Ferroviária Federal S/A que vincularia a cidade do Rio de Janeiro à Salvador pelo interior dos estados fluminense, mineiro e baiano ficou paralisada até que, em decorrência da segunda guerra

mundial e o afundamento de navios brasileiros, o governo federal deu continuidade à implantação da referida linha. Duas frentes de serviço foram instaladas, uma vinda do norte e outra, subindo do sul até o encontro das duas frentes, que se deu na cidade de Espinosa.

Nesse período, a mata da Jaíba começa a ser devastada com a derrubada de madeira de lei para fornecer dormentes necessários à implantação das linhas férreas e, ao mesmo tempo, centenas de homens negros fixados no interior da referida mata deslocam-se para o trabalho braçal de implantação da estrada ferroviária. A presença dos mesmos deve-se à endemia de malária que oportunizou a implantação de dois centros de combate a essa doença, os Serviço de Assistência Médica Domiciliar e de Urgência - SAMDUs, em Montes Claros e Monte Azul, que eram operacionalizados por médicos e enfermeiros deslocados para essas cidades como funcionários da rede ferroviária.

Ser ponto de linha significou para Montes Claros o aparecimento de um sem número de casas de prostituição para atender a demanda daqueles que acorriam à cidade para comercialização de suas produções no mercado local ou para envio à Belo Horizonte para ser comercializada nas ruas da capital estadual e, ainda, para atender aos trabalhadores da estrada de ferro que se fixaram na cidade, bem como, às dezenas de migrantes vindos do Nordeste brasileiro, notadamente da Bahia, que passaram a residir na cidade.

O funcionamento da estrada de ferro viabilizou o deslocamento de funcionários especializados no maquinário ferroviário e, em Montes Claros, foi instalada uma oficina central para o atendimento das necessidades de cada composição férrea. E na principal cidade da região instalou-se um número considerável de famílias em uma área próxima à estação e à oficina, dando origem, na cidade, a um bairro quase integralmente vinculado aos ferroviários, que organizaram um clube social e um time de futebol com a mesma denominação da categoria. Cabe notar que já existiam outros times de futebol na cidade, um vinculado à elite local e outro vinculado às cama-

das médias da sociedade montesclarenses. E, posteriormente, com a instalação de uma indústria de beneficiamento do algodão para fabricação de óleo de cozinha, um time de futebol foi organizado junto aos industriários.

A Sociedade de Curral norte mineira complexificava-se, figuracionalmente, no processo de implantação da estrada de ferro, com a presença de engenheiros, trabalhadores braçais, comerciante de madeira que articulou um número considerável de trabalhadores para a derrubada da mata e, dessa forma, descortinou dezenas de comunidades negras que viviam invisibilizadas no interior da mata do vale do rio Verde Grande. Também, de toda uma gama de trabalhadores necessários ao pleno funcionamento do tráfego ferroviário que conduzia para Belo Horizonte a produção agrícola e pastoril em seus vagões, e ainda, as gentes em trem específico para o transporte humano. O vínculo entre as cidades norte mineiras com as capitais baiana, por um lado, mineira e fluminense por outro, tornou-se mais dinâmico.

As sociedades locais norte mineiras, principalmente Montes Claros, passam por um processo de modernização de suas infraestruturas urbanas com a implantação de pavimentação das ruas, energia elétrica, abastecimento de água, telefonia, clubes sociais e empresas de lazer e entretenimento. Amplia-se o processo civilizador, via refinamento do comportamento da população por meio da implantação de conservatório de artes. Ao mesmo tempo em que as colunas sociais nos jornais locais enunciavam, continuamente, que a alta elite deveria afastar de seus círculos de convívio festivos aqueles que passaram a ser denominados como *penetras*, notadamente a classe média, manifestavam a necessidade de homens mal vestidos e brutos da *high society* comportarem-se como suas mulheres, bem vestidas e educadas, para maior deleite de todos nos acontecimentos sociais. Assim, as elites locais ampliam o processo de ruptura das relações de sociabilidade entre todos para fechamento em grupos, que passam a se considerar “tradicionais” e empreendedores. E no período,

entretanto, o principal evento de mostra da produção regional no Parque de Exposições permanecia aberto a todas as gentes que ao local se dirigiam durante os dias em que o mesmo acontecia.

Os clubes sociais demarcam as divisões entre a população em geral e a elite de cada localidade, descendentes dos mineiros, que no século anterior migraram para o norte de Minas, e que deram instalação às vilas pela emergência das câmaras municipais, a base primeira do ordenamento administrativo do Estado. Em cada cidade, o clube social reunia as famílias da elite em seus festejos ou em seus cotidianos; os homens de bem participavam de jogatinas, dado que era neste espaço que os jogos aconteciam. E a massa da população de cada localidade via-se, cada vez mais, distanciada daqueles que ainda se mantinham como parceiros em suas fazendas e nas confrontações políticas pelo poder local.

Terminada a segunda guerra mundial, os Estados Unidos da América assumem a hegemonia entre os países do mundo e instauram uma nova ordem mundial, desde o discurso de posse de Truman, em 1948, dando partida ao fim dos impérios coloniais e dividindo os povos entre desenvolvidos e subdesenvolvidos, como discutido por Rist (1997).

Entre as estratégias estadunidenses de desenvolvimento, espalhou-se o evangelismo, principalmente na América Latina por meio da Congregação Cristã e Assembleia de Deus. Ao mesmo tempo, propugnou pela emergência de sociedades e empresas de classe, dando origem às sociedades rurais e às cooperativas rurais que, na região norte mineira, propiciaram a criação dessas duas formas de organização das categorias rurais patronais, embora a cooperativa que se instalou em Montes Claros tenha tido, em seu início, a presença de membros das camadas rurais médias e pequenas.

A emergência da sociedade rural e da cooperativa agropecuária proporcionaram uma mudança significativa no comportamento da elite agrária norte mineira que localmente se conflitava politicamente em facções que dividia, pelo mandonismo, a vida de

cada municipalidade. Cada facção arregimentava a gente miúda por meio de relações familiares e de compadrio para a formação da parentela de cada chefe de facção, em sua maioria vinculados à Guarda Nacional – nessa perspectiva, vide Queiróz (1976), em seu estudo sobre o mandonismo local.

As relações horizontalizadas, dentro de cada parentela no escopo do faccionalismo, começam a ser desmanteladas em favor da verticalização entre as categorias sociais que formavam a configuração social norte mineira, até esse período, com a criação das sociedades rurais e cooperativa agropecuária.

A nova ordem mundial requeria a solidariedade interclasses, articulada pelas sociedades e empresas patronais, dando origem, no norte de Minas, à ruptura interclasses que foi extremamente eficaz no processo de expropriação territorial a partir da incorporação da área norte mineira, integrante do Polígono das Secas, à atuação da Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste e a disponibilidade de investimentos para modernização das fazendas, como disposto no Estatuto da Terra de 1964³⁵.

A chegada da SUDENE à região norte mineira proporcionou a expansão das relações capitalistas, que promoveu mudanças profundas na forma de vinculação com a terra, na medida em que propiciou a privatização das glebas. Ocorreu o consequente cercamento, a introdução de novas práticas de cultivo e de criação de gado, após o desmatamento da área e o reflorestamento das chapadas com eucalipto e pinus, para subsidiar o polo siderúrgico em implantação na área central mineira e o estabelecimento do pagamento salarial aos incorporados, como empregados, nas fazendas transformadas em empresas rurais.

Com essas mudanças, todo o sistema de apossamento atualizado, desde o passado pelas gentes miúdas, entrou em colapso. Houve o impedimento da atualização de diversas práticas produtivas: da

³⁵No capítulo *Sertão e a revelia do mundo* abordo esse processo de expropriação e suas consequências.

solta do gado na larga situada no interior da mata; do cercamento apenas da área de cultivo com a introdução de cerca de arame farpado; e o empastamento com capins exóticos para gado de raças diferenciadas.

Na interpretação de um quilombola de Matias Cardoso, a partir desse tempo, os pequenos cercaram a solta do gado e deram fim ao ofício do vaqueiro que campeava para si e para os parentes. E, por fim, as terras devolutas, até então utilizadas em comum por grandes fazendeiros e moradores, para a criação do gado na solta, são privatizadas, cercadas ou reflorestadas.

A expansão das relações capitalistas de produção na sociedade norte mineira ocorre, conforme subsídios de Augusto (1988), num concerto de estratégias de intervenção do Estado para modernizar a economia regional. A instalação inicial de instituições estatais como o Departamento Nacional de Obras Contra a Seca, a Companhia de Desenvolvimento do Vale do São Francisco e a Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste propiciaram, por um lado, a implantação de infraestrutura necessária à instalação de empresas capitalistas com capital local ou vindos de outras regiões do país, em busca dos financiamentos a juros subsidiados e dos incentivos fiscais e financeiros, por meio da qual tornou possível a reprodução do capital na região. E, por outro lado, em decorrência dos investimentos e financiamentos disponibilizados, um processo violento de expropriação territorial dos sitiantes, posseiros e pequenos proprietários, forçando o êxodo rural e o inchamento das cidades e, conseqüente, concentração fundiária, a chamada modernização conservadora do campo.

E, ainda, por uma terceira via, a implementação de projetos voltados para as camadas inferiores da população rural, administrados por empresas estatais ou organismos de Estado que visavam a melhoria das condições de produção dos pequenos produtores rurais. E, também, projetos voltados para grandes empresários, notadamente

a implantação de grandes áreas irrigadas no cultivo de produtos para atendimento ao mercado nacional e, mesmo, internacional. No presente, conforme Costa e Araújo (2013), essas relações são atualizadas num contexto de maior restrição, quando as fazendas, espaços de produção agrícola com investimento de capital mediante financiamentos e subsídios governamentais, buscam manter e estender o domínio sobre amplas áreas para a criação de gado. Há para a gente miúda, o impedimento às práticas produtivas agrícolas que preponderaram no passado, como a abertura de roças novas e descanso de antigas áreas de cultivo, forçando a adoção da prática no mesmo local de cultivo de anos anteriores. Mesmo nesse contexto de restrições administrativas, ambientais e policiais, há aqueles que persistem no lugar e não abrem mão de decidir o que incorporar “do novo” e como reproduzir saberes e fazeres transmitidos entre gerações.

A vivência religiosa, desde a emergência da Sociedade de Curral, em meados do século XVII, foi organizada em uma figuração que articulou pastores católicos e seus rebanhos. Nas povoações sede de freguesias/paróquias, os sacerdotes atendiam diuturnamente aos fiéis, enquanto nas povoações rurais, somente nas desobrigas anuais. A partir disso, emerge, ao longo do processo, a figuração entre um catolicismo romano organizado pela hierarquia eclesial com as gentes, na forma do padroado que existiu até a laicização do Estado com a instauração da República e um catolicismo popular, em que os leigos locais ocupam o papel central na vivência religiosa de cada coletividade, que dá primazia ao devocional em que os sacerdotes são sempre especialistas pagos para executarem atividades sacramentais, notadamente batismos e casamentos. As figurações que articulam a vida religiosa norte mineira nesse escopo vincularam, por um lado, sacerdotes e fiéis e, por outro, agentes locais do sagrado e os membros de cada localidade.

A partir da década de 1910, outras vivências religiosas emergem na vida dos norte mineiros, como o protestantismo com a instalação da

Primeira Igreja Batista e do primeiro Terreiro de Umbanda, ambos em Montes Claros e, nos anos 1950, a chegada do evangelismo, com a disseminação de fiéis vinculados às igrejas Congregação Cristã do Brasil e Assembleia de Deus, sendo que, em Santa Rosa de Lima, houve, nos anos 1960, uma guerra religiosa, como discutido por Lopes (2006), bem como a emergência do Candomblé. As figurações que organizam as práticas religiosas articulam o líder religioso com os fiéis na perspectiva cristã e, nas duas religiões de matriz africana, a entidade, o zelador (pai ou mãe de santo), diversos iniciados com funções diversas e a clientela³⁶.

As figurações que organizam a religiosidade na Sociedade de Cural complexificaram-se à medida que o processo civilizador brasileiro desenvolveu-se desde seu início, com a implantação do catolicismo romano e a proibição das religiosidades indígenas. Com o transcorrer do tempo, as populações rurais passam a organizar suas coletividades em torno da devoção a santos, como discutido por Queiróz (1976b), tendo como agentes do sagrado os ternos de folia, ternos de congado e ternos de terço. Após a instauração da República e a laicização do Estado, emergiram outras possibilidades figuracionais com as religiosidades protestantes, evangélicas e de matriz africana, que articulam, no caso cristão, o especialista e os fiéis e, no caso da Umbanda e Candomblé, as entidades, o pai/mãe de santo, diversos especialistas e os fiéis iniciados ou não.

E, antes de encerrar a argumentação baseada na teoria de processo civilizador de Elias (1994), desenvolvo uma possibilidade de leitura das figurações que organizam a Sociedade de Cural ao abordá-la na perspectiva de Geertz (1989). Para este autor, ideias são significados veiculados através de símbolos, que intersubjetivos são públicos e, assim, textos para serem lidos, dado o real ser tão imaginado quanto o imaginário, como dito em Negara (GEERTZ, 1991).

³⁶Os estudos sobre as religiões de matriz africana foram desenvolvidos por Marques (2011).

Nos estudos que têm sido feitos por pesquisadores norte mineiros nas comunidades que compõem a Sociedade de Curral em que se encontram inseridos é recorrente a leitura nativa pela oposição *forte x fraco*. Em suas interpretações da vida local, os comunitários das localidades interioranas focalizam esta oposição, prioritariamente, nos conflitos por terras, notadamente nos anos 1960 em diante, mas não exclusivamente³⁷. Nesse período, profissionais liberais procurando se afazendar e fazendeiros chegaram secundados por bandos de jagunços armados até os dentes para tomar as terras. E tomaram-nas com diversos artifícios, todos eles cercados de extrema violência. Na narrativa abaixo, um lavrador evidencia a correlação de forças entre os *fortes* x os *fracos*:

Fraço é que nem cachorro na boca da onça. O fazendeiro. Eu tenho condição de brigar com um fazendeiro? Eu vou brigar com ele! Eu vou latir a ele e ele me comer. É igual a onça. Igual a onça. Tem mais dinheiro. O que eu vou fazer com ele? Não posso fazer nada. Se por acaso, ele é fazendeiro, ele é tataú. É o caso desse homem, tataú. É como a gente fala. Onça brigar com cachorro, este vai comido. Onça passa por cima dele (COSTA, 1999, p. 58, grifos no original).

O tempo da expropriação das terras passou, as fazendas estão estabelecidas e nelas os *fracos* podem ofertar sua mão de obra para serviços permanentes ou temporários.

Nos tempos atuais, outra significação é enunciada recorrentemente, a de que as gentes miúdas são *fracas* frente aos empresários do agrogócio, aos comerciantes das cidades e aos políticos de uma forma geral. A relação social entre dois grupos humanos é simbolicamente construída por imagens diferenciadas atribuídas mutuamente. Entre os dois grupos, foi estabelecida uma relação hierárquica, em que o poder e o *status* criaram e criam tensões entre eles. O que quero enfatizar é o conteúdo do poder hierárquico entre os dois grupos.

³⁷No capítulo *Conflitos ambientais*, desenvolvo uma leitura sobre a atuação dos “coronéis” no tempo do carrancismo.

As gentes miúdas norte mineiras foram subjugadas pelo poder daqueles que se afazendaram utilizando de extremada violência. A população subjugada se vê como *fraca* em oposição a quem as dominou, os *fortes*. Nessas duas categorias, que propiciam aos subalternos lerem a realidade social da Sociedade de Curral, confrontam-se duas sociedades diferenciadas: aquela baseada na horizontalidade das relações, com sociabilidades que articulavam gentes em posições diferenciadas como uma parentela e a outra que, a partir dos anos 1960, espalhou suas raízes por toda a região, transformando sua característica fundamental de uma vida circundada, em torno do curral, para contribuir para que o sertão pudesse ser amansado, adestrado e domesticado e para que os chamados *vazios nacionais* fossem enredados por suas tramas sociais enfeixadas no Centro-Sul, perspectiva enunciada por Oliveira Filho (2018).

Na tensão entre a Sociedade de Curral que vai sendo desarticulada pela emergência da sociedade cosmopolita, que não irei tratar aqui, há outra categoria interpretativa importante e que remete, exatamente, aos fundamentos da Sociedade de Curral: *curraleiro*. Essa é a designação comum dada a tudo que possa estar no espaço de um curral: diz-se do gado que fica em curral; diz-se de uma raça bovina³⁸.

Entretanto, na sociedade norte mineira, o significado desliza para outros sentidos. Em sua autobiografia, Darcy Ribeiro (1988) relatou o desejo recorrente dos norte mineiros de criação de uma unidade política própria e propõe o etnônimo *curraleiro* para essa gente. Ao recobrir todas as gentes norte mineiras, o autor ilumina a possibilidade da leitura da sociedade onde nasceu, como a Sociedade de Curral.

Mas esta é uma leitura intelectualizada, que não é compartilhada pela elite local que se utiliza dessa categoria de entendimento do mundo para se referir às gentes miúdas. Essa categoria designa pessoas consideradas pobres e é comum se ouvir: casei com uma

³⁸<https://www.dicio.com.br/curraleiro/> acessado em 01/02/2019 às 17:49 h.

curradeira, ou um *curraleiro*. Essa afirmação informa que, entre os noivos, há um casamento entre pessoas de posições econômicas diferenciadas, como se fosse um casamento para cima ou para baixo, como discutido em Bourdieu (1962) nas estratégias do campesinato francês.

Mas há muitas outras práticas de informar a existência de coisas *curradeiras*: a cachaça fabricada artesanalmente por agricultores familiares e que não passa pela sacramentação dos organismos econômicos e tributários do Estado. A denominação emerge para distingui-la do destilado fabricado em larga escala cujo resultado, para os norte mineiros, há perda de qualidade. Sendo assim, *cachaça curradeira* é aquela boa para se degustar.

Nesse mesmo sentido, há o *queijo curraleiro*, o *doce de leite curraleiro*, dentre outras tantas possibilidades de nomeação.

Na oposição *forte x fraco*, tais denominações informam relações de dominação e subordinação. Na utilização da categoria de entendimento de mundo das coisas norte mineiras como *curradeiras*, pode-se fazer a leitura da pejorativação das coisas organizadas em torno do criatório de gado de corte e de enunciação afirmativa da dominação nas relações sociais e de sociabilidade. E, lida na perspectiva da teoria da subalternidade, na voz das gentes miúdas, *as coisas curradeiras*, sejam pessoas, gado rústico, comidas e bebidas, são ditas a partir de um lugar enunciatório de onde se pode ver a interioridade da Sociedade de Curral, a partir de fora, como discutido em Bhabha (1998, p. 39). E a categoria *curraleiro* constitui-se a linguagem da afirmação da diferenciação a partir da emergência e consolidação da sociedade cosmpolita nos anos 1960.

O processo civilizador da sociedade curradeira

A argumentação construída condensa e interconecta relatos históricos sobre a formação social do norte de Minas que se encontram dispersos em várias obras/autores, o que propicia uma boa funda-

mentação para a elaboração final das configurações da sociedade de curral, explorando as várias significações do sujeito *curraleiro*. Ao desconstruir a linguagem da dominação que constrói historicidades, pude trazer à luz a leitura que venho construindo em meu percurso intelectual e que tem contribuído para desconstruções provocadas por minha interpretação, que se fundamenta na perspectiva do Bhabha (1998), quanto na do Elias (1997), pois ambos orientam toda a minha reflexão.

No percurso construído na argumentação, li de forma ensaística a sociedade norte mineira como uma formação social em que os indivíduos estão ligados entre si de modo específico de dependências recíprocas e cuja reprodução supõe um equilíbrio de tensões, como desenvolvido por Elias (1997). E articuladas por essas dependências recíprocas, procurei ler o desenvolvimento social desta Sociedade de Curral, focalizando o *habitus* que organiza as práticas das individualidades e a organização do Estado que, distanciado por um longo período, denominado *isolamento*, aos poucos vai se fazendo presente até impor transformações profundas no processo civilizador dessa sociedade. E propiciar a emergência de outras figurações que alça a Sociedade de Curral para o patamar de uma sociedade cosmopolita.

As individualidades interconectadas ao longo do processo civilizador da Sociedade de Curral não se constituem seres atomizados, mas categorias sociais que se relacionam na organização social da gente norte mineira em sua historicidade.

Na anterioridade dos anos 1660, indígenas e quilombolas articulavam-se intra e intergrupos sociais por princípios de reciprocidade e solidariedade, organizando uma sociedade multicultural e multiétnica, não havendo centralização de poder político e nem uma autoridade central que os submetesse a sua dominação. Entretanto, essas mesmas gentes dispersas pelo território ainda não desbravado pelo colonizador português e seus colonos associaram-se, para lutar

contra a interiorização das frentes colonizadoras voltadas, naquele período, para a produção açucareira.

A população branca, com seus escravos indígenas e afrobrasileira, que se fixou às margens dos rios Verde Grande, primeiramente, e do São Francisco após concretizar o objetivo de aprisionamento de indígenas e extermínio de quilombolas, espalhou-se em diversos pontos da área, implantando fazendas de criação de gado e deu fundação à Sociedade de Curral com uma figuração bastante simplificada: senhores vinculados entre si e escravos submetidos a cada um dos fazendeiros que ampliaram os *Currais do São Francisco* para essa região sertaneja. Com a consolidação da organização social implantada, novas figurações emergem nas individualidades de comerciantes, educadores, religiosos e incipiente funcionalismo para dar fundação à Vila de Nossa Senhora da Conceição de Morrinhos, que não se verificou.

Após as tentativas da coroa portuguesa de *isolar* a incipiente economia privada que abastecia a região das minas generalizadas e submetê-la ao sistema colonial centralizado, que foi implantado para viabilizar que o ouro extraído de catas, lavras e minas fosse prioritariamente para Portugal, a Sociedade de Curral processa a complexificação das figurações sociais ao se conectar com outras áreas da Colônia Brasil. Como o comércio com a região mineradora no entorno do pico Itacolomi minimizou os ganhos, a produção norte mineira expande-se para Goiás e Mato Grosso, em meados do século XVIII. Ao mesmo tempo em que novas povoações e novas atividades produtivas, não alicerçadas prioritariamente na produção agropastoril, propicia a emergência de outras individualidades como garimpeiros, notadamente em Grão Mogol e Jequitaiá.

Em decorrência da Guerra de Secessão nos Estados Unidos, cuja produção de algodão teve sua exportação minimizada, dados os vínculos entre a sociedade norte mineira e a sociedade do Baixo São Francisco, essa matéria-prima supriu a demanda de algodão da produção têxtil inglesa. E, logo em seguida, com outros mercados

internacionais, quando do *boom* da borracha com a coleta de látex de mangaba, que propiciou tornar-se o segundo produtor mundial desse produto.

Decorre da complexificação da produção norte mineira a acumulação de capital, denominada de *primitiva* por encontrar-se fora do sistema de produção capitalista, propiciou que, na renovação tecnológica da indústria têxtil inglesa, a transferência de diversas fábricas de tecido, muitas das quais não chegaram a funcionar pela ausência de mercado, da Inglaterra para o norte de Minas.

Nessa conjuntura, a Sociedade de Cural, ainda que sua economia ampliasse as atividades produtivas, permanecia alicerçada prioritariamente no criatório de gado de corte e na produção agrícola para suprir sua própria demanda e a demanda do mercado interno brasileiro. Essa dualidade de abastecimento deve-se às características distintas de produtores interessados em relações comerciais mais amplas e daqueles voltados para a reprodução das gentes miúdas espalhadas no território regional. Como evidenciado nos relatos de viajantes europeus ou de missionários que se estabeleceram no Sertão do São Francisco, a solidariedade intrassocial sustentou, como disse Burton (1977) e Gaspar (s/d), uma sociedade igualitária, na teoria e na prática. Essa característica regional começa a colapsar-se em meados dos anos 1940, com a instituição das sociedades rurais que aglutinaram, em torno de si, grupos, até então, faccionalizados que, no processo de modernização conservadora da economia nacional, expropriaram as gentes miúdas com as quais seus membros conviveram e alicerçaram seus mandos locais.

E desde a chegada dos missionários europeus em fins do século XIX, o *habitus* da gente curraleira processa mudanças civilizacionais de comportamento transferidos da Europa em sua constituição como Ocidente, conforme discutido por Elias (1994), para se colocar como superior frente às centenas de sociedades existentes no mundo. E, progressivamente, ocorre uma ruptura na sociabilidade das gentes norte mineiras que, aos poucos, encastela a chamada *high society*

em pequenos grupos em cada cidade e a exclusão de amplos setores das classes médias, que passam a ser considerados *penetras* nos eventos dos grupos que passaram a se chamar de elite. E a grande maioria da população, a chamada *plebe*, vê-se ainda mais distanciada de todos, passando a sofrer discriminações, exclusões e evitações em suas rotinas cotidianas, em seus empregos domésticos ou nas fazendas de criação de gado.

Cotemporalmente a este processo, o Estado, até então distanciada da Sociedade de Curral, implanta e consolida sua organização e submete as gentes *curradeiras* ao seu domínio. Ainda que tenham ocorridos diversos conflitos, aqui não narrados, entre os órgãos governamentais e, principalmente, a elite regional que diuturnamente buscava a criação de uma unidade federativa no espaço norte mineiro. Não sendo possível na geopolítica nacional, imbrica-se com a elite mineira e permanece com seu mando local e regional consolidado, como sói ser, nas transformações econômicas e sociais que se instauraram e dão fundamentação à Sociedade Cosmopolita desde os anos 1960.

Emerge, então, como evidenciado, nas categorias *forte x fraco* e *curraleiro*, configurações cada vez mais opostas, com projetos de sociedade distintos, tendo uma como objetivo primordial o lucro e a riqueza e a outra, organizada em comunidades tradicionais, lutando pela garantia e preservação de seus modos diferenciados de coexistência humana em interdependência com suas ecologias.

SERTÃO:

LUGAR DE ENCONTRO DE GENTES E DE CULTURAS, SÍNTESE MULTICIVILIZACIONAL DA NAÇÃO PLURAL

O sertão, tanto no passado quanto no presente, é espaço de articulação de lógicas distintas que se opõem entre si, como discutido por Costa Silva (2003), ao mesmo tempo em que é acentrado propicia que gentes e culturas se encontrem, se imbriquem e instaurem modos de vida diferenciados em toda a sua extensão territorial e mítica, constituindo, em seu interior, um mosaico, sertões, como afirmado por Lopes (2012). Essa leitura apoia-se na perspectiva discutida por Suarez (2001) de que o sertão, como espaço simbólico da nacionalidade, é construído como um espaço social de encontros de gentes e de culturas. A interpretação que apresento aqui é desenvolvida para evidenciar essa compreensão, por meio da abordagem da perspectiva civilizatória, vinculada a cada uma das territorializações que ocorreram no norte de Minas, um dos espaços do sertão brasileiro. Para tanto, por meio de uma interlocução com a perspectiva euclidiana de que o sertão é o cerne da nação, mas que os sertanejos, ainda que fortes, constituem-se retardatários na marcha dos povos e que se extinguiriam no processo de expansão da nação em sua marcha territorial e histórica, afirmo, na hodiernidade, que as historicidades dos grupos sociais que compõem a sociedade sertaneja constituem-se o alicerce para a concretude da pluralidade multicultural e multicivilizacional da nação brasileira. A visão euclidiana de que os sertanejos, por serem retardatários na marcha dos povos, deveriam ser civilizados (CUNHA, 2000), é compreensível como parte da episteme evolucionista que hierarquizava as diferenças, tanto culturais quanto étnicas. Estas, vistas naquele período como raças; além de os povos serem posicionados num contínuo que ia da selvageria à civilização, passando pela barbárie. E somente os europeus eram considerados civilizados. Para

Elias (1994), foi o discurso enunciado para se posicionarem como superiores ante todos os outros povos da Terra.

Desde que a Antropologia constituiu-se como disciplina acadêmica e abandonou a perspectiva evolucionista ao privilegiar a ênfase no ponto de vista do nativo para compreender as culturas dos povos, considerados “primitivos” no período inicial de sua constituição como disciplina, os povos e suas culturas passaram a ser considerados como civilizações diferenciadas. Não somente os europeus possuíam civilização. Todos os povos do mundo passaram a ser considerados como detentores de civilização, ainda que diferenciada da civilização tecnicista europeia. Essa perspectiva de colocar todos os povos do mundo, com suas culturas específicas, em um mesmo grau, porque possuíam civilizações diferenciadas, foi inspirada no romantismo alemão, que muito influenciou a constituição da Antropologia como disciplina acadêmica, que se opôs à perspectiva francocêntrica de considerar-se o *creme de la creme* da humanidade e detentora da civilização.

Na Antropologia, os estudos dumontianos sobre a ideologia moderna *versus* a ideologia da hierarquia (DUMONT, 1985) permitem-nos construir essa visão dos povos situados uns ao lado dos outros, com suas culturas e civilizações específicas. Mas a leitura de Elias (1994), que em toda sua obra centralizou questões sobre o processo civilizatório europeu, apresenta-se como mais elucidativa para fundamentar essa visão. Há, também, que se considerar a discussão de Lévi-Strauss (1976) ao discutir raça e história, quando afirma que, se olharmos os outros povos a partir da perspectiva da técnica que possibilitou às nações europeias desenvolverem seus sistemas produtivos e expandirem-nos por todo o planeta, esses caminhavam na história com ritmos diferenciados. A imagem da estação de trem com os passageiros vendo os movimentos de outros trens a partir daquele em que se encontrava instalado e, sendo europeu, o mais veloz devido à técnica, que lhes permitia ver velocidades diferenciadas. Mas que se mudássemos o parâmetro a partir do qual os

ritmos dos trens passassem a ser vistos, os europeus poderiam ser colocados em um trem com velocidade pequena frente à velocidade dos trens de outras culturas e civilizações.

Toda essa construção teórica foi elaborada com a derrocada da episteme evolucionista, que olhava para os outros povos considerando-se os europeus como superiores frente a outros inferiorizados e permitiu olhar os processos sociais de outros povos e de outros grupos sociais de forma diferenciada àquela utilizada na leitura euclidiana dos sertanejos.

Há que considerar, ainda, que a compreensão do que seja uma nação mudou significativamente durante o século XX. Se a França foi o arquétipo da constituição da nação una, com um povo, uma língua, uma cultura, ela já não é mais considerada como tal. Os estudos de Nora (1997) para a comemoração do bicentenário da chamada Revolução Francesa, a partir do que são considerados lugares de memória para a francesidade, mostram a derrocada, na perspectiva francesa, da nação una, ainda que naquele país as diferenças regionais tenham sido apagadas violentamente para constituir a França como uma nação. Para o grupo liderado por este historiador, cada objeto, sujeito, ideia são considerados signos em si, que expressam algo por si mesmo, mas se articulados para serem lidos em conjunto, eles informam o sentido da nação francesa. A aplicação da teoria construída pelos pesquisadores desse grupo é frutífera para nos ajudar a construir uma leitura da nação e da nacionalidade como diversa. Em meu estudo sobre o lugar do norte de Minas em Minas Gerais (COSTA, 2003), que foi objeto de minha tese de doutoramento, foi evidenciado que a construção dessa unidade da federação como uma pressupunha o obliteramento de suas diferenças internas, que foram subsumidas às glórias da região mineradora, ao mesmo tempo em que sua alteridade foi jogada para as margens das construções simbólicas que informam a unicidade de Minas Gerais. Em seus estudos sobre as interpretações do Brasil, Sena (2003) nos informa que essa perspectiva é recorrente

no pensamento social brasileiro, que teve como objeto de leitura a nação, subalternizando as diferenças regionais.

A compreensão do sertão, a partir de pesquisas antropológicas, propiciou evidenciar o sertão real em sua singularidade: um lugar de encontros de culturas, de civilizações, de gentes, de trânsito e fluidez. Resulta dos estudos desse grupo de pesquisa, sediado na Universidade de Brasília, a compreensão de que o sertão, sendo a fronteira a partir da qual a nação é construída, fruto do projeto civilizatório na perspectiva evolucionista da elite brasileira, tanto política quanto econômica e intelectual, não se concretiza como visto no pensamento social brasileiro. O sertão é a-centrado, cuja realidade social é fluida em decorrência da multiplicidade de vivências que as populações que nele viveram e vivem e a melhor imagem para se compreendê-lo vincula-se a uma compreensão da existência de lógicas diferenciadas. De um lado, a lógica branca de construção de territorialidade e que Little (2003) chamou de *razão utilitarista*; de outro lado, a lógica não-branca, que o mesmo antropólogo construindo uma antropologia da territorialidade chamou de *razão histórica*, e que se chocaram e conviveram e, ainda, se chocam e convivem nos tempos atuais. Há que considerar que esse espaço da geografia pátria foi e continua sendo o *locus* de encontros de gentes, de culturas e de civilizações que convivem entre si, apesar de suas diferenças significativas. Considero que o sertão é lugar de trânsito, onde nada é fixo dada a característica da estrutura cultural dos povos que nele vivem.

Essa ausência de fixidez e essa primazia da transitoriedade alicerçam-se na característica, que considero crucial para uma leitura do sertão das culturas e das civilizações que nele existem, o relativismo como o ponto nevrálgico a partir do qual as populações que nele vivem construíram seus *ethos* e seus *eidos* – vide a discussão de Geertz (1989) sobre a noção de cultura. Há povos que são autocentrados em si mesmos e, por isso, etnocêntricos, mas há povos que colocam no imbricamento entre o dentro e o fora da constituição

de si, por isso, relativistas. Os povos e os grupos sociais do sertão, pelo menos no caso das populações do sertão norte mineiro, têm como elemento constitutivo e constituinte de si a abertura para o outro, o de fora. Eles consideram que sua idade do ouro não se realizou, ainda, porque ela é fruto da articulação das ideias e das práticas sociais de si e dos outros que penetram suas realidades sociais. Essa idade está sempre à frente, ao contrário dos povos etnocêntricos em que a idade do ouro está sempre no passado, dado que eles já se constituíram como cultura e como civilização e, por isso mesmo, constroem suas práticas sociais baseadas numa tradicionalidade. No caso dos povos relativistas, dado que a idade do ouro está no futuro, sua cultura e sua civilização encontram-se sempre em processo. Posso afirmar que o caso brasileiro, como uma realidade social singular, evidencia isso. Nada que é nosso tem valor; estamos sempre em busca do melhor, ainda que tenhamos orgulho de sermos o que somos.

Voltemos à leitura oposta à euclidiana, ou seja, de que o sertão constitui-se o cerne da nação brasileira plural, multicivilizacional. A participação ativa das mais diversas categorias sociais e grupos sociais na elaboração da Constituição Federal, nos anos 1980, propiciou a emergência da diversidade cultural e civilizacional brasileira como constituinte e constitutiva da nossa nacionalidade. Nossa Constituição, que considero o texto em que se expressa a sociedade que consideramos ideal, ainda que ela ultrapasse legados de algumas categorias sociais, principalmente da elite branca, porque nela todos se fizeram sujeitos de direito frente ao único sujeito de direito que existia até então, o homem, branco, proprietário e letrado. A este sujeito de direito todos estávamos submetidos e subsumidos: a mulher pelo pátrio poder do pai ou do marido; as crianças e os indígenas como tutelados, um ao pátrio poder do homem e, os indígenas, ao Estado. Os negros, idosos, portadores de necessidades especiais, os grupos étnicos que contribuíram para construir a nossa nacionalidade nela estavam ausentes. E, claro,

o sujeito homoerótico, dada a centralidade do sujeito patriarcal responsável pela procriação de novos brasileiros, sempre proscrito das humanidades que emergiram como sujeitos de direito.

A Constituição Federal de 1988 coloca um fim naquilo que Darcy Ribeiro (1985) chamou de a *máquina de moer gentes* que era, e contra tudo e todos, continua sendo a característica fundamental da sociedade e da historicidade brasileiras. Nela emergem todos os sujeitos de direito que são constituintes e constitutivos de nossa sociedade, ao mesmo tempo em que colocou em derrocada o único sujeito de direito que até então existia. Outras humanidades puderam perceber-se como legitimadas na ordem social brasileira. Dentre elas, e na perspectiva que estamos discutindo aqui, outras civilizações passaram a ser vistas como partícipes na construção de nossa nacionalidade. Resulta de estudos e pesquisas desenvolvidos na Universidade Estadual de Montes Claros, envolvendo formações diferenciadas, a visão de que algumas dessas outras humanidades, dessas outras civilizações e culturas, vivem processos sociais singulares no sertão norte mineiro.

O sertão norte mineiro: tantas gentes, tantas diferenças

A sociedade situada no que é considerado o sertão norte mineiro emergiu na historicidade brasileira, fruto de diversos processos sociais que foram vigentes no passado e que se atualizam no tempo presente.

Antes da chegada do branco – e nesse caso, paulistas e baianos –, quase três dezenas de sociedades indígenas compartilhavam o território regional. Elas foram exterminadas com a chegada de bandeiras paulistas que acorreram às demandas do governo da Capitania da Bahia para lutar contra indígenas e quilombolas que obstaculizavam a penetração da sociedade colonial. A bandeira que ocupou o curso médio do rio São Francisco e que se constituiu como o germe da sociedade organizada nessa área conseguiu exterminar as socieda-

des indígenas ou expulsou suas populações para outras áreas, mas não conseguiu exterminar os grupos de quilombolas que ocuparam o interior de uma floresta de caatinga arbórea, denominada pelos estudiosos como *floresta tropical úmida* e hoje como *mata seca*, em decorrência da existência endêmica da malária.

Essa área que se estende por, aproximadamente, mil e seiscentos quilômetros foi, até a modernização da economia brasileira, nos anos 1960, ocupada integralmente por comunidades negras – atualmente, as comunidades remanescentes de quilombo que emergiram requerendo direitos específicos decorrentes de sua assunção como sujeitos de direito. Nesse período, seus territórios, que passaram a deter valor de troca, dado o combate inaugurado no governo Dutra contra a malária e pela anexação da região à área de atuação da Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste, com seus financiamentos a juros subsidiados, foram expropriados por pessoas da elite regional, inicialmente, e de outras elites e empresas em seus projetos de afazendamento utilizando dinheiro público. Essa foi uma forma dessa elite modernizar-se sem, contudo, conseguir manter-se como elite econômica nos tempos atuais, embora continue a manter-se como elite política.

No período colonial, quando da penetração bandeirante paulista no sertão goiano e mato-grossense, diversos grupos indígenas constituintes das sociedades autóctones que existiam nessa área brasileira deslocaram-se e quase uma dezena deles chegou ao curso médio do São Francisco. Atualmente, existem os Xakriabá, os Tuxá e os Kaiapó, embora os membros desse último grupo afirmem-se como tal, não querem ser reconhecidos como uma etnicidade federal, como discutido por Arruti (2006), ao serem reconhecidos como indígenas pelo governo federal, com direitos específicos.

Tanto indígenas quanto negros possuem uma mirada diferenciada à ocidental, como tem sido evidenciado nos estudos etnográficos construídos por antropólogos para compreender suas realidades sociais a partir de seus próprios pontos de vista. Suas ordens sociais

têm como alicerce uma lógica distinta à lógica eurocêntrica, baseada não na mercantilidade das relações sociais, mas na mutualidade, como discutido por Mauss (2003) em seu ensaio sobre a dádiva, quando procurou compreender a partir de que princípio os grupos sociais e as sociedades organizam-se contratualmente. Ainda que vinculados ao mercado ocidental para viabilizarem suas reproduções sociais, esses povos, considerados atualmente tradicionais, organizam suas vidas sendo solidários entre si em cada comunidade em que existem.

No estudo da economia dessas populações, assim como de outros grupos étnicos existentes no sertão norte mineiro, D'Angelis Filho, Dayrell e Oliveira (2011, p. 178, grifos no original) evidenciam a existência de duas estratégias distintas para a reprodução social dessas populações. Por um lado, essas gentes articulam-se com o mercado capitalista para

inserir-se nas dinâmicas econômicas regionais e nacionais, como parte de suas estratégias de reprodução material, sem submeter-se à lógica capitalista hegemônica, pois nos fundamentos de sua “tradicionalidade” a ordem econômica encontra-se subsumida à ordem social, cuja função última é sempre a produção da coletividade, seja a família ou a comunidade.

Sem ser determinista geográfico, cuja “perspectiva naturalizante, como populações que seriam uma extensão da natureza ou uma cultura meramente adaptativa ao ambiente”, temos considerado, a partir de Oliveira (2005, p. 52), que adotou, e tem nos iluminado para compreender as diferenças culturais e étnicas existentes no sertão norte mineiro, o conceito de etnicidades ecológicas do indiano Parajuli (1996), que enfatiza a negação de um referencial substantivista de análise em direção a um referencial político de construção da alteridade. Compreendemos que as diferenças culturais e étnicas, ainda que vinculadas aos manejos que os grupos sociais construíram historicamente em sua relação com a natureza, suas

diferenças são construídas politicamente e não por determinismos da natureza, da geografia ou de qualquer outra coisa do mesmo calibre que o valha.

No território sertanejo norte mineiro, três biomas imbricam-se e transitam entre si: os cerrados, as caatingas e a floresta tropical úmida, denominada atualmente como *mata seca*. As gentes que instituíram seus *mundi sociais* nesta região tinham e têm como elemento comum a reprodução material e social vinculada a um sistema agrônomico que articula agricultura, pecuária, extrativismo, caça e pesca. A criação de gado, muito mais como reserva de valor, e a produção de gêneros alimentícios é encontrada em qualquer comunidade rural dessa região sertaneja. Entretanto, a forma como o sistema produtivo foi construído e tem sido atualizado tem a ver com as áreas ecológicas em que essas gentes encontram-se situadas. Além das características específicas das barrancas do rio São Francisco onde predominou a modernagem vinda com a expansão das relações capitalistas de produção, que quase deram fim à vegetação original, há uma diversidade de ecologias por todo esse sertão. Há as veredas e os veredeiros. Há as chapadas, chamadas de *gerais* e os geraizeiros ou geralistas. Há as vazantes dos rios e os vazanteiros ou beradeiros. Há as campinas e os campineiros. Há as caatingas e os caatingueiros. Há as encostas. E, por fim, há as ilhas sanfranciscanas e seus ilheiros. Nesses espaços, as gentes que aí situaram-se historicamente instituíram modos de vida que articulam rotações de áreas, com pousios, rotações e consorciamentos de culturas agrícolas, devido ao caráter policultor para a reprodução de cada indivíduo, cada família e cada comunidade, o extrativismo vegetal para alimento, remédio para as pessoas e para os animais domésticos. As áreas onde ocorrem essa prática são de uso comum, consideradas como bosques comunais que são de todos, ainda que pertença a uma família. Os produtos que disponibilizam nos mercados locais evidenciam suas diferenças pela contrastividade, como elaborado na teoria de identidade e dos grupos étnicos, que colocam seus

diacríticos nas fronteiras políticas organizadas para se distinguirem, como discutido por Barth (1969).

Assim, há vazanteiros ou beradeiros que vivem nas margens e ilhas do rio São Francisco, cuja característica mais importante é a transumância entre os três espaços de suas territorialidades, o rio, as vazantes e a terra firme e pela dinâmica do rio, que nas épocas de cheia lhes expulsam de suas terras familiares, mas ao baixar da água, trazem-lhes a possibilidade da reprodução individual, familiar e coletiva, devido às relações recíprocas que os articulam em suas localidades como uma unidade social. Como nada é permanente, o *eidos* que organiza a ordem social das gentes assim consideradas etnicamente pelos grupos que lhes são contrastivos e com quem se relacionam é sempre fluido, impermanente.

Há os geraizeiros, também denominados *chapadeiros*, sendo que o aspecto que os distingue é uma forma singular de apropriação da natureza regida por um sistema peculiar de representações, códigos e mitos, conforme estudos de Dayrell (2000). Com o plantio de lavouras diversificadas em espécies e variedades, essa população tradicional constrói seus sistemas de produção. Para que os mesmos garantam suas reproduções, os cerrados, com seus tabuleiros, espigões e chapadas, fazem parte da estratégia produtiva fornecendo, por meio do extrativismo, forragem para o gado, caça, madeira, frutos, folhas, mel e medicamentos.

Há os veredeiros, que têm na agricultura de vereda e na utilização do buriti para um sem número de usos que lhes permitem usufruir de uma condição de vida mais confortável, o diacrítico que os diferenciam de outros grupos com quem convivem. Outro aspecto importante, e, também, recorrente nas outras populações tradicionais norte mineiras é o fato de possuírem um sentimento de localidade e de pertença que operacionaliza a vida destas pessoas, principalmente, em virtude de ser por meio dele que se dá a diferenciação no contexto mais imediatamente regional em que se encontram situados, como discutido por Jacinto (1998). Há, ainda, que considerar

a categoria nativa *tempo do carrancismo*, operacionalizada como um referente a partir do qual o tempo presente é lido; por articular diversos valores, constituem-se uma característica dos veredeiros. Para ele, o tempo do carrancismo é uma categoria temporal por meio da qual os membros das comunidades que estudou narram sua história, uma história “que traz em si uma série de valores do passado quase não existentes mais nos dias atuais”, como discutido por Correia (2002, p. 48). Esse tempo em que populações rurais foram expropriadas de suas terras, e tendo migrado para áreas de terras livres e soltas instituíram o sistema produtivo construído que se baseava no manejo das veredas, com o esgotamento ou drenagem dos brejos e veredas, a queimada em tempo certo da seca e a caçada necessária para suplementar a alimentação eram praticados por todos. E, por fim, na existência de uma terra livre e apropriável. Há os caatingueiros, descendentes de portugueses que percorreram a cadeia de montanhas da Serra do Espinhaço atrás de ouro, diamante e outras pedras preciosas e de italianos vindos para embranquecer a população negra e mestiça do sertão norte mineiro. Esses dois povos aqui situados construíram um modo de vida baseado numa racionalidade econômica que, permanentemente, os vincula ao mercado, apoiada na adoção dos modos de produção que sertanejos nordestinos que subiram o rio São Francisco e se fixaram no sertão norte mineiro implementaram em suas localidades, como discutido por D’Angelis Filho (2005). Os portugueses e, posteriormente, os italianos estabelecem-se com uma economia para suprimento de alimentos às áreas de mineração. Os que subiram o São Francisco têm uma fisionomia que se aproxima das descrições extraordinárias dos personagens e da poética medieval de Elomar sobre um sertão profundo. Este é considerado imaginário e perdido em tempos distantes onde vivem as caatingas, a seca, os aboios, o gado, os cavalos, os vaqueiros, a fé, a religião, alimentado por um sebastianismo que emergiu como crença popular no nordeste brasileiro.

A partir dos anos 1970, os caatingueiros foram o grupo social que se aliou aos programas de governo coordenados pela Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural que passou a vincular seu sistema produtivo a fatores externos – dinheiro para investimento e custeio, máquinas, implementos agrícolas e agrotóxicos, além de assistência técnica – advindos do sistema financeiro, do sistema industrial e à assistência técnica de organismos do Estado para realizarem sua reprodução física e social. Com a derrocada da agricultura algodoeira em meados dos anos 1980, as comunidades caatingueiras que resistiram ao avanço da racionalidade econômica capitalista e mantiveram seus sistemas tradicionais diversificados, destinados à produção de fibras, alimentos e criação de animais associados com o aproveitamento alimentar e medicinal da flora nativa puderam continuar dedicadas à agricultura e aqueles que se modernizaram foram forçados a migrarem e empobreceram. Devido à migração, os caatingueiros articulam novos espaços de comercialização nas periferias de São Paulo, onde vivem milhares de famílias originárias do sertão nordestino e norte mineiro. Estes descobriram através desta rede de parentagem, que vinham dos maiores centros urbanos brasileiros para as festas de cada localidade ou para reverem seus lugares de origem, que existe uma grande demanda pelos produtos culturais de suas regiões de origem. E, assim, baseados em sua racionalidade econômica distinta, vincularam-se ao mercado das tradicionalidades nordestina e norte mineira em São Paulo.

Há os quilombolas que emergiram no cenário social hodierno, devido ao Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição de 1988, e, dada à quantidade e à extensão da área, temos denominado de *Território Negro da Jahyba* (COSTA, 2005). Diversas comunidades negras rurais nesse território articulam-se em um movimento de reconhecimento social e de reapropriação de seus territórios ancestrais, mas, principalmente, o de Brejo dos Crioulos, o de Lapinha e o d'os Gurutubanos. São comunidades que mantêm aspectos significativos de suas culturas, de suas reproduções sociais,

enraizados na diversidade ecossistêmica presente nas planícies sanfranciscanas e que hoje, em efervescência social, apresentam-se como grupos sociais, oportunizando a possibilidade da construção de um viver pautado em suas características socioculturais e econômicas específicas. Essas comunidades, cada uma em seu espaço de fixação, mantiveram intensas relações com um território mais amplo ao seu redor, estruturado em vínculos de parentesco e estratégias de reprodução social e econômica, compartilhando a ocupação e domínio dos lugares, ainda que gentes urbanas, da elite regional, tenham se apropriado violentamente de seus territórios coletivos. Há os indígenas e, no caso regional, apenas, uma sociedade estudada, dado que os Kayapó existentes no sertão norte mineiro foram contactados recentemente e não há nenhum estudo sobre os mesmos, assim como os Tuxá. O povo Xakriabá, conforme Oliveira (2003), é formado por uma população que viveu, desde que chegou na região no início do século XVIII, um intenso processo de miscigenação com as populações branca, pobre, negra e, sobretudo, retirantes nordestinos que fugiam das secas. Nos estudos de Santos (1997), é informado que a área dessa gente foi durante muito tempo reconhecida como terra de caboclos e ocupada por índios, posseiros e retirantes estabelecidos em regime de uso condôminial das áreas de cultivo. A miscigenação dos indígenas no Brasil, conforme pode ser visto em Darcy Ribeiro (1986), em seu estudo sobre os índios e a civilização, foi fruto de políticas governamentais visando incorporá-los como brasileiros e esvaziá-los de suas etnicidades, transformando-os em índios genéricos. O modo de uso Xakriabá sobre seu território estabeleceu-se nos moldes da economia regional, sertaneja e cabocla, e suas atividades produtivas constituem-se, basicamente, da plantação de roças, da criação de animais e da coleta extrativista destinadas ao autoconsumo. Dessas atividades, provinham praticamente tudo de que precisavam; alguns poucos produtos eram adquiridos no comércio regional. Como uma sociedade indígena, legitimada pelo Estado brasileiro, os Xakriabá

têm em sua etnicidade o diacrítico que os fazem diversos da população mestiça que os circunda e que podem ser caracterizadas como chapadeiros, veredeiros ou campineiros.

Há outras gentes sobre as quais não temos estudos desenvolvidos, mas nessas e nas acima referenciadas, compreendemos que a lógica que orienta essas populações é marcada pela existência de um regime agrário coletivo, de relações de trabalho que se estruturam pela reciprocidade entre membros de uma mesma coletividade. Se há uma lógica capitalista embranquecida e etnicizada do território e do espaço social regional hodierno, opõe-se a ela, resistindo com lógica semelhante, um território e um espaço social não-capitalistas e não-brancos, permitindo a essas comunidades rurais reafirmarem suas autonomias, ainda que em condições mínimas e descontínuas de reprodução material frente à dominação imposta. O recurso à migração sazonal para fora da propriedade ou posse como mão de obra para empresas agropecuárias propicia a atualização do padrão produtivo familiar como forma de resistência ao sistema produtivo vigente hegemônico, assim como realizaram seus antepassados.

A história das territorialidades dessas populações, consideradas aqui como grupos étnicos com padrões civilizacionais específicos, que podem ser subsumidos ou englobados, a partir do pensamento social brasileiro, como sertanejos ou como vinculados à civilização do couro traz, em si, experiências de luta e organização da sociedade civil para a conservação da natureza e pelo seu uso de forma sustentável. Essas populações permanecem atualizando suas diferenças culturais e civilizacionais porque mantêm-se em permanente resistência. Esta é baseada sempre na negociação política, cuja estratégia tem propiciado seus reconhecimentos como preservadores fundamentais da biodiversidade dos cerrados, da caatinga, da mata seca, da mata atlântica e da cultura tradicional do sertão norte mineiro. Essas gentes evidenciam que suas culturas, suas civilizações e seu saber tradicional foram transformados em aspectos políticos de suas identidades, a partir das quais enunciam sua contribuição

para a manutenção do equilíbrio ecológico brasileiro requerido pela sociedade nacional e internacional. E, principalmente, constituem-se em grupos que contribuem para a pluralidade cultural e civilizacional da nação brasileira. Vejo, por fim, que esses grupos étnicos, ao subalternizarem seus modos de vida e suas identidades, enunciam com suas práticas sociais e políticas, ao mesmo tempo opostas e similares às práticas advindas da modernização nacional, como partícipes da concretude do sertão como plural. E, assim, propiciam compreender a nação como multicultural e multicivilizacional.

O sertão e a nação, a concretude de sua pluralidade

Contra-pondo-me à perspectiva euclidiana e apoiado nos estudos acima referenciados, afirmo que o sertão pode ser entendido como uma sociedade plural em situação de fronteiras, a partir de onde a nacionalidade pluricultural, multicivilizacional e multicultural é construída desde o passado, a despeito das visões evolucionistas que a trataram pejorativamente. Compreender o sertão como a margem do Brasil é possível ao se levar em consideração o fato de que esse espaço social ocupa lugar significativo para a construção da nação brasileira. Mas, compreendê-lo como cerne de nossa nacionalidade brasileira evidencia que a mesma perde sentido se se retira dela o sertão, já que o mesmo é um elemento significativo que lhe dá sentido. O sertão tem uma historicidade que só é reconhecível se o entendem como parte de um constructo discursivo que constrói a nação brasileira (SOUZA, 1997).

Entretanto no pensamento social brasileiro, esse espaço é construído como um vazio de cultura, civilização e sociedade, mesmo sabendo que ele é o lugar do encontro, porque é assim que os construtores do discurso sobre a nação o fazem. O Estado brasileiro jamais pretendeu constituir-se como imperialista para além de suas fronteiras; ele o fez internamente, constituindo o sertão como a fronteira sobre a qual a nação deveria expandir-se, como discutido pela antropóloga

Rita Laura Segatto em curso sobre nação no Programa de Pós-Graduação em Antropologia na Universidade de Brasília, em 1999.

Na perspectiva de nosso Estado-nação, o projeto civilizatório nacional, por excelência, consiste em culturalizar e homogeneizar a realidade nacional como um todo, tornando-nos uno. Os grandes planos de desenvolvimento implementados no país têm sua fonte de inspiração nesse projeto de civilização brasileira. Sendo o sertão afirmado como vazio, os construtores dos planos que modernizaram o Brasil não precisavam pensar nas populações, nos sistemas produtivos, nas culturas, nas etnias e nas identidades específicas, que fazem a realidade brasileira multicultural e multiétnica, porque a nação era pensada como una, mesmo reconhecendo-se as diversidades regionais. Mas essa unicidade é construída e afirmada pelas elites e não pelas gentes miúdas de carne e osso desse país de mil e tantas misérias, como afirmado na obra roseana que inventa, em perspectiva oposta à euclidiana, o Brasil, como desenvolvido por Bolle (2004). Entretanto, apesar da globalização da economia, cada vez mais o caráter local insere-se na totalidade e dá suas caras e, principalmente, a partir da atuação dessas gentes miúdas e de outras tantas que se deslocaram até Brasília durante o processo constituinte nos anos 1980, o Brasil não pode ser pensado como uno, porque ele é plural em cultura, em civilização.

Fruto da presença cidadã da população brasileira no processo constituinte, a partir de 1988 a sociedade brasileira deixa de ser vista como una e é definida como diversa, em todos os aspectos da vida social e cultural de nação. Desde então, vem se formando um cenário propício, nacional e internacionalmente, para que as diversidades culturais, étnicas, de sistemas produtivos não capitalistas se tornem visíveis e, com suas emergências por politizarem as identidades das gentes que os manejam, passem a ser considerados como aqueles que imprimem ao retrato do Brasil a sua verdadeira face.

E, para encerrar esta discussão, gostaria de agradecer, *in memoriam*, ao pantaneiro Luiz Tarley Aragão, que participou em alguns

momentos de nossas discussões sobre o sertão virtual e o sertão real. A leitura que faço aqui muito bebeu de seu conhecimento (Aragão, 2000), principalmente após a publicação de um artigo seu em que afirmava que o mercado municipal de Montes Claros, principal centro urbano do sertão norte mineiro, era o *lócus* onde os processos civilizatórios brasileiros se chocaram e constituíram uma realidade ímpar e onde o Brasil era mais Brasil, poderiam ser vistos em um mesmo lugar.

A INVENÇÃO DO NORTE DE MINAS: A DUALIDADE DE MINAS GERAIS E O MOVIMENTO CATRUMA- NO³⁹.

Há uma imagem que se encontra vinculada à realidade de Minas Gerais e que comporta memórias enunciadas pelas vozes mineiras e brasileiras, pois expressam, conforme discutido por Schama (1996, p. 26), “as virtudes de uma determinada comunidade política ou social”. Como tal, esta imagem constitui-se leito para a identidade mineira que propiciou desenvolver a mística de uma tradição paisagística particular por ter sido mapeada, elaborada e enriquecida como terra natal. Neste sentido, falar em Minas Gerais é enunciar, a partir de sua paisagem, a sua identidade através de seu espaço e das construções simbólicas que reafirmam a “nação” mineira⁴⁰. A sociedade mineira, em diversos estudos, tem sido considerada múltipla⁴¹. Entretanto, parte da intelectualidade mineira tem afirmado sua unidade⁴². Essa dupla condição pode ser apreendida a partir do entendimento de que a identidade, transformada em ideologia, a mineiridade, deveria viabilizar a construção de que todos compartilhavam uma mesma e só realidade social, uma na paisagem pela memória enunciada por meio da identidade ideologizada, porém dupla em sua historicidade, em sua sociologia e em sua antropologia, a partir dos fatos vividos, contraditoriamente propiciou ao

³⁹Artigo publicado, originalmente, em Revista Verde Grande v. 1, 2007.

⁴⁰A categoria nação, como discutido em Anderson (1989), referia-se originalmente a qualquer comunidade e no sertão, como evidenciado na obra roseana, a qualquer coletivo. Somente após a constituição do Estado-nação é que a mesma foi elevada à conceito político para se referir à coletividade constituída como nacional.

⁴¹Neste sentido, vide Rosa (1978), Wirth (1982), Diegues Júnior (1960) e Vasconcellos (1968).

⁴²Neste sentido vide, Arruda (1999), Rosa (1978), Dias (1971) e Lima (1945).

poeta Andrade (1967) afirmar que o segredo de Minas é irrevelável pelos mineiros que o sabem, mas não o dizem.

Para os brasileiros, os mineiros são todos iguais, mas nem mesmo os mineiros se compreendem como compartilhando uma única psicologia social. Diante desse reconhecimento, uma parcela da população vivendo no território estadual tem sido historicamente considerada a alteridade interna na sociedade mineira. E essa porção populacional, por se localizar no limite com a sociedade baiana, considerada impura e manchada, sendo por isso colocada nas fronteiras mineiras construídas.

Os brasileiros comuns também podem compreender a dualidade de Minas Gerais se prestarem maior atenção nos signos mentais que acionam a realidade desta unidade da federação. Quando se fala em Minas ou nas Gerais, imediatamente surgem em nossas mentes as imagens da região aurífera mineira, das cidades históricas, dos personagens que viveram na área dedicada à exploração aurífera. Para se trazer à mente a imagem da região pastoril, basta falar o signo *sertão*, cuja realidade social, cultural, paisagística e política foi ficcionalizada e tornada conhecida por meio da obra de João Guimarães Rosa. Somente estes dois signos podem propiciar compreender a complexa realidade social de Minas Gerais.

Os norte mineiros, a partir do desenvolvimento de estudos acadêmicos, têm trazido à tona outra historicidade, sociológica, psicológica, cultural e econômica. Os conhecimentos disponibilizados para as populações que habitam a região no interior das instituições de ensino superior e da mídia regional têm conduzido suas lideranças a buscar resgatar o papel do norte de Minas no espaço político de Minas Gerais. Para tanto, foi criado o Movimento Catrumano que tem se colocado no cenário político afirmando a dualidade de Minas Gerais e o papel primacial da região norte mineira na consolidação da sociedade mineira.

A denominação do movimento regional de desconstrução do imaginário mineiro sobre sua própria sociedade, Movimento Catrumano,

é passível de ser compreendida se considerada como estratégia política de identidade, por meio da qual se pretende positivar a identidade norte mineira, pejorativamente construída devido a sua interface com outra identidade, a mineira, cuja ideologia englobou o seu contrário⁴³ e, dado o poder simbólico colocado pelos seus construtores, é positivamente valorada.

O termo *catrumano*, na perspectiva de Aurélio, deriva de *quatro-mano* e se refere ao caipira, forma como é identificado o habitante do campo ou da roça, particularmente o de pouca instrução e de convívio, de modos rústicos e canhestros. E, também, indivíduo sem traquejo social, casca-grossa. A vinculação do *catrumano* com o caipira deve-se ao fato deste ser um sertanejo, ou seja, um habitante do sertão.

Esta denominação – *catrumano* –, foi cunhada pelo viajante europeu Auguste de Saint-Hilaire (1975, p. 307 e passim), que, percorrendo o sertão, chamado por ele de *deserto*, surpreendeu-se ao ver que os sertanejos sempre estavam a cavalo, independentemente de sua situação econômica. Aos poucos, ao longo de seu relato, ele constrói o termo. Quando constrói o quadro geral do sertão, em um dado momento, ele afirma que o sertanejo se parece com um homem de quatro mãos, ou melhor, de quatro patas. Deriva daí, etimologicamente, a palavra *catrumano*. Porém, dada a força da ficcionalização construída por João Guimarães Rosa que tomou a realidade regional norte mineira para discutir o Brasil e, em *Grande Sertão: Veredas*, ele se referir a um grupo de *catrumanos*, como definido posteriormente por Aurélio, a partir do deslizamento de significado construído pelos mineiros, a palavra passou a conter apenas os significados vinculados aos habitantes do mais fundo do sertão, ou seja, a região Urucuiana que possuía homens, considerados de pouca instrução e de convívio e modos rústicos e canhestros. O Movimento *Catrumano* vinculou este termo à realidade social que emergiu no interior do Brasil com uma formação socioeconômica e

⁴³A teoria do englobamento do contrário foi construída por Dumont (1992).

cultural alicerçada na atividade pastoril. Ao mesmo tempo, procurou desconstruir o significado pejorativo e discriminatório que a palavra contém, enquanto buscava resgatar o lugar dos Gerais na formação e consolidação da sociedade mineira, positivando o termo⁴⁴.

As bases da ação catrumana é a existência de uma identidade cultural distinta daquela dos mineiros. Quando um norte mineiro na região central ou outras regiões que não a de sua origem fala, por seu sotaque é chamado de baiano, essa dinâmica é recorrente. O movimento procurou fundamentar as diferenças desde a formação histórica, social e econômica, não mineratória, que emergiu ao longo do curso médio do rio São Francisco. E, também, para denunciar e retirar a região do lugar para onde o norte de Minas foi empurrado no processo de construção da “nação” estadual na primeira metade do século XX. Há que considerar, também, as recorrentes tentativas de criação de uma unidade federativa, autônoma, desde que em 1720 os *currais da Bahia* foram integrados à região mineradora para a criação da Capitania de Minas Gerais. Se no primeiro momento buscou-se manter a autonomia administrativa, em 1736, a população regional capitaneada por algumas lideranças como Maria da Cruz, Pedro Cardoso, André Gonçalves Figueira e Domingos do Prado revoltaram-se contra a Coroa e começaram a marchar com bandos de homens armados do sertão para a Vila de Nossa Senhora do Carmo e Vila Rica, com o objetivo de assumir o comando político das duas áreas, a pastoril e a mineradora. Cabe lembrar a participação dos moradores dos *currais da Bahia* no episódio dos emboabas. Desde a Confederação Sanfranciscana, já ocorreram ao longo da História 35 tentativas políticas de autonomia estadual nos períodos colonial, imperial e republicano⁴⁵. Nem mesmo com o apoio de D.

⁴⁴A denominação os Gerais, não se refere às Gerais vinculada à área aurífera com minas generalizada em sua extensão, mas aos Campos Gerais, região interna que era terra sem dono, de apropriação livre.

⁴⁵A documentação colonial e os historiadores que a utilizam sem fazer a crítica do seu pretexto, nem do seu contexto e nem do próprio texto, conforme propõe Ricoeur (1988), chamam-na de *motins do sertão*, enquanto os historiadores norte mineiros a denominaram *conjuração sanfranciscana*.

Pedro II, durante o Império, os norte mineiros conseguiram realizar o objetivo da autonomia política⁴⁶. Atualmente, encontra-se na Câmara dos Deputados um processo pela criação de uma unidade da federação recobrando a região. O norte mineiro compreende-se distinto do mineiro, como afirmado por alguns de seus escritores, como Ribeiro (1988), Pires (1978) e Teixeira (1975)⁴⁷. Essa é uma afirmação compartilhada por escritores mineiros, como Vasconcellos (1968) e fundamentada na obra de Diegues Júnior (1960), quando caracteriza as regiões culturais do Brasil. Este autor vincula a região pastoril norte mineira à área cultural nordeste mediterrâneo e, a região aurífera, à região cultural de mineração de planalto.

Outra possibilidade para se compreender os fundamentos do Movimento Catrumano sobre a identidade cultural norte mineira como distinta da mineira vincula-se à ausência de um sistema colonial opressivo sobre a população que ocupava os territórios dos antigos currais sanfranciscanos⁴⁸. As condições de afastamento da autoridade governamental, consideradas nos estudos históricos e sociológicos

⁴⁶O sonho da autonomia é tão significativo que nenhuma cidade da região comemora sua fundação, mas a autonomia do município.

⁴⁷Em suas *Notas para um debate* sobre a identidade norte mineira, Pereira (2009), manuseando alguns artigos publicados e transformados em capítulo deste livro, vincula a discussão feita por mim a uma essencialidade histórica, que em nenhum momento afirmo e que neste livro pode ser percebido. Em trabalho de campo para construção de minha tese de doutorado em que procuro compreender o lugar do norte de Minas em Minas Gerais, ao manusear a conceituação histórica construída por Nora (1997), lugares de memória, dois dos quais indicados pela população, tive que apreender quem era Mathias Cardoso de Almeida, personagem que dá nome à cidade onde se fez a pesquisa. Os historiadores mineiros e norte mineiros, em seus escritos, colocam a agência da ocupação da região na atuação dos baianos, porém ao se comparar as datas manuseadas por eles, elas são posteriores às encontradas por mim sobre o processo de povoamento regional. E como os historiadores da Universidade Estadual de Montes Claros, em sua maioria, estão ocupados com a vida privada e se distanciaram de temporalidade de longa duração, procurei tornar pública em artigos a leitura que fundamentou o capítulo da tese sobre lugares de memória. Em toda a argumentação que desenvolvo, evidencio a contrastividade e a fluidez de sentidos que são manuseados para identificar a população regional.

⁴⁸Neste sentido, vide Abreu (2000) e Prado Júnior (2000).

sobre Minas Gerais como “isolamento”, propiciou a emergência de uma psicologia social distinta daquela do mineiro, que ensimesmado, dúbio e demorado em tomar decisões, deve sua psicologia social à opressão do sistema colonial que objetivava drenar o ouro para a metrópole e não pelo determinismo geográfico, como discutido por autores mineiros como Torres (1944). O vínculo a desenvolvimentos econômicos distintos, no dizer de Diegues Júnior (1960), gerou, no interior da sociedade brasileira, regiões culturais distintas, ainda que construídas sobre uma base comum, aquela portuguesa e católica. Em Minas Gerais, dada a existência de duas formações históricas distintas, que em um dado momento do passado imbricaram-se e deram constituição à sociedade mineira, há duas culturas, duas mentalidades e duas identidades diferenciadas. Uma é conhecida e reconhecida, a mineira, pelo simbolismo construído em torno da formação socioeconômica e cultural vinculada à mineração aurífera e diamantífera. A outra é conhecida e reconhecida pela ficcionalização construída por João Guimarães Rosa sobre o mundo pastoril. São dois signos identitários distintos que devem ser acionados na imagem mental do brasileiro para se falar da totalidade da realidade social em Minas Gerais. O primeiro signo que identifica a formação mineradora é *mineiro*, mas se replica nos signos *as Minas* ou *as Gerais*. O campo semântico aí vinculado expressa a região econômica aurífera que foi intensa e opressivamente controlada pela metrópole portuguesa. O segundo signo refere-se à formação pastoril que se iniciou no curso médio do rio São Francisco e se espalhou pelos campos gerais; e o signo que aciona a imagem mental é *Sertão* ou *os Gerais*.

O nome *Minas Gerais*, nascido da generalização de minas, catas e lavras de ouro na região em torno do pico Itacolomi, se, no passado, referia-se à região mineradora, após a anexação dos currais da margem direita vinculados à Bahia e parte dos Currais do São Francisco à região aurífera, agrega os campos gerais, construindo pelo poder régio a centralidade da região aurífera. Em sua cons-

tituição, a Capitania de Minas Gerais passou a conter em si essas duas formações históricas, sociais, culturais e econômicas distintas. Uma discussão que pode contribuir para entender a duplicidade de sentimento de pertencimento em Minas Gerais vincula-se à argumentação de Anderson (1989) sobre a nação como uma comunidade imaginada. O conteúdo da imaginação da coletividade norte mineira não se formou pela interação entre produção e relações produtivas, por tecnologia de comunicação e pela linguística, como afirmado pelos autores, mas pelas relações de parentesco e compadrio que articulou, na historicidade regional, membros de uma mesma parentela em diversas localidades do território norte mineiro. E, através do fenômeno do cunhadismo (RIBEIRO, 1995) e do compadrio, outras famílias de *chegantes* foram sendo incorporadas nas tramas do parentesco, casamento e compadrio que, como uma rede, recobriu todo o território regional. É a partir dessas tramas e dessa rede que se processou, ao longo da história regional, o sentimento de regionalidade tão caro aos norte mineiros. Este, fora de sua região, afirma-se primeiro como um ser regional para depois afirmar sua localidade. Creio que as raízes desse sentimento podem ser explicadas por dois momentos cruciais. Um, na fundação da região por um mesmo grupo – a bandeira de Mathias Cardoso de Almeida. Ela se espalha pelo território e seus membros mantêm entre si relações de solidariedade e reciprocidade. Isso sem falar nos índios e afrodescendentes que aqui persistiram⁴⁹. E outro, depois de fixados pelo estabelecimento de redes de parentes das famílias que recobriam áreas microrregionais e que, no conjunto, permitiam às pessoas se verem sempre como parte de uma realidade maior: a realidade do norte de Minas, conforme descrito em Anjos (1963) e em Lisboa e Lisboa (1992). Hodiernamente, a mídia regional tem contribuído para a reafirmação da consciência do sentimento de pertencimento à comunidade norte mineira, bem como o Movimento Catrumano, que tem procurado articular material e, simbolicamente, um novo

⁴⁹Para ampliar essa leitura, vide Costa (2002) e Costa e outros (2005).

momento na história mineira para a afirmação da comunidade regional (COSTA, 2007).

Os simbolismos construídos discursivamente e que constroem a realidade identitária regional podem ser lidos a partir de diversos aspectos. Dada a brevidade desta argumentação, apenas serão mencionados estes aspectos e as possibilidades de leitura serão informadas em nota de rodapé. Na literatura, a emergência do sujeito regional como uma construção realizada por coronéis e jagunços, em lutas opondo um grupo ao outro ou com a força policial para a manutenção do *status quo*⁵⁰. Outro simbolismo tem contribuído para enunciar a singularidade cultural e a identidade regional, ao mesmo tempo em que a afirma e a expressa é o cancionero, que veiculado pelas diversas rádios locais e de abrangência regional, é consumido em todos os quadrantes da região, ao mesmo tempo em que reafirma e que atualiza a comunidade imaginada regional⁵¹. Outro aspecto que tem contribuído para a reafirmação da identidade norte mineira é o campeonato de futebol de salão, organizado por uma empresa regional de televisão, com o apoio de diversas instituições públicas e empresas privadas. Há outros aspectos que propiciam a criação do sentimento de pertencimento regional, como as peregrinações a diversos santuários que existem em localidades norte mineiras⁵². O modo de falar regional, como já informado, é o diacrítico imediato através do qual o norte mineiro é jogado para além das fronteiras simbólicas de Minas Gerais, quando é afirmado por aqueles com quem se conversa fora de sua região, mas em terras mineiras, como baiano. E, por fim, a polarização que a cidade de

⁵⁰Neste sentido, vide Rosa (1986), Ribeiro (1988), Chaves (1997) e Coutinho (1978).

⁵¹Neste sentido, vide a discografia dos grupos Raízes, Agreste e João Chaves, dos cantores Zé Coco do Riachão, Tino Gomes, Charlie Boa Vista, Elthomar Santoro, Marcelo Godoy, Washington Brasileiro, Téo Azevedo e de muitos outros.

⁵²Há peregrinações ao Senhor do Bonfim, em Bocaiuva; a Santo Antônio, em Serra das Araras; a São João, em São João das Missões; a Senhora da Saúde, em Jacaré Grande e, até mesmo, ao Senhor Bom Jesus da Lapa, embora esta peregrinação esteja na Bahia.

Montes Claros passou a realizar a partir de meados do século XX e que contribui para que em qualquer lugar de sua malha urbana se encontrem pessoas vindas das mais diferentes direções da região, mas também do Estado, do Brasil e de outros países.

Desses aspectos acima referenciados – a literatura, o cancionero e o campeonato regional de futebol de salão –, é constituída uma rede de textualidade, que tem possibilitado tornar comum não um campo linguístico, mas os conteúdos culturais, transformados em fronteiras, ou seja, os sinais ou signos manifestos que os atores consideram como significativos e que são exibidos para a identificação individual ou coletiva por meio das quais se julgam suas atuações, naquela perspectiva discutida por Barth (1969). Em Schettino (1995), há uma abordagem textualizada, como paisagens que compõem o cenário etnográfico onde os atores sertanejos tecem a trama que resultou na construção do sertão norte mineiro, ou seja, as paisagens naturais, sociais, materiais e antropológicas que, articuladas entre si, construíram uma cultura, considerada por ele como forte, assentada em bases pastoris com vínculos municipais, mas abertas para a regionalidade devido aos fluxos de grupamentos humanos se deslocando no interior do território regional pelas tramas da rede de parentesco, pela busca de contato com o santo protetor, pela participação em campeonato de futebol de salão, pelo turismo tradicional em que as pessoas, navegando nas tramas das relações vividas, passeiam pelas cidades norte mineiras⁵³. Há, também, as bases vinculadas à organização política regional; a violência nas relações sociais em que os mais pobres, quando da usurpação da terra foram expulsos de suas casas por bandos de homens armados e onde se instalaram fazendas latifundiárias; grandes áreas de agronegócio e grandes áreas florestadas com espécies exóticas. E, ainda, pela cordialidade e hospitalidade para com os estrangeiros, cuja denominação *chegante* evidencia uma abertura regional para o

⁵³Essa perspectiva pode ser apreendida em Salgado (2007) que, em sua dissertação, discute as redes, as territorialidades e o planejamento do turismo regional.

outro. Por último, pelos usos e costumes, pela comida diferenciada e pelos ritos construídos a partir do criatório de gado e da relação com o ambiente natural, pelos fazeres e cantares mesclados pelas ascendências indígena, africana e europeia (COSTA, 1997 e 2006). Para finalizar, afirmo que a invenção do norte de Minas foi processada no preciso momento da invenção de Minas Gerais, através da ideologia e da mitologia da mineiridade em meados do século XX. Os conteúdos que propiciaram tal invenção destas identidades, solidárias como as faces de Janus, vinculam-se às realidades sociais, históricas, culturais e econômicas distintas. Se no momento da invenção, aquela vinculada ao norte de Minas foi obscurecida para a comunidade nacional, em nenhum momento da trajetória histórica de suas gentes, estas não tiveram consciência da diferença entre mineiros e norte mineiros. E o Movimento Catrumano emergiu no cenário político estadual para construir poder simbólico para a região, a partir do reconhecimento que a “nação” Minas Gerais é dual. Há as Minas e há os Gerais e neste encontra-se o norte de Minas, que se inventa a si mesmo, constantemente, nas vivências das diversas populações que residem em seu amplo território sertanejo.

IDENTIDADE NORTE MINEIRA: ASSUNTANDO SUA ESPECIFICIDADE REGIONAL NOS ESTUDOS DE NAÇÃO⁵⁴.

A identidade regional norte mineira é lida à luz de alguns autores que discutem a ideia de nação, a partir de pontos de vistas diferenciados. A existência de uma rede de textualidade que cria um imaginário entre muitos, possibilita a Anderson (1989) afirmar que cada indivíduo pode saber-se e sentir-se parte de uma totalidade social. Por outro lado, Balibar (1989) afirma que são as instituições do Estado que tornam possível a construção de uma consciência nacional a partir da geração da nação por si mesma, viabilizando parecer que a consciência emergida a partir da ação pedagógica dessas instituições é “natural” e não uma construção ideológica. Para Homi Bhabha (1990), neste modelo de nação constituída por pluralidades, ela é dessencializada, constituída por um abismo interior que a desnuda e a mostra esvaziada de si e sem conter os múltiplos sujeitos contrastantes que existem em seu mapa de poder. Rita Segatto argumenta que a unidade nacional, como resultado do ideário de elites que se apropria, emblematiza realidades culturais das minorias para construir o sujeito nacional emergido historicamente como sujeito discursivo⁵⁵.

Para dialogar com esses autores, lanço mão dos discursos sobre a identidade norte mineira, que se conflitam e, às vezes, se unificam.

⁵⁴Artigo publicado, originalmente, em Revista Verde Grande, v. 1, 2007.

⁵⁵A argumentação de Rita Laura Segatto foi apresentada durante as aulas da disciplina *Tópicos Especiais em Antropologia das Sociedades Complexas: Multiculturalismo, Nacionalismo, Cidadania e Cultura*, no PPGAS da Universidade de Brasília, em 1997. Nesta disciplina procurou-se confrontar o multiculturalismo, cuja forma tem sua construção nos Estados Unidos, com outras possibilidades construídas em países latino-americanos, especificamente a Argentina e o Brasil. A primeira versão desse artigo foi apresentada como trabalho de final de curso. Agradeço as sugestões da professora Rita Laura Segatto.

Havendo entre estes discursos a não emblematização de realidades culturais locais vinculadas às minorias que compõem uma população plural vivenciando diferentes tradições culturais, enquanto para as elites regionais, o conteúdo discursivo vincula-se ao que, em seu ideário, chama de *povo*.

O norte de Minas é uma região com formação histórica, social, cultural e econômica específica, tendo na atividade pastoril a base, a partir da qual, as suas múltiplas populações construíram suas culturas específicas. Em momentos distintos da historicidade regional e com racionalidades diferenciadas, indígenas, quilombolas, paulistas, nordestinos, mineiros, europeus – imigrantes e missionários –, desenvolvimentistas e o *agrobusiness* conformaram e conformam uma realidade social e cultural singular, como discutido anteriormente (COSTA, 2006a). Composta por noventa e dois municípios, como parte do Estado de Minas Gerais, a região limita-se a nordeste com o curso do rio Jequitinhonha, a norte-noroeste-nordeste com a Bahia, a noroeste com Goiás e Distrito Federal e a sudoeste-sul-sudeste com a região central do Estado, com uma população total aproximada de dois milhões de pessoas. Economicamente, a vida regional na atualidade é desenvolvida pela conjugação de atividades rurais, mineradora, extrativista e industrial e vivida por meio de uma rede urbana que possui Montes Claros como a cidade polarizadora de serviços especializados (educação, saúde, mídia, administração estadual, etc.) e por diversas cidades que, microrregionalmente, polarizam a vida das populações de suas cercanias, como Bocaiuva, Pirapora, Januária, Salinas e Janaúba. Há que destacar a emergência da cidade de Jaíba como polo microrregional e a cidade de Matias Cardoso, com importância simbólica, por ser o espaço onde se deu início à povoação com portugueses e seus descendentes.

A identidade regional

Identidade é considerada pelos teóricos que se dedicam a entendê-la como resultante de uma ação contrastiva de identificação a partir da seleção de algum aspecto cultural, considerado por Barth (1969) como organização política para definição étnica, por meio do qual um grupo se diferencia de outros grupos com quem se relaciona, sendo, assim, ao mesmo tempo afirmativa e contrastiva. É na relação com o outro que alguém ou algum grupo social se torna identificado por si e pelo outro.

Categorizado o território regional como sertão, cujo significado expressa, no pensamento social brasileiro, barbárie, deserto e ausência de civilização em contraponto com o litoral, lugar de civilização (SCHETTINO, 1995). Ao ser povoado pelos colonos portugueses vindos das Capitânicas de São Paulo e do Nordeste (COSTA, 2006b), este mesmo território propiciou o estabelecimento de uma organização produtiva baseada na criação de gado que forneceu animais para transporte e gêneros alimentícios (grãos, carne, peixe e produtos transformados) para o abastecimento da região mineradora no sertão dos Cataguá.

O sertão de parte do médio sanfranciscano, que esteve vinculado às Capitânicas da Bahia e de Pernambuco, ao ser ocupado com fazendas, foi denominado como *currais da Bahia*, na margem esquerda do rio São Francisco e *currais de Pernambuco* na margem direita do mesmo rio. No princípio de sua organização e estruturação, as lideranças regionais, chamadas de *potentados*, confrontaram-se com a administração colonial da Coroa Portuguesa, a quem tinham prestado relevantes serviços, recusaram-se a pagar tributos exorbitantes, sobre os produtos comercializados com a área aurífera. Vencidos em conflitos conhecidos como *Guerra dos Emboabas*, que objetivava retirar dos paulistas o monopólio da mineração no entorno do pico Itacolomi e, posteriormente, *Conjuração Sanfranciscana*, a população do sertão norte mineiro passou a estabelecer relações internas à

organização socioeconômica regional e externa, preferencialmente com o Nordeste e o Centro-Oeste brasileiros (MATA MACHADO, 1991)⁵⁶. Essas novas relações e a diminuição do contato com a região mineradora propiciaram aos estudiosos da realidade mineira afirmar o isolamento regional que, de fato, nunca existiu.

A organização política regional, desde seus primórdios, foi viabilizada pela articulação de relações internas às vilas, depois municípios, baseadas nos vínculos parentais e de compadrio, conformando o mandonismo local, que vem sendo considerada a organização típica da vida política brasileira⁵⁷. O poder local assentou-se em torno da figura de uma liderança que, no período imperial e início do republicano, foi denominado como *coronel*, que comandava os destinos da vida local. Muitas vezes ocorriam conflitos internos em cada município devido a grupos aglutinados em tornos de diversas lideranças familiares, como os lioba e os gabiroba de Porteirinha, por exemplo.

Retornando à questão da identidade, podemos afirmar que, nesse período, a identidade regional é vista como fragmentada por estar vinculada, por um lado, às elites regionais que se articulam em alianças microrregionais, apesar da existência de uma entidade que procura representar os municípios norte mineiros em seu conjunto. Por outro lado, há a conformação de uma totalidade, ou seja, o conteúdo identitário encontra-se fundeado nas referências culturais, para além da realidade cultural de cada localidade, pois o que expressa a identidade norte mineira remete a uma realidade que é comum a todos os municípios e a toda à população regional. De outra forma, devido ao faccionalismo local, podemos afirmar que a fragmentação é constituída a partir das estruturas políticas muni-

⁵⁶Na documentação colonial e, também, na historiografia mineira este conflito é denominado como *motins do sertão*. A denominação utilizada no corpo do texto é cunhada por historiadores norte mineiros.

⁵⁷Nesse sentido, Maria Isaura Pereira de Queiroz (1976), estudando o mandonismo local, afirma que este se organizava por meio de relações de parentes e compadrio que propiciaram a formação de uma parentela por parte de cada chefe local.

cipais, que são articuladas para defender interesses de famílias no poder, mas devido à realidade cultural compartilhada, a totalidade se expressa pelas referências culturais nascidas de uma organização produtiva estruturada em bases comuns, ou seja, a agricultura e a pecuária articuladas a outras atividades produtivas de acordo com as realidades municipais (COSTA, 1997).

Com o aprofundamento das relações capitalistas de produção sob a égide do capital nacional articulado com o capital internacional, na perspectiva da teoria da dependência, a organização produtiva regional passa por uma desarticulação em sua forma e as elites levantam a bandeira de criação de uma nova unidade estadual⁵⁸. No momento hodierno, processa-se, no Congresso Nacional, a tentativa de criação de uma nova unidade estadual.

Durante a consituente e na atualidade, as elites regionais, embora atuem objetivando a autonomia, buscam alianças com os governantes mineiros, negando a identidade historicamente construída (CARDOSO, 1996). Desde esse período, ou seja, décadas de 1960 e 1970, as elites regionais constroem uma identidade de pobreza regional baseada no discurso de que a região é pobre, atrasada e que os emblemas do período anterior devem ser abandonados. Nesse sentido, destrói-se parte do patrimônio arquitetônico como símbolo da destruição do patrimônio cultural. As manifestações vinculadas às populações passam a ser consideradas símbolos da identidade que as elites recusam e passam a ser desprestigiadas pela retirada de apoio de diversas famílias em suas realizações, como as Festas de Agosto, em Montes Claros⁵⁹. Essa tornou-se uma realidade recorrente em todas as sociedades municipais norte mineiras. Em cada sociedade local, as festividades baseadas em culto aos santos que,

⁵⁸Esta é uma estratégia recorrente na história regional. O norte mineiro sente-se desconfortável em estar subsumido a uma realidade política que sempre o manteve à margem do poder político, simbólico e identitário, centralizados em outras regiões mineiras.

⁵⁹Neste sentido, vide Souza (2003) que estudou os discursos montesclarenses sobre estas mesmas festas.

ritualmente, evidenciavam as articulações entre as camadas sociais de cada municipalidade que se aglutinavam para festejarem-se a si mesmas foi abandonada e passou a se dar ênfase na celebração da autonomia política de cada localidade⁶⁰. A marca política desse período é o papel assumido pelas elites como representantes dos “pobres” da região e que passam a se utilizar das benesses estatais destinadas às regiões de populações empobrecidas (CARNEIRO, 1992).

A comunidade imaginada e vivenciada

Ao cotejar a questão da identidade regional nos estudos sobre nação, a teorização de Benedict Anderson apresenta-se como um instrumento analítico extremamente útil. Para ele, a nação é vista como sendo “uma comunidade política imaginada – e imaginada como implicitamente limitada e soberana” (1989, p. 14). Ela é comunidade pela concepção de companheirismo profundo e horizontal, que cria fraternidade entre seus membros, desconsideradas as desigualdades e as explorações nelas prevaletentes. É imaginada porque há uma comunhão entre seus membros, que jamais se conhecerão face a face ou por ouvirem falar um do outro enquanto ser individual. É limitada devido à existência de fronteiras além das quais existem outras nações. É soberana por vincular-se à liberdade, cujo penhor e símbolo é o Estado soberano.

Para o autor, “o que tornou imagináveis as novas comunidades foi uma interação de produção e de relações produtivas (capitalismo), uma tecnologia de comunicações (a imprensa) e a fatalidade da diversidade linguística do homem” (Op. Cit, p. 52). No caso de sua argumentação, a tecnologia de comunicações – a imprensa escrita – criou campos unificados de intercâmbio e comunicação, em que centenas de milhares de pessoas tornaram-se processual-

⁶⁰Neste sentido, vide Lopes (2006) em seus estudos sobre a festa de Santa Rosa de Lima.

mente conscientes do pertencimento a um mesmo campo linguístico unificado, mesmo com os indivíduos não se conhecendo entre si. Esse sentimento de pertença formado “em sua visível invisibilidade secular e peculiar, o embrião da comunidade nacionalmente imaginada” (Op. Cit., p. 54), compondo a morfologia básica de uma totalidade simbólica.

Como qualquer região é parte de uma nação, ou seja, uma parte de um todo, creio poder trabalhar a leitura sobre a realidade simbólica regional pelo mesmo instrumental analítico cunhado para dar conta da realidade nacional. Há que considerar que, apesar do caso paradigmático da França, que constituiu sua totalidade simbólica pelo apagamento de suas partes (NORA, 1997), o caso do Brasil, nos estudos de Diegues Júnior (1960), o todo retirou referências culturais de diversas partes para compor-se como totalidade simbólica⁶¹, sendo a totalidade unificada em seu simbolismo, as partes estão a elas subsumidas, naquela perspectiva que Louis Dumont (1992) chamou de *englobamento do contrário*.

Diferentemente de Anderson (1989), afirmo que a comunidade imaginada norte mineira não se formou pela interação entre produção e relações produtivas, por tecnologia de comunicação e pela linguística, mas pelas relações de parentesco e compadrio que articulou, na historicidade regional, membros de uma mesma parentela em diversas localidades do território norte mineiro. E, através do fenômeno do cunhadismo (RIBEIRO, 1995) e do casamento e do compadrio, outras famílias foram sendo incorporadas nas tramas do parentesco que, como uma rede, recobriu todo o território regional. É a partir dessas tramas e dessa rede que se processou ao longo da história regional o sentimento de regionalidade tão caro a todo norte mineiro. Este, fora de sua região, afirma-se primeiro como um ser regional para depois afirmar sua localidade. As raízes desse sentimento, creio, podem ser explicadas por dois momentos cruciais, na fundação um mesmo grupo – a bandeira de Mathias

⁶¹Esse o argumento construído em sala por Rita Laura Segatto e já referenciado.

Cardoso de Almeida – que se espalha pelo território e mantém entre si relações de solidariedade e reciprocidade. Isso sem falar nos índios e negros que aqui persistiram⁶². E depois pelo estabelecimento de redes de parentes das famílias que recobriam áreas microrregionais e que, no conjunto, permitiam às pessoas verem-se sempre como parte de uma realidade maior: a realidade do norte de Minas, conforme descrito em Anjos (1963) e em Lisboa e Lisboa (1992). Hodiernamente, a mídia regional tem contribuído para a reafirmação da consciência do sentimento de comunidade norte mineiro, bem como o Movimento Catrumano, que tem procurado articular material e simbolicamente um novo momento para a afirmação da comunidade regional (COSTA, 2007), embora não sejam os contrutores do sentimento de pertencimento.

Os simbolismos construídos discursivamente e que constroem a realidade identitária regional podem ser lidos a partir de diversos aspectos. Na literatura em Guimarães Rosa (1986), a existência do sujeito regional como uma construção realizada por coronéis e jagunços em lutas opondo um grupo ao outro ou com a força policial para a manutenção do *status quo*, liderados por Joca Ramiro, secundado por Ricardão, Hermógenes, Sô Candelátio e Medeiro Vaz que o precederam, Titão Passos e João Ganhoá ou pela modernização das relações sociais regionais através da liderança de Zé Bebelo, que procura democratizar a região criando escolas, fundando fábricas⁶³, etc. E, finalmente, Riobaldo, o herói cavaleiro que, após a morte de Joca Ramiro e o desmascaramento do projeto pessoal de Zé Bebelo – que era aliado das lideranças governamentais – viabiliza a realização de uma costura entre os grupos locais diferenciados,

⁶²Para ampliar essa leitura, vide Costa (2002) e Costa e outros (2005).

⁶³Em conversa pessoal, Marcos Fábio de Oliveira informou, a partir de estudos que vem desenvolvendo, que no início do século XX havia, no norte de Minas, fábricas em diversas localidades e adquiridas nos anos 1870, evidenciando o início de uma estruturação produtiva moderna e toda ela implantada por famílias e sem o apoio estatal como sói ocorrer na região aurífera.

aproximando-os e propiciando o surgimento da unidade regional⁶⁴. Outros discursos literários foram construídos sobre a região, como *Migo*, de Darcy Ribeiro (1988), *Jagunços e Coronéis*, de Amelina Chaves (1997), *Maria Clara*, de Nazinha Coutinho (1978) e outros, mas nenhum com uma visão abrangente da realidade regional como feito em *Grande Sertão: Veredas*, que trouxe à cena a identidade do sertão norte mineiro, embora o autor tenha em mente a nação e não a região.

Outro simbolismo que tem contribuído para enunciar a singularidade cultural e a identidade regional, ao mesmo tempo em que a afirma e a expressa é o cancionero. Este, ao ser veiculado pelas diversas rádios locais e de abrangência regional, embebe-se em cosmovisões distintas e vinculadas a cada uma das populações, que se afirmam tradicionais, existentes no território regional, histórias e narrativas encontradas nas diversas cidades do território norte mineiro. O cancionero, devido à difusão da mídia regional, é consumido em todos os quadrantes da região, ao mesmo tempo em que reafirma e que atualiza a comunidade imaginada regional, como argumentado por Anderson (1989). As músicas do Grupo Raízes, que abriu uma senda no cenário nacional sobre a musicalidade local e que propiciou torná-la conhecida para além das fronteiras regional e estadual, do Grupo Agreste, dos cantores Tino Gomes, Marcelo Godoy, Elthomar Santoro, Washington Brasileiro, Téo Azevedo, Zé Coco do Riachão e de muitos outros. Também a música popular anônima e tradicional, que foi transformada pelos grupos de serestas que se constituíram na região a partir do Grupo de Seresta João Chaves, cujo *pout-pourri* sertanejo foi adaptado para quantas cidades por seus grupos de cantares, tendo em vista que as músicas que foram encadeadas umas às outras fazem parte

⁶⁴Starling (1999) faz uma outra discussão sobre as lideranças políticas em *Grande Sertão: Veredas* e Bolle (2004) faz uma leitura da articulação, em Riobaldo, de uma nova ordem social para o país.

da memória musical norte mineira. Dentre elas, a que abre o desfile de canções anônimas afirma que

tocando a boiada, uê uê boi,
deixei Minas Gerais, uê uê boi!
Gente que terra é esta! Gente que terra é esta!
Terra de grande alegria!
Terra de grande beleza!

Esses versos foram incorporados na música *Boiadeiro Errante* por seu compositor, mas na memória regional, ela é bem anterior às gravações de Sérgio Reis, Liu e Léu, João Carreiro e Capataz e muitos outros cantores do estilo sertanejo. Nela afirma-se – e todos os norte mineiros cantam –, que para se estar em sua terra natal, que é de alegria e de beleza, faz-se necessário sair de Minas Gerais enquanto se conduz a boiada pelas estradas que adentram o sertão norte mineiro e que já foram para Goiás.

Outro aspecto que tem contribuído para a reafirmação da comunidade imaginada é o campeonato de futebol de salão organizado por uma empresa regional de televisão com o apoio do Serviço Social do Comércio, de Instituições do Ensino Superior, como a Unimontes e a Funorte, por seus cursos de Educação Física e, também, outras empresas da vida regional. Durante a realização desse campeonato, empresas de rádio e a televisão regional veiculam noticiários específicos sobre o andamento do mesmo e transmitem alguns jogos, que possibilitam às pessoas das cidades regionais experimentarem o compartilhamento de serem parte de uma mesma comunidade, apesar do confronto entre times formados em cidades diferenciadas. Estruturado em uma hierarquia de sedes microrregionais, as aberturas e a final congregam, em cidades importantes da vida regional, centenas de jovens que enunciam o orgulho de serem de suas localidades, mas, principalmente, por pertencerem à comunidade norte mineira.

Há outros aspectos que poderiam ser acionados para a construção de uma argumentação que evidencie a formação de uma comunidade

imaginada regional, como as peregrinações ao Senhor do Bonfim, em Bocaiuva; a Santo Antônio, em Serra das Araras; a São João, em São João das Missões; a Senhora da Saúde, em Jacaré Grande e, até mesmo, ao Senhor Bom Jesus da Lapa, embora esta peregrinação esteja na Bahia. Há, também, a polarização que a cidade de Montes Claros ampliou a partir de meados do século XX, após a vinculação regional à área de atuação da Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste. E muitos outros aspectos que não tratarei aqui.

Com esses aspectos acima referidos – a literatura, o cancionero e o campeonato regional de futebol de salão – é constituída uma rede de textualidade que tem possibilitado tornar comum não um campo linguístico, mas os conteúdos culturais, transformados em fronteiras, ou seja, os sinais ou signos manifestos que os atores consideram como significativos e que são exibidos para a identificação individual ou coletiva por meio das quais se julgam as suas atuações, naquela perspectiva discutida por Barth (1969). Em Schettino (1995), há uma abordagem textualizada, como paisagens que compõem o cenário etnográfico onde os atores sertanejos tecem a trama que resultou na construção do sertão norte mineiro, ou seja, as paisagens naturais, sociais, materiais e antropológica que, articuladas entre si, construíram uma cultura forte assentada em bases pastoris com vínculos municipais, mas abertas para a regionalidade devido aos fluxos de grupamentos humanos deslocando-se no interior do território regional pelas tramas da rede de parentesco, pela busca de contato com o santo protetor, pela participação em campeonato de futebol de salão, pelo turismo tradicional em que as pessoas navegando nas tramas das relações vividas passeiam pelas cidades norte mineiras. Há, também, as bases vinculadas à organização política regional, a violência nas relações sociais em que os mais pobres, quando da mercantilização forçada da posse, devido à condição de devoluta, foram expulsos de suas terras por bandos de homens armados e onde se instalaram fazendas latifundiárias

e grandes áreas florestadas com espécies exóticas. E, ainda, pela cordialidade e hospitalidade para com os estrangeiros, cuja denominação *chegante* evidencia uma abertura regional para o outro. Por último, pelos usos e costumes, pela comida diferenciada e pelos ritos construídos a partir do criatório de gado e da relação com o ambiente natural, pelos fazeres e pelos cantares mesclados pelas ascendências indígena, africana e europeia (COSTA, 1997 e 2006a). Mas o mais fronteiro de todos os aspectos culturais regional é o idioleto local, vítima de um preconceito sociolinguístico, conforme discute Rodrigues (2006) ao cotejar o falar regional com o falar do personagem ficcional Riobaldo, construído por João Guimarães Rosa. Todo norte mineiro que tenha saído de sua terra natal para outra área do estado de Minas Gerais conhece o preconceito sociolinguístico de onde deriva a discriminação e a estigmatização do falar regional. Quando se começa conversações com quem não é conhecido, imediatamente se é perguntado: “Você é baiano?”. E quando se diz que se é do norte de Minas ou norte mineiro, imediatamente se é discriminado pejorativamente, com o recorrente *slogan*: “Ah, você é baiano”, ou “Você é baiano cansado”. Mas apesar da ofensa posta na forma como os norte mineiros são identificados, através de uma estigmatização do falar, isso é considerado pelo ofendido como uma brincadeira, porque o sentimento de amor ao norte de Minas é maior do que qualquer ofensa que por ventura se faça a qualquer norte mineiro. Esse orgulho é uma fonte de aversão que os outros têm porque, por meio dele, é expressa a consciência da diferença ao se nomear norte mineiro um sujeito singular, específico e ansiando vir à luz como um sujeito nacional.

Diversos desses conteúdos culturais que atualmente fazem parte do imaginário intrarregional e que têm sua origem em alguma pequena localidade ou recobre uma pequena área microrregional passaram a ser conhecidos regionalmente, após a migração, muitas vezes forçada, de número significativo da população regional para a cidade de Montes Claros, em consequência do processo de concentração

das propriedades fundiárias com a modernização das relações de produção. Essa cidade contém em si, atualmente, uma síntese da população e da cultura norte mineira, além do que, diariamente dezenas de milhares de pessoas a ela acorrem para acesso aos mais variados serviços, sejam educacionais, de saúde ou vinculados ao comércio. Outras cidades, polos microrregionais, como Januária, Pirapora, Janaúba e Salinas, em menor proporção que Montes Claros, também realizam esse processo de liquidificar os conteúdos culturais regionais e amplificá-los para conhecimento regional.

Desde os anos 1960 e 1970, as maiores cidades regionais sofreram aumento populacional expressivo. Montes Claros teve, em duas décadas, quintuplicada a sua população devido ao êxodo rural verificado no período. Originários de pequenas cidades ou de áreas rurais de todos os quadrantes do território regional, a população que nela passou a viver processou um encontro de informações sobre a realidade regional e o fortalecimento do sentimento de compartilhamento de uma mesma identidade. Se se fizer um cruzamento da naturalidade da população com sua localização nas malhas urbanas é possível afirmar que a escolha do local de residência foi determinada pela proximidade da via de penetração que conduz ao centro com a saída para a cidade de origem de cada grupo familiar, devido à manutenção da moradia, transformado em sítio ou chácara. O principal centro urbano é síntese propiciadora da unidade ao abranger a totalidade regional em um único espaço.

Como estudado por Durham (1984), nos deslocamentos migratórios internos, a população que se fixou na cidade polo regional não cortou definitivamente os laços com o campo. A família cindida em duas partes, uma vivendo na cidade e outra em uma localidade rural, constituiu uma rede entre a cidade e o campo, propiciando transferir renda e mão de obra de um local para o outro até toda a família fixar residência na cidade. Entretanto, conforme evidencia os estudos de Fernandes (2006), no caso regional, o estabelecimento dessa rede verifica-se muito mais pela transferência de parte

da parentela que busca na cidade novas formas de reprodução da unidade familiar através do emprego urbano. Dessa forma, cada família localizada na zona rural contribui para que parte da família possa estar situada no espaço urbano. Ao estudar as estratégias de territorialidade rural-urbano, a partir da feira de rua do bairro Major Prates, este estudioso da vida regional afirma que

as articulações entre o rural e o urbano, signos sociais que a teoria social situava como antagônicos, em que o polo inferior tende ao desaparecimento, são relativizados e dispostos numa teia de significados de uma ordem social, cindida entre práticas e simbologias distintas. Obviamente que são sentidos manuseados em graus relativos pelas diferentes populações tradicionais (situadas) na fronteira entre estruturas sociais adversas. Estando nesse ponto, elas expandem seus domínios e experimentam o que é inédito como uma maneira de perpetuarem seu modo peculiar de viver no mundo (FERNANDES, 2006, p. 82).

Com a constituição e a atualização constante dessa rede de relações, através dela transitam bens materiais propiciadores da reprodução familiar, mas saberes disseminados na urbe, contribuindo para o fortalecimento da consciência regional sobre si mesmos.

A constituição de uma comunidade intelectual dedicada à pesquisa, tendo como objeto a realidade regional, também tem contribuído para alçar essa consciência regional a outros patamares de entendimento de sua realidade antropológica, sociológica, econômica e política. Esses estudos têm contribuído para fundamentar um posicionamento mais crítico do sujeito regional frente a outras regiões e mesmo a outras instâncias de poder.

A cidade de Montes Claros, quando focalizada a questão da identidade regional, pode ser compreendida no sentido dado por Bhabha como “um espaço heterogêneo de ‘identificações emergentes e novos movimentos sociais’ e de ‘disseminação transnacional’” (1990, p. 320)⁶⁵. Essa é uma realidade recorrente nos grandes centros urbanos mundiais. Entretanto, a disseminação verificada na principal

⁶⁵Atentar para a articulação que o autor faz entre *disseminar* e *nação*.

cidade norte mineira é de nível regional, mesmo com a presença de estrangeiros com diversas nacionalidades vivendo sua vida cotidiana. Novos saberes constituidores do sentimento de pertencimento a esta comunidade regional, imaginada, têm sido viabilizados pela imprensa, principalmente a televisiva e a falada, que têm papéis facilitadores do trânsito desses saberes gerados nos mais diversos espaços da vida intelectual, artística, cultural, política e social regional.

O esvaziamento das gentes na teoria e a concretude das gentes na identidade regional

Na constituição de uma nação, tendo a França como arquétipo, há a necessidade do apagamento das gentes para a constituição de um povo. Nesse sentido, Balibar (1989) compreende que são construídas estratégias para a produção de um povo por um grupo de elite através de aparelhos de Estado. Dominados pela elite, esses aparelhos propiciam a criação da entidade nacional como uma construção ideológica e o povo como uma “etnicidade imaginária” pela subordinação das etnias e das populações. Para esse autor,

nenhuma nação possui uma base naturalmente étnica, mas como formações sociais são nacionalizadas, as populações nelas incluídas, divididas entre elas ou dominadas por elas são etnicizadas – isto é, representadas no passado ou no futuro como se elas formassem uma comunidade natural, possuindo delas uma identidade de origem, cultura e interesses que transcendem condições individuais e sociais (BALIBAR, 1989, p. 96, grifos no original).

Em sua discussão, o mesmo autor afirma que a etnicidade imaginária não é idêntica à nação ideal, mas que ela é indispensável para que a nação seja construída. Sem essa etnicidade imaginária a nação seria apenas uma ideia ou abstração arbitrária. Essa etnicidade construída pelos aparelhos de Estado exprime uma unidade pré-existente para

ser vista no Estado, e continuamente, para avaliar o Estado contra sua “missão histórica” no serviço à nação. Essa mesma construção imaginária propicia idealizar políticas que produzam no indivíduo, em nome da coletividade da qual é um átomo, o sentido de pertencimento. A naturalização do pertencimento e sublimação da nação ideal constituem dois aspectos do mesmo processo de construção da etnicidade imaginária e da nação imaginada: um povo, uma nação. As políticas públicas desenvolvidas pelas agências de governo foram eficazes em desarticular um modo de organização socioeconômica e desagregar, mas não apagar, as diversas culturas constituintes da realidade regional, mas não tiveram a eficácia para conter as diversidades de racionalidades e de modos de vida que fluem pelas margens como liminaridades da identidade regional como sói ser as populações tradicionais existentes, ou seja, os veredeiros (COSTA E OUTROS, 2005), os vazanteiros (OLIVEIRA, 2005), os geraizeiros (DAYRELL, 1998), os caatingueiros (D’ANGELIS, 2005), os quilombolas (D’ANGELIS E OUTROS, 2003), e os indígenas (OLIVEIRA, 2005). Se estes grupos sociais são liminares ao sistema econômico hegemônico, através de redes familiares e da articulação em pequenas cooperativas, essas populações colocam-se no campo e na cidade, produzem e reproduzem uma organização produtiva baseada na reciprocidade e solidariedade e contribuem para a reafirmação da singularidade da identidade regional como uma realidade multicultural, construída sobre diferenças culturais recorrentes na hodiernidade regional.

O sentido de pertencimento à região é construído a partir de relações vividas em espaços e por processos que nasceram da atuação de indivíduos que marcaram a vida de uma localidade. Os fluxos relacionais que vinculam parentes a outros parentes distanciados no território regional, fiéis a seus santos protetores nos centros de peregrinação, ouvintes e cantores nas rodas de cantigas e nas serestas, jogadores de futebol de salão nos campos de futebol, dentre outros fluxos. É vivendo que os norte mineiros sabem que compartilham um

modus vivendi próprio que é refletido na maneira de se comunicar, na linguagem pela diferença de sotaque e por expressões regionais, nos simbolismos tirados de sua conduta rude, solidária e cordial oposta à conduta polida, contida e individualista do homem que lhe é seu contraponto, o mineiro. Nesse sentido, um memorialista regional afirmava a diferença por meio da textualização de sua compreensão de membro da elite regional e que é distinta daquela construída pelas gentes miúdas vivendo no entorno das chapadas em relações intercomunitárias.

Minas de homens soturnos, fechados, silenciosos, [que] é diferente da Minas baiana de homens palradores, comunicativos. Minas das chapadas estéreis a perder de vista, amplos horizontes, onde o homem corre e o pensamento voa (TEIXEIRA, 1975, p. 85).

Quanto à subordinação das populações regionais a uma “etnicidade imaginária” pelas agências de Estado para a criação de uma região ideal pode-se perceber uma dupla realidade subjacente a esta questão, enquanto se buscou criar uma mineiridade ideal, inclusive com o beneplácito e o apoio das elites regional, principalmente os escritores regionais que foram contemporâneos, quando estudavam em Belo Horizonte, dos criadores da ideologia da mineiridade, conforme discute Costa (2003). A aproximação da elite política com os governantes para a utilização das benesses decorrentes das alianças construídas contribuiu para a construção ideologizada da figura do sertanejo, que eles não eram⁶⁶, como símbolo da região ideal que eles constroem em sintonia com a mineiridade ideal erigida

⁶⁶Um exemplo mais recente dessa estratégia de construção de uma etnicidade imaginária é realizada em Janaúba, onde a população negra, reconhecida como gurutubana, foi alçada a símbolo do povo local. Entretanto, a elite que realiza esta construção ocupou, no processo histórico, as terras que pertenciam a essa mesma população negra que hoje reside nas periferias das cidades do entorno do território ancestral ou que se encontram encurraladas entre fazendas, vivendo uma situação de miséria que contribuiu para colocar alguns dos municípios da microrregião da Serra Geral com os piores Índices de Desenvolvimento Humano do país. E, para diferenciar-se, utilizam a grafia da denominação etnia dos negros, como sendo gorutubana.

por intelectuais, políticos e artistas vivendo na capital estadual. A etnicidade imaginária construída nessa perspectiva faz do sertanejo um sujeito pobre, até mesmo miserável, e as elites colocam-se frente ao mineiro como o primo pobre que, de “pires na mão”, deve ser ajudado de modo privilegiado. Negam toda a realidade regional, tanto do ponto de vista produtivo, quanto cultural, político e social. Por outro lado, como já afirmado anteriormente, é no fluxo relacional interno que as diversas populações que compõem o cenário humano regional constroem seus sentidos de pertencimento ao norte de Minas. Quando saberes sobre o passado regional são disponibilizados, eles, apenas, contribuem para fortalecer o sentimento de ser parte de uma realidade única.

Nesse sentido, a constituição da universidade regional dedicada à pesquisa sobre a realidade norte mineira, mas ao mesmo tempo dedicada à extensão e ao ensino, tem contribuído para a disseminação do conhecimento produzido por seus professores em suas dissertações e teses que tiveram como objeto de estudo diversos aspectos da vida regional. Os produtos desses estudos vão sendo incorporados ao saber acadêmico transmitido por seus educadores que o repassam aos seus estudantes em escolas de ensino fundamental e médio, até mesmo em outras instituições de ensino superior existentes na região. Vindos dos mais diversos municípios norte mineiros, membros das classes médias e das elites locais têm estado em contato com esse conhecimento produzido. Por outro lado, com a necessidade de qualificação em nível de graduação dos professores municipais, as administrações locais viabilizaram a instituição de cursos normais superiores, com a participação dos professores mestres e doutores da mesma universidade regional. Por meio dessa qualificação, o conhecimento sobre a realidade regional que antes se restringia à elite e classes mais abastadas, atualmente chega aos professores das zonas rurais de qualquer município, mas muito do conhecimento desses mesmos professores sobre a realidade local passa a ser disseminado como saber acadêmico depois de processado

em estudos e pesquisas. Dessa forma, outro saber sobre o passado e o presente regional tem contribuído para reafirmar a identidade norte mineira e fundamentar a unidade regional.

Abordando a ideia de nação desde sua condição de sujeito que vivenciou, pela submissão política, a experiência da diáspora e ao chegar à capital do império britânico não reconhecer sua imagem de indiano estampada em um símbolo imperial, ou seja, a bandeira, Homi Bhabha (1990) realiza uma desconstrução do discurso nacional para compreender seu sofrimento ao não se ver contido no simbolismo do império. Para tanto, este autor utiliza de textos literários para trabalhar com os autores escolhidos uma leitura do pensamento das elites, a partir de uma perspectiva subalterna. Seu objetivo principal é apreender o *lócus* do poder e sua ação, cuja eficácia influencia os sujeitos e constrói uma subjetividade nacional. Sendo a nação vinculada ao Estado, resultante do ideário de elites, o autor aponta para a falta de concretude na nação discursivamente construída. Nos discursos nacionais, há o mascaramento de sua incompletude, derivando daí um imenso vazio. Para este autor, nada há na nação, não há sujeitos reais, mas imaginários, como na perspectiva da etnicidade imaginária de Balibar (1989).

Ampliando a possibilidade de compreensão desse vazio de sujeitos reais, Bhabha (1990) faz uma discussão da leitura freudiana sobre a emergência do sujeito. Para tanto, necessita desideologizá-la de seu contexto e de suas metáforas vinculadas ao triângulo familiar e levar a discussão para a questão da experiência da nação que emerge como um sujeito nacional. No processo de emergência deste sujeito pelo estranhamento e pelo estado de medo com relação à experiência de indiferenciação, ocorre o surgimento de um duplo, de um ser cindido entre dois mundos. Essa dualidade nascida da experiência do vazio do seu próprio ser conduz a nação para um processo especular, em que se mira e se constrói e, assim, procura sua completude que não está fora de si, mas internalizada em si mesma.

Em sua construção, a nação possui duas dimensões vinculadas à cisão do ser. Por um lado, uma dimensão performática decorrente da repetição de gestos, assim inventando suas tradições de linguagem em que as pessoas compartilham de sua experiência de nação. E, por outro lado, a nação possui uma dimensão pedagógica em que é narrado o que é sua narrativa como nação. Essa narrativa construída pelas elites é sempre ideológica. Na articulação dessas duas dimensões, a nação é o que é em um constante voltar ao momento original, ou seja, ao seu momento de emergência, sempre sendo e executando seu projeto de ser. No cotejamento do pensamento do autor com a ideia de surgimento de uma região como uma consciência na experiência individual fica escancarada a falta de concretude de uma narrativa nacional.

Ao discutir o lugar do norte de Minas em Minas Gerais, notadamente em sua ideologia e mitologia da mineiridade, é possível afirmar que o sujeito, vivendo nas fronteiras dessa construção narrativa, ao ser empurrado para fora e perceber em sua consciência que é outro diferenciado, desessencializa o objeto ideologizado e escancara seu abismo interno. Nesse movimento, a narrativa fragmenta-se e é esvaziada de si mesma. Ela fica sem concretude, como um mero retrato na parede.

Como venho argumentando, a existência de uma trama e de fluxos relacionais de diversas ordens na vivência dos sujeitos que, em suas diferenças, constituem os norte mineiros desde a origem dessa formação social, historicamente datada, a ideia dessa região expõe sua concretude. A ausência de um discurso “nacional” sobre o norte de Minas, que seja compartilhado por todas as camadas da população regional e por suas diversas elites, seja política, social, econômica, intelectual ou cultural, evidencia a existência de um sujeito norte mineiro imaginário e vazio.

Cabe lembrar as ordens dos fluxos relacionais que constroem tramas nas redes sociais vividas pelas diversas populações norte mineiras. Há, na ordem do sagrado, redes de relações construídas pelas po-

pulações nas peregrinações realizadas anualmente para diversas localidades no território regional. Apesar do caráter ambíguo desses fluxos, ao mesmo tempo sagrado e profano, há peregrinações a lugares santificados na historicidade regional como Bocaiuva, Serra das Araras, Grão Mogol, Serra Nova, Serra Branca e Jacaré Grande, dentre outros⁶⁷. E ocorrem, igualmente, peregrinações como eventos profanos, constituídos mais recentemente e realizadas durante carnavais, micaretas ou festas municipais, festas juninas, feiras, exposições e vaquejadas. Nessas peregrinações profanas, um número bastante significativo de pessoas desloca-se para as localidades onde ocorrem, no intuito do entreterimento. Nesses momentos, os “romeiros”, tanto profanos quanto sagrados, experienciam o compartilhamento da comunhão de uma comunidade regional.

Há, também, a grande peregrinação realizada pela população, não enquanto atividade de grupos sociais, mas de indivíduos isoladamente, e cuja dimensão é abrangente. Essas peregrinações propiciam afirmar a concretude dos sujeitos regionais ao articular, pelas redes familiares, localidades rurais com cidades, mediando necessidades materiais e novos saberes. Nas tramas dessa rede de relações, diversamente da nação, como postulado por Bhabha (1990), a região preenche seu vazio pelas andanças das populações vivendo no território regional.

Considerações finais

Cotejar a realidade identitária norte mineira às percepções de nação em Benedict Anderson, Etienne Balibar e Homi Bhabha propiciou evidenciar, por um lado, que a comunidade regional imaginada não se constrói, apenas, a partir da literatura ou da existência de uma mídia regional veiculadora de discursos, conteúdos culturais e ativi-

⁶⁷Vide o estudo de Fonseca (2006) sobre a romaria que vincula um grande contingente populacional, principalmente os moradores de comunidades negras da região do rio Gurutuba, que se direciona para a localidade de Jacaré Grande, no município de Janaúba, para atualizar suas relações com a Senhora da Saúde.

dades articuladoras de redes de textualidades que tornam propício saber-se partícipe de uma realidade comum; ela é apreendida na vivência dos sujeitos. A comunidade regional imaginada é construção histórica das populações que em seus fluxos relacionais nas tramas que vinculam localidades rurais e localidades urbanas viabilizam a produção e a reprodução do sentido de pertencimento a uma realidade social, cultural e política mais ampla que uma localidade, sua região. Nesses fluxos relacionais, além da reprodução familiar, há a transmissão de saberes, dentre eles, o de que o sujeito norte mineiro e sertanejo não é todo igual e que as populações vivem realidades culturais diferenciadas e com identificações étnicas contrastivas e não uma construção discursiva que o faz uno, apesar do discurso das elites de que o sertanejo é um pobre.

Por outro lado, os aparelhos estatais que se instalaram no território regional passaram a veicular o discurso da pobreza, construído pelas elites locais e norte mineiras, que além de afirmar a existência de uma unidade e de uma identidade específica para a região, propicia a apropriação das benesses estatais a partir das alianças de sustentação aos governos estaduais. Esse discurso da pobreza tem sido transmitido tanto pela mídia quanto pela classe média e elites regionais, mas é esvaziado de si, porque o sujeito “pobre” não emerge na realidade regional. Ele é, apenas, um discurso. E, como disse Darcy Ribeiro, em conversa pessoal, “o norte mineiro é um pidão”, talvez nasça daí o estar com “pires na mão”.

Contrapondo-se ao discurso das elites, as vivências das populações norte mineiras evidenciam a existência de identidades regionais distintas. Enquanto uma projeta-se pelo discurso, a outra concretiza-se pela vivência das populações em todo o território regional. Nos fluxos relacionais das populações, a concretude regional consolida os sujeitos norte mineiros em uma identidade singular, nem mineira e nem baiana, sendo possuidores de culturas próprias e diferenciadas e que torna propício ideologizar Minas Gerais como o coração simbólico do Brasil.

FRONTEIRA REGIONAL NO BRASIL: O ENTRE-LUGAR DA IDENTIDADE E DO TERRITÓRIO BAIANEIROS EM MINAS GERAIS⁶⁸

Neste capítulo, focalizo a identidade e o território baianeiros, baseando-me na perspectiva do grupo dos *subalterns studies*, para encará-los como processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais. Apresento, recorrendo ao pensamento social brasileiro – sua historiografia e sua literatura –, uma breve caracterização de Minas Gerais, uma das sociedades regionais brasileiras na qual a identidade e o território em foco encontram-se subsumidos à identidade e ao território hegemônicos. Apresento uma pequena digressão sobre a formação histórica da sociedade mineira, procurando mostrar a existência de duas dinâmicas sociais e temporalidades distintas que se articularam em sua consolidação. Em seguida, esboço a noção de fronteira, que operacionaliza a minha leitura, partindo do princípio de que, mais do que um conceito analítico, essa noção apresenta-se como um conceito descritivo e operativo para designar espaços sociais, os quais, em virtude de se situarem à margem dos centros de poder, escapam da estruturação da narrativa da identidade e do território hegemônicos. Utilizando os dados de pesquisa de campo, base para minha tese de doutorado, elaboro uma leitura que aponta para o sentido de um deslizamento entre a representação e a realidade na narrativa mineira, a partir do qual a existência de um “entre-lugar”, visto como constituinte de uma situação de fronteira, indica o aparecimento de algo que se faz presente em um movimento distinto ao da articulação hegemônica.

⁶⁸Originalmente, esse texto foi elaborado para participar de evento em Medellín sobre fronteiras e depois publicado no livro *Fronteras: territorios y metáforas*, (COSTA 2003). Também foi publicado na revista *Sociedade e Cultura*, com a versão original em português (COSTA, 2002).

Minas Gerais: uma realidade múltipla e uma representação social una

O território de Minas Gerais, uma das instâncias regionais do Estado-nação brasileiro formada desde o período colonial, ocupa uma zona central média no Brasil, situação que propiciou a muitos escritores afirmarem ser a *Terra Mineira* o coração do país, como Nelson de Senna (1926, p. 23), que a considera “o núcleo territorial poderoso onde se conserva, com mais vigor, o sentimento da nacionalidade”. Seu território, por essa centralidade, para João Guimarães Rosa, “ajunta de tudo, os extremos, delimita, aproxima, propõe transição, une ou mistura: no clima, na flora, na fauna, nos costumes, na geografia, lá se dão encontro, concordemente, as diferentes partes do Brasil” (1978, p. 217). A sociedade mineira – que, nesse território diverso, consolidou-se como uma sociedade distinta das até então vigentes na antiga colônia de Portugal – foi constituída por frentes de expansão colonial distintas: “o bandeirismo preador de índios e prospector de metais e pedras preciosas [...] [e, por outro lado, pela] marcha progressiva das fazendas de gado no sertão nordestino”, segundo Caio Prado Júnior, em sua *Formação do Brasil contemporâneo* (1976, p. 37 e 39). De outra forma, Manuel Diegues Júnior, ao caracterizar as *Regiões culturais do Brasil*, informa que o processo de ocupação humana – sistema de relações que se estabeleceram entre os homens e o meio – criou ambientes distintos, conferindo a cada região um quadro cultural específico. Para esse autor, em Minas Gerais, confluíram dois processos distintos: um que teve nos currais, e depois nas fazendas de criação, seu principal centro social, e em cuja sociedade que aí se formou “teve no vaqueiro o seu tipo humano característico” (1960, p. 20). E outro que se caracterizou pela “formação de arraiais de mineração, ambiente de riqueza, de fausto de vida social intensa [...], [onde] criaram-se condições culturais próprias [...] sob cuja influência se verifica o processo de vida regional” (idem, *ibidem*, p. 21).

Olhados na existência de duas formações históricas e duas temporalidades distintas, a sociedade e o território mineiros apresentam-se cindidos no imaginário social brasileiro, não pela diversidade de identidades culturais aí existentes, mas pela existência de duas regiões mentais distintas: Minas Gerais e Sertão Mineiro.

João Guimarães Rosa, ao caracterizar a sociedade mineira e seu território, afirma que “seu orbe é uma pequena síntese, uma encruzilhada, pois Minas Gerais é muitas. São pelo menos, várias Minas” (1978, p. 218). Para ele: 1) “a Minas geratriz, a do ouro, que evoca e informa, e que lhe tinge o nome”; 2) “a Mata cismontana, molhada ainda de marinhos ventos, agrícola ou madeireira, espessamente fértil”; 3) “o Sul, cafeeiro, assentado na terra-roxa de declives ou em colinas que europeias se arrumam, quem sabe uma das mais tranquilas jurisdições da felicidade neste mundo” (grifos no original); 4) “o Triângulo, saliente avançado, reforte, franco”; 5) “o Oeste, calado e curto nos modos, mas fazendeiro e político, abastado de habilidades”; 6) “o Norte, sertanejo, quente, pastoril, um tanto baiano em trechos, ora nordestino na intratabilidade das caatingas, e recebendo em si o Polígono das Secas” (grifos no original); 7) “o Centro corográfico, do vale do rio das Velhas, calcário, ameno, aberto à alegria de todas as vozes novas”; e, finalmente, 8) “o Noroeste, dos chapadões, dos campos-gerais que se emendam com os de Goiás e da Bahia esquerda, e vão até ao Piauí e ao Maranhão ondeantes” (idem, *ibidem*).

Cada uma das regiões culturais internas à sociedade mineira tem temporalidade própria e surgiu de frentes de expansão colonial ou de processos de migração que emergiram com o declínio da mineração aurífera, em meados do século XVIII. Decorrente das frentes de expansão colonial, tem-se a Minas geratriz, que se origina com a descoberta de ouro pelos bandeirantes paulistas em fins do século XVII, enquanto o norte sertanejo tem sua formação histórica vinculada ao bandeirismo preador de índios e exterminador de quilombos e à marcha progressiva das fazendas nordestinas de

gado pelo interior do país. Originariamente pertencente à Bahia, uma das instâncias regionais do Estado-nação brasileiro, ainda no período colonial, foi o norte sertanejo incorporado à Capitania de Minas Gerais. Por meio dessa ação, a administração colonial, centralizada na região aurífera, tentava impedir o desvio do ouro, que estava sendo transferido para essa região por meio do comércio de gêneros alimentícios e animais de transporte. Depois de conflitos administrativos entre Minas Gerais e Bahia, resolvidos por ordem do rei de Portugal, que fixou o norte sertanejo como pertencente ao território mineiro, houve uma tentativa de reversão pelos criadores de gado, que se armaram para uma revolta em 1736. Descoberta a revolta, os insurgentes tiveram seus principais líderes aprisionados e um deles, deportado.

Por sua vez, o Triângulo surgiu em consequência das entradas e bandeiras oriundas de São Paulo percorrendo o sertão e em busca de novas áreas mineradoras, mas tendo sua ocupação socioeconômica vinculada à criação de gado, que se expandiu do Norte rumo ao Sudeste. O Noroeste teve sua ocupação vinculada aos bandeirantes paulistas e aos criadores de gado dos antigos *Currais da Bahia*, caracterizado por Guimarães Rosa como norte sertanejo. O Centro apresenta-se como o espaço territorial onde duas economias distintas encontraram-se: a exploração aurífera, que se ampliou por toda a Serra do Espinhaço, que corta longitudinalmente Minas Gerais, e a criação de gado que, vinda do norte sertanejo, ajudou a suprir a região dedicada à mineração dos alimentos e animais de transportes. A região da Mata e, de certa forma, a região Oeste, apesar de terem sido ocupadas por paulistas, foram constituídas, em suas especificidades, pela migração dos mineiros, com a decadência do ouro. Mas voltemos à questão da cisão da sociedade e do território mineiros no imaginário social brasileiro, pois é com base em seu entendimento que se faz possível pensar, na perspectiva de fronteira, a identidade e o território baianos, ou norte sertanejo, como definiu Guimarães Rosa. No Brasil, ao se referir a Minas Gerais, entende-se uma

realidade social específica, aquela vinculada à exploração do ouro no período colonial e vivida sob a égide de uma democratização das relações sociais pelo aparecimento de diversas classes sociais inter-relacionando-se nas cidades. Como a realidade mineira não se resume à sociedade mineradora, vemos que o imaginário social brasileiro articula um signo representacional, qual seja: o signo Minas Gerais. A representação construída sobre essa realidade abarcou também a identidade de todos aqueles que vivem em seu território – os mineiros –, bem como sua paisagem, que aciona a “imagem mental” que informa a existência de montanhas e de cidades históricas nascidas da mineração.

Por outro lado, quando se evoca o Sertão Mineiro, temos então outro signo. Distinto do primeiro, ele informa a realidade que é vinculada aos currais e às fazendas de criação de gado, em torno dos quais a vida social se organizou, articulando fazendeiros e vaqueiros por meio de relações sociais que, apesar de assimétricas, eram marcadas por igualitarismo entre as partes.

Para se falar na realidade social de Minas Gerais como um todo, tendo como referência o pensamento social brasileiro, portanto, há que se recorrer a esses dois signos. É pelo imbricamento entre os dois que se pode dar conta da totalidade do sistema social mineiro. Cada um aponta para a presença de significantes e significados distintos. Enquanto ao signo *Minas Gerais* é associado o modo de olhar e ver, pensar e falar a realidade social vigente em todo o território mineiro, a partir de seu centro gerador, ao signo *Sertão Mineiro* cola-se o modo de olhar e ver, pensar e falar as regiões Norte e Noroeste desse mesmo território. O signo *sertão* que informa a pátria brasileira, assim como o cerne de sua nação, ao ser vinculado a uma instância do Estado-nação, requer o deslizamento da região, assim designada, para as fronteiras internas e para o cerne do Brasil. Ao analisar o território e a identidade baiana, retornarei à discussão do conteúdo do signo *sertão*, para deixar claro a marginalidade

dessa realidade social, subsumida na realidade social mineira, que reafirmo como uma sociedade em fronteira.

Por fim, como as diferenças culturais entre os mineiros encontram-se subsumidas na mineiridade – representação simbólica do *ethos* e do *mineiros* –, que constrói a todos como compartilhando um mesmo sentimento de pertencimento, de fraternidade e de identificação, os estudos realizados sobre Minas Gerais partem sempre do pressuposto desse compartilhamento, resultando invisíveis as realidades de negociações e de conflitos, a produção de imagens negativas dos vizinhos e as disputas de interesses divergentes no interior desse sistema social, que articula diferentes culturas, hierarquizando-as. Englobadas pela identidade geratriz, essas diferenças culturais são plausíveis de serem apreendidas em meio às relações sociais que atravessam as fronteiras culturais e que se encontram implícitas na estrutura social.

Fronteira: espaço social e espaço representacional produzidos na diversidade

O *norte sertanejo* foi construído no imaginário social estadual nas fronteiras da sociedade mineira, tanto no sentido geográfico, quanto no sentido semiótico, adquirindo aí a condição de alteridade, cuja importância é fundamental para o entendimento do seu lugar no sistema social mineiro. Na teoria social, fronteiras têm sido entendidas, por sua polissemia, desde uma visão substantiva na definição de áreas geográficas, até aquelas que se expressam nas construções imaginárias, por serem “aspectos significativos da experiência humana” (MILLER E STEFFEN, 1977, p. 3), adquirindo importância como lugar de vida para aqueles que as habitam e pelo que representam para eles e, principalmente, para outros. Gustavo Lins Ribeiro (2000) enfatiza que fronteiras são sempre lugares isolados, impostos pelo distanciamento geográfico dos centros de poder que fazem deles uma fronteira e um lugar de liberdade. Os

espaços de fronteira, sendo determinados pelos centros de poder, são inscritos politicamente em sua ordem, apesar do desenvolvimento de tradições culturais e de sociedades dessemelhantes. Toda ordem é suportada por uma estrutura de pensamento construída e mantida nos lugares axiais, centros de poder, que vinculam outras realidades políticas, culturais, identitárias a si mesmos, englobando-as. Uma possibilidade de leitura teórica das sociedades em fronteira é aquela da hierarquia, como desenvolvida por Louis Dumont (1992) e também em Costa (2003).

Sendo a perspectiva dos *subaltern studies* o fundamento principal de minha interpretação, tanto estética quanto ética, tomo a consciência da posição do sujeito baiano para nela focalizar o processo produzido na articulação de diferenças culturais entre mineiros e baianos. Para Homi Bhabha, viver em fronteira é situar-se num entre-lugar (espaço intersticial entre o ato de representação e a presença da comunidade) que fornece “o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dá início a novos signos de identidade” (1998, p. 20). Nessa liminaridade, os sujeitos que a vivenciam por terem se deslocado em movimentos – físicos e elucidativos – para o exterior, processam a geração e a emergência de estratégias de subjetivação que surgem da atividade negadora. Esse momento de negação propicia o estabelecimento de uma fronteira, da qual emerge o significado das fronteiras históricas e discursivas da subordinação. Dessa forma, a emergência do lugar de fronteira engendra um momento de estranhamento das realidades psíquicas, sociais e culturais em que o sujeito encontra-se inserido. Há a geração de uma inversão dos polos da estrutura simbólica, que traz à tona o que até então fora mantido oculto, permitindo ao sujeito colocar-se “além” e ver o “processo de significação através do qual afirmações da cultura ou sobre a cultura diferenciam, discriminam e autorizam a produção de campos de força, referência, aplicabilidade e capacidade” (idem, *ibidem*, p. 63).

Situada nesse espaço vivido em fronteira, a articulação social da diferença é uma negociação complexa, sempre em processo, em que as minorias, isoladas por imposição dos centros de poder e sem privilégios, buscam o direito de se expressar. Queremos frisar que, para Bhabha (1998), as diferenças culturais que emergem pelo desvelamento do oculto não estavam dadas à experiência por intermédio da tradição cultural autenticada; só a vivência propicia o (des)ocultamento das mesmas. As diferenças culturais surgem em meio a processos de deslocamentos e disjunção que não totalizam a experiência e que podem ser compreendidas com o auxílio de histórias de migração, de narrativas de diáspora e de deslocamentos sociais de camponeses e aborígenes.

A noção do entre-lugar como espaço social vivido em situação de fronteira, permite operacionalizar a discussão da identidade e do território baianos. Iluminado por essa noção, trato primeiramente das representações feitas sobre o território baiano no pensamento social brasileiro e as confronto com a presença desse mesmo território na trajetória da vida dos baianos. É no espaço intersticial entre a representação construída e a realidade social vivida que a compreensão do território emerge diferenciada. Trago o território baiano à cena discursiva, recorrendo a pequenas enunciações, transcritas de autores regionais, que falam da paisagem natal, quando dela distanciados por motivos de estudo ou de migração permanente. Em seguida, utilizando o discurso de um camponês baiano sobre sua identidade, colhido em trabalho de campo e manuseado, pois reflete a visão de tantos quantos me narraram suas experiências de subjetivação. Interpreto o discurso como a narrativa de seu momento de estranhamento e do colocar-se em situação de fronteira, quando a atividade negadora nasce em sua consciência. É com base em deslocamentos buscando garantir sua reprodução social que pode, do exterior, ver a interioridade do signo identitário e apreender o significado das fronteiras históricas e discursivas da subordinação, tanto como camponês quanto como baiano. E,

para terminar nossa discussão da identidade vivida em fronteira, recorreremos a um poema cujo autor, falando politicamente do entre-lugar, questiona o que significa falar tendo como ponto de partida o centro da vida. Para Bhabha, o entre-lugar constitui-se “o próprio ‘lugar’ de onde o político é falado” (1998, p. 37) E, como procurarei mostrar, o discurso do poeta corrobora essa afirmativa, pois em seu poema enuncia, como uma voz subalterna, uma identidade ímpar que desafia os cânones da identidade hegemônica.

A dupla liminaridade do território baiano: a negação e o banimento discursivo

Como mostramos na caracterização de Minas Gerais, o norte sertanejo, conforme definido por Guimarães Rosa (1978), pode ser apreendido no imaginário social a partir de dois signos que se imbricam, o signo *Minas Gerais* e o signo *Sertão Mineiro*. É na interioridade de cada um desses dois signos que é possível ler as representações que se fazem do território baiano. De qualquer forma, elas remetem permanentemente para as margens, seja do sistema social mineiro, em sua ordem discursiva, seja no discurso civilizador brasileiro. Tomemos primeiro o signo *sertão* que, na historiografia e na literatura brasileira, aponta para a existência de um lugar, situado num espaço não-cartografado, por se tratar de uma “região mental” (BASSIN, 1991). De fato, o sertão, ou sertões, refere-se a uma geografia oposta ao litoral, cujos recursos naturais e humanos foram explorados pelos portugueses durante a colonização em benefício da metrópole. Essa região era o *locus* da alteridade, que abrigava inicialmente as sociedades indígenas e, em seguida, os sertanejos, populações não-brancas que, na ordem escravista e autoritária da Coroa, buscaram refúgio no interior do país, conforme mostra Otávio Velho em seu clássico *Capitalismo autoritário e campesinato* (1976). No pensamento social brasileiro, o espaço mental sertão e a alteridade agrupada sob a identidade

sertaneja apresentam-se como elementos que, opostos ao litoral e à população que aí vive, constroem a ideia de nação brasileira. Nessa antinomia fundante da nação, a historiografia e a literatura apontam para a conjugação de temporalidades diversas – passado e futuro – e para o cenário por onde o branco litorâneo penetra para, em seu périplo mítico – prefigurado nas entradas e bandeiras –, possibilitar a emergência da civilização na nação brasileira. Subjacente à ideia de nação construída pelo pensamento social brasileiro, Mireya Suárez propõe que ele estabelece “a existência de um processo civilizador do qual resultam áreas civilizadas e áreas atrasadas” (2000, p. 14). Para essa mesma autora, as noções de sertão e sertanejo “referem-se a alteridades situadas dentro dos contornos da nação brasileira” (idem, *ibidem*, p. 15) no estabelecimento de sua civilização. E aqui vista como na perspectiva de Elias (1994), em que a civilização apresenta-se como a consciência que o Ocidente tem de ser superior e, no caso brasileiro, a consciência que o branco litorâneo tem de sua superioridade. Os sertanejos, vistos como inferiores por sua cultura diferenciada e estruturada sobre parâmetros distintos, bem como por viverem nas áreas não estruturadas a serem domesticadas para participarem com igualdade na modernidade do projeto de nação, situam-se em suas margens sociais, afirmadas como margens espaciais. Nesse lugar marginal, requer-se que sejam reiteradamente derrotados e banidos para além da representação construída, como explica Suárez (1998) em “*Sertanejo: um personagem mítico*” (1998).

O território baiano, nos primórdios de sua ocupação por populações não-indígenas, foi o lugar privilegiado para onde ocorreu uma imensa quantidade de negros que, vindo escravizados da África, buscavam um lugar de liberdade no qual pudessem organizar sua própria vida. Nesse espaço não estruturado da colônia, os negros articularam-se com sociedades indígenas, aí então existentes, e construíram uma territorialidade e um espaço social não-branco. Quando da frente de expansão da economia nordestina no século XVII, essa

população empreendeu lutas armadas, resistindo à ocupação de seu território, sendo, entretanto, vencida pelos grupos bandeirantes a serviço dos nordestinos, principalmente bandeiras paulistas que aí prearam índios, expulsaram e exterminaram diversas sociedades indígenas e vários quilombos. Com o “isolamento” – melhor seria dizer *ocultamento* – a que a sociedade pastoril foi lançada pela administração colonial da Capitania de Minas Gerais, no início do século XVIII, houve, progressivamente, o abandono da área pela população branca, movimento que provocou a emergência de outra dinâmica na expansão colonial. Esse território teve reforçada sua condição de margem espacial e social, ao ser ampliada a sua ocupação por negros aquilombados e grupos indígenas fugindo das frentes de expansão colonial em outras áreas do território brasileiro. René Marc Costa Silva, estudando um grupo negro dessa mesma área geográfica, contesta o imaginário que faz dos sertões lugar de brancos, quando afirma que “também o território e o espaço social do ‘outro’, da alteridade radical do branco [...] eram considerados virtualmente adscritos à etnia superior, eram embranquecidos e etnicizados” (1998, p. 3). Neles, as populações não-brancas que aí viviam construíram suas próprias territorialidades e espaços sociais, cuja diversidade étnica, cultural e identitária foi negada. Mesmo assim, essas populações não-brancas recusaram ser banidas das margens espaciais e sociais onde instituíram suas realidades sociais distintas.

Construído historicamente pelas populações não-brancas como um espaço social de encontros de diversidades, o território baiano, como parte do sertão, localiza-se nas margens da nação brasileira, sendo, como tal, parte do cerne da nacionalidade. Situado nos limites políticos entre a sociedade mineira e a sociedade baiana, sua marginalidade, entretanto, não está vinculada a essa posição limítrofe. Outras regiões mineiras, mesmo estando nos limites geopolíticos do estado, não estão marginalizadas na representação enunciada e legitimada. Para compreender seu lugar social, há a

necessidade de considerar essa região como a alteridade posta às margens na construção do “nós” mineiro e que emerge quando se faz a leitura de Minas Gerais como o signo *Minas Gerais*. Esse signo tem como significante a sociedade mineira de maneira geral, que não é una, mas múltipla, conforme caracterização de Guimarães Rosa (1978) apresentada no início deste capítulo. Por outro lado, sua representação como significado anuncia Minas Gerais como uma unidade. Essa unidade só ocorre no plano discursivo, que em sua enunciação esconde a diversidade. Sua imagem está focalizada nas cidades auríferas e sua paisagem fala de montanhas. Quando imbricadas, imagem e paisagem iluminam as Minas e “esquecem” pelo ocultamento os Gerais, a Mata e as outras regiões constituintes da realidade social mineira. Assim, a imagem e a paisagem socialmente construídas por meio da ideologia da mineiridade expressam o espaço social e territorial mineiros como uno, obscurecendo a existência de outras imagens e outras paisagens que, negadas, são banidas para as suas margens espaciais. É importante ressaltar que a noção de paisagem articula tanto o ambiente físico quanto as populações e o modo de vida de determinado espaço social.

Para os baianeiros, a compreensão de sua paisagem natal, ausente da paisagem enunciada como imagem de Minas Gerais, ocorre quando são informados que falar em Minas Gerais é falar de montanhas e do ouro, com suas cidades surgidas no alvorecer do século XVIII. A experiência dá-se de modo contrastivo quando migram para a capital ou outra região mineira, ou mesmo para fora de Minas Gerais, por motivos de estudos ou de transferência de residência. Cyro dos Anjos, um escritor nascido numa cidade baiana, mas residente no Rio de Janeiro, descreve, em suas memórias, um périplo que fez por sua região natal, evocando uma paisagem distinta da imagem legitimada, “quando o caminho apanha a crista da chapada, amplas perspectivas se rasgam, escalonadas em ondulações que vão cambiando do verde para o azul, até se diluírem na fímbria. Tem-se a impressão do mar” (1963, p. 215). Por sua vez, Antônio Augusto

Teixeira, que estudou por muito tempo em Ouro Preto, antiga capital do estado, compara as duas paisagens, observando que “esta Minas acidentada, das montanhas escarpadas e vales férteis e profundos, de ínvios caminhos [...], é diferente da nossa Minas baiana [...], das chapadas estéreis a perder de vista, amplos horizontes, onde o homem corre e o pensamento voa” (1975, p. 85). Simeão Ribeiro Pires, intelectual nativo que estudou na capital mineira, ao discorrer sobre a gênese dos povoados no sertão mineiro, anota que “nos currais de gado [eles surgem], nas planícies ou terrenos levemente ondulados [...] junto às terras sem fim, do pastoreio” (1978, p. 266). Seus discursos descortinam uma paisagem natal distinta da paisagem montanhosa contida no signo Minas Gerais.

É quando se encontram fora de sua região natal, ou fora de Minas Gerais, que os baianos são levados, em experiências de subjetivação, a se colocarem no espaço intersticial entre a representação e a realidade conhecida com base em sua experiência pessoal de vida. Desse lugar interrogam sobre a ausência da paisagem do seu território regional e de sua identidade, também regional, na representação da sociedade mineira. Compreendidos como parte do sertão – lugar de atraso, de incivilidade e de violência –, o território e a identidade baianos não estão fixados na imagem e na paisagem legítimas de Minas Gerais. Sua presença é poluidora dessas mesmas imagem e paisagem. Essa percepção do território e da paisagem baianos como agentes poluidores é corroborada por pesquisa que, utilizando os conceitos geográficos de “topofilia” e “topofobia” (AMORIM FILHO, 1999), procurou apreender e interpretar os sentimentos de amor e de aversão existentes entre estudantes mineiros. Para eles, as montanhas e as cidades históricas da região aurífera despertam sentimentos positivos, enquanto a paisagem do norte sertanejo suja a imagem legítima de sua terra natal, produzindo sentimentos negativos e de abjeção.

De outra forma, em deslocamentos pelo território mineiro no sentido sul/norte ou leste/ oeste, depois de algum tempo, qualquer viajante

ultrapassa a zona montanhosa, deixando para trás as fraldas da Serra do Espinhaço e de seus picos. O cenário aos poucos não se apresenta mais como montanhoso e *locus* da exploração aurífera, passando a exibir uma sequência de chapadas “aonde tanto boi berra” (Guimarães Rosa, 1986, p. 22). Nesse percurso, lançando-se mão da *flânerie* – gênero literário, atitude diante de um cenário e, por isso, metodologia textual como deduzimos ser a proposta de Walter Benjamin (1994), estudando Baudelaire como um *flâneur* em Paris –, pode-se observar, na plasticidade da cena percorrida, que houve uma instrumentalização dos sentidos da paisagem mineira colados à região montanhosa de Minas. Construídos a partir da realidade da região mineradora, apresentam-se como diferenciados e diferenciadores dos sentidos vinculados à região de chapadas dos Gerais, instrumentalizados para informar outra realidade que não se fecha no território mineiro, mas como sertão, abre-se para o Brasil. Na construção do signo *Minas Gerais* como um paradigma para se olhar e ver, pensar e falar o estado de Minas Gerais, às *minas* foram jogadas todas as luzes, por sua civilização vinculada ao ouro, por sua cultura urbana e por sua identidade tornada hegemônica; aos *gerais*, suas especificidades ocultadas no signo foram vinculadas à barbárie, à natureza e à poluição, pela mistura de culturas aí vivenciadas. Essas situações conformam-na como uma sociedade em fronteira. Iluminada por um lado e ocultada por outro, essas realidades informam a existência de duas regiões mentais diversas, ambas originadas de frentes de expansão colonial distintas. A caracterização de Guimarães Rosa (1978) para o Noroeste e o norte sertanejo aponta para esses sentidos colados ao grande sertão, onde em suas veredas emergem historicamente à cena uma realidade social, uma cultura e uma identidade singulares, “esquecidas” no panorama geral do Brasil, que fixou seu olhar nas Minas e esqueceu, em Minas, os Gerais. Pode-se, ao final do deslocamento pelo território mineiro no sentido sul/norte ou leste/oeste, afirmar com Carlos Drummond de Andrade (1977) que essa será sempre uma

viagem de revelações e, apesar de o poeta não o querer, o enigma de Minas não permanecerá o mesmo.

A noção de “esquecimento” sempre recorrente nas narrativas midiáticas, nos estudos científicos, nos discursos políticos e nos relatos pessoais dos baianeiros, quando falam de sua região ou de suas cidades, aponta para aquilo que Bhabha chama de linguagem da sobreposição e do deslocamento de domínios da diferença, em que “as experiências intersubjetivas e coletivas de nação (*nationness*), o interesse comunitário ou o valor cultural são negociados” (1998, p. 20). Para os baianeiros, o conceito de “esquecimento” – termo forjado nas fronteiras da discriminação cultural e exclusão social, política, cultural e representacional – é, ao mesmo tempo, o signo que enuncia sua diferença e o sintoma da marginalização a que a região foi lançada desde inícios do século XVIII e que continua ainda recorrente. Na campanha para eleição do governador mineiro em 2002, todos os candidatos posicionaram-se contrários à tentativa de separação do norte para a criação de um estado autônomo, afirmando a necessidade de essa região sair do “isolamento” e superar a pobreza e também de conferir aos norte mineiros a mesma condição de vida já alcançada pelas populações de outras regiões do Estado. Um dos candidatos chegou a pedir a todos os mineiros que tivessem mais compaixão para com os norte mineiros. Mas o que se diz em campanhas políticas no Brasil nunca se efetiva em realizações práticas. Os baianeiros, desesperançados de toda e qualquer promessa de inclusão, lançam-se mais uma vez à tarefa de conduzir as rédeas de seu destino coletivo.

Procurei mostrar como o território baiano é negado por sua invisibilidade no signo representacional Minas Gerais e é banido do discurso da mineiridade, que enuncia não a realidade social, espacial, cultural e representacional de todas as partes do Estado, mas o significado construído por seus intelectuais e políticos e fixado na região aurífera – sinônimo de civilização, de cultura, de berço da democracia e da brasilidade. Enquanto no signo *Sertão Mineiro*,

em si mesmo ou quando imbricado na representação *Minas Gerais*, o território baiano e a sua identidade são empurrados para as margens do sistema social que os engloba, e, inclusive, para fora da realidade mineira, já que a categoria *sertão* é usada também para pensar o Brasil. Ao hierarquizar essas realidades regionais, o norte sertanejo tem seu território e sua identidade banidos para além daquilo que se define como Minas Gerais, mesmo que se vincule ao signo sertão, apondo-lhe o adjetivo mineiro, apesar da tentativa ficcional de João Guimarães Rosa, que, em toda a sua obra literária, procura recriar Minas, “não pela excludência de partes, mas pelo acentuar de uma delas, a mais excluída das partes, ou seja o norte de Minas”, como afirma Sylvio de Vasconcellos (1968, p. 114). A tentativa forçada de incluir a realidade social baiana no signo *Minas Gerais*, por meio do signo *Sertão Mineiro*, apresenta-se como uma aporia, que não resolve o enigma de Minas, apenas torna-o insolúvel, se considerado a partir da realidade norte sertaneja.

A identidade baiana: a consciência de ser outro em Minas Gerais

Para mostrar a identidade baiana engendrada na consciência dos sujeitos que vivem no norte sertanejo, em situação de fronteira, recorro a um depoimento de um lavrador familiar, do tipo camponês, que sazonalmente migra de sua propriedade para outras regiões agrícolas do país. Ele busca, com os recursos financeiros arrecadados, viabilizar a reprodução social de sua família, enquanto uma unidade camponesa. Em seus movimentos sazonais, ocorreu um processo de deslocamento e disjunção no interior de sua identidade geopolítica, a mineira, que acreditava ser aquela que lhe dava o sentido de pertencimento e de solidariedade coletivos. Ao ser contrastivamente informado de sua identidade dessemelhante, ele se viu num entre-lugar, que, para Bhabha (1998), tanto pode ser momento ou processo. Lançado em um exercício de estranhamento

quando inserido num processo de sociabilização com outros sujeitos de cujas identidades pensa compartilhar ou não, esse lavrador viu emergir em sua consciência um novo signo de identidade. E, como se pode ler no discurso textualizado e integralmente transcrito, compreendeu-se como outro, uma alteridade vivendo às margens do sistema identitário e do sistema social. É por meio de uma lógica binária que a diferença identitária é construída em sua consciência: mineiro/baiano; baiano cansado/mineiro cansado. Finalmente, sintetizou-se num novo signo de identidade: baiano, “essa espécie diferente de gente”.

Quando perguntado se já fora chamado de baiano, baiano cansado ou baiano, José Lima, lavrador e migrante sazonal rural, revela-nos a identidade baiana como uma alteridade, vivida em situação de fronteira.

Na verdade, quando falaram que eu era baiano, eu disse que não, porque eu na verdade não sou, eu disse que sou norte mineiro. Nasci num lugar chamado Gado Bravo, aí dentro onde tinha uma mataria grande e o gado andava solto nas terras comuns. Era tudo bravo. Então eu disse, por isso, que eu nasci em Minas Gerais, no norte, quase na linha da divisa com a Bahia. Mas, então, eles falaram que eu era baiano. Virgem Santa, achar que eu sou meio gente? Que nem sou mineiro e que nem sou baiano? Senti como se tivesse recebido um tiro na boca do estômago. Minhas vistas se anuviaram de raiva. Aí eu disse, gente, eu sou norte mineiro!

E depois, o que aconteceu?

Eles começaram a rir de mim e um falou: “tá bom, você é mesmo é baiano!”. Eu só não parti para cima deles porque o capataz chegou dizendo para a gente ir colher café. Eu fiquei a tarde inteirinha, todinha, remoendo aquele desaforo. Vê só, dizer que não sou gente inteira. Eu sou é muito homem.

E, depois, o que o senhor fez quando voltou a encontrar essas pessoas?

Nada, não fiz nada. É que eu me lembrei que na Bahia, quando fui para o serviço de eucalipto lá em Cocos, os baianos me chamaram de mineiro cansado. Aí eu fiquei bestuntando nas minhas ideias. Se os baianos falam que nós somos mineiros cansados porque não conseguimos ir para São Paulo, não é? E os mineiros dizem que a gente é baiano e quando eu falei que era norte mineiro, eles me chamaram de baiano. Deve ser porque eu não sou nem uma coisa nem outra, não é? A gente cá desse sofrido norte deve ser *uma espécie diferente de gente*, não é? Eu fiquei bestuntando nas minhas ideias a tarde inteirinhazinha, depois que passou a raiva colhendo café.

E que espécie de gente diferente o senhor é?

Eu sozinho não, esse mundão de gente que vive neste norte seco e sofrido. Mas só para os fracos, não é, que os fortes, esses fazem o que querem. Mas eles também, nós todos, formamos uma nação diferente de gente, essa nação de baianos. Deve ser por isso que nós somos mais pobres que os pobres de Minas e da Bahia, não é?

O senhor já trocou essa ideia com alguém?

Falaram que eu estava era ficando mole da ideia. Um falou “está louco, Zé, deixa de ser besta, nós somos é da nação dos mineiros”. Mas depois uns falaram “não é que você tem algum fio de razão”. Me deu um refrigério pensar que eu não estava ficando mole da ideia. Porque ideia de um homem se não for igual ideia de outros homens, deve ser porque ele está ficando é mole, querendo ficar nos cantos abestalhado. Virgem Santa! Meu Bom Jesus me proteja disso! Mas que nós somos uma *espécie de gente diferente*, isso nós somos. É essa gente toda desse norte de Deus, que agora está cheio de cancela, somos todos uma nação de baianos. Uma gente nem baiana e nem mineira, não é? Mesmo que a gente diga que nós somos mineiros. Vá entender, Deus, essas loucuras.

Nessa narrativa de seu processo de subjetivação formador de uma nova consciência, quando em confronto com outras pessoas, camponesas como ele, primeiramente o baiano José Lima expõe sua enorme dúvida: afinal, quem sou eu? De que “nós” identitário faço parte? O nós mineiro? Percebe-se, então, que há instâncias em que

se encontra englobado, ao mesmo tempo em que há instâncias em que se sente excluído. Seu englobamento é sobretudo geopolítico – vive no estado de Minas Gerais, onde apesar de pagar tributos, vê-se excluído dos benefícios coletivos gerenciados pelos organismos de Estado. Percebe-se, ainda, nessa instância geopolítica, como subsumido na hierarquia dos lugares estabelecidos. E, por fim, enxerga que, como qualquer outro residente no amplo território mineiro, faz parte de Minas Gerais. Mas nota sua condição de marginalidade social, política, cultural e representacional, pois, ideologicamente, compreende-se excluído desse mesmo “nós”. Quase diz literalmente: eu sou outro. Nas entrelinhas de seu discurso, afirma sua identidade coletiva como a negação do “nós” mineiro e enuncia sua condição de, enquanto baiano, viver às margens do sistema social que pretende englobá-lo. Vendo-se a si mesmo como uma alteridade, a partir do outro, o lavrador baiano informa que, na sua condição, não é permitido o englobamento. De outra forma, podemos ver, na enunciação da consciência identitária de José Lima, a afirmação de que, “outridade” (*otherness*), ou seja, a identidade mineira é apenas um pedaço de si, tornando-o um ser fragmentado, apesar de não se querer meio gente, mas homem inteiro.

Ao se ver assim, ao mesmo tempo, fala de sua exclusão na estrutura social regional. Sua condição de lavrador, entretanto, não o impede de compreender a vivência de um compartilhar de identidade, pois, apesar da existência de *fracos* e de *fortes*, os baianos encontram-se marginalizados, como o outro, do “nós” mineiro. Nessa compreensão, encontra-se anunciada a existência de um sentimento de pertencimento e de solidariedade regional, distintos do sentimento de pertencimento e de solidariedade mineiros. Ao mesmo tempo, o camponês baiano aponta para a existência de uma territorialidade diversa daquela da lógica dominante – e, nas entrelinhas, informa os conflitos decorrentes da imposição de uma estrutura agrária instituída sobre a propriedade privada, oposta ao uso comum e não-compartimentada –, que se verificava no ter-

ritório regional e hoje é recorrente apenas entre as comunidades remanescentes de quilombos, das comunidades de geraizeiros e da comunidade indígena existente. Assim, José Lima, como qualquer outro baiano que tenha experienciado confrontos identitários em suas migrações sazonais, diásporas e deslocamentos sociais, vive um momento que Bhabha (1998) conceitua como “entre-lugar” e, a partir daí, em estratégias de subjetivação, dá início a um novo signo de identidade e se assume como o “outro”, nem mineiro nem baiano, mas baiano. Um sujeito que se quer inteiro, mas que não se realiza como tal coletivamente.

Para ampliar ainda mais a possibilidade de compreensão da interpretação que o sujeito baiano faz de si como uma alteridade, transcrevemos a seguir um poema da safra de Walter Cruz, coletado por mim em uma tarde de domingo em Montes Claros (MG), quando da realização de uma manifestação popular a favor da paz e contra a violência. Sabendo-se outro, o poeta afirma sua identidade distinta enunciada como um ato político, apresenta-se capaz de criar confusão no campo semântico do signo *Minas Gerais* ou da identidade mineira. Por isso é bom ter cuidado, pois o poeta, ao enunciar-se como do “norte de Minas”, não está se dizendo mineiro, mas “uma espécie diferente de gente”, como nos comunicou José Lima em seu discurso explicitador do baiano como alteridade do mineiro.

Abram alas para minha lira
preparem-se,
ouçam meu brado.
Eu sou do Norte de Minas,
por isso é bom ter cuidado.
Não trago em minha bagagem
bobagem nem enganação.
Trago um quinhão de verdade,
pra tocar teu coração.
Falar da vida dos fracos,
dos fortes não tenho inveja,
nem dos mineiros, nem de Minas.
Porque sou do meu sertão.

Ao enunciar a consciência de ser alteridade, o poeta define o espaço social baiano, marginalizado, onde emerge sua identidade diferenciada, ao mesmo tempo em que focaliza seu espaço como vivido em fronteira. Apoiado em sua experiência de liminaridade, ele se faz capaz de colocar politicamente em foco o significado das fronteiras histórica e discursiva da subordinação regional. Sua voz subalterna diz que “a fronteira se torna o lugar a partir do qual algo começa a se fazer presente em um movimento não dissimilar ao da articulação ambulante” (BHABHA, 1998, p. 24), por isso não traz em sua bagagem bobagem nem enganação, mas sim um quinhão de verdade. Qual seja, a de compartilhar, no norte de Minas, com milhares de pessoas, a condição de ser outro, nem baiano nem mineiro. Sua condição de subalternidade é informada quando se posiciona politicamente para falar da vida dos fracos. Nesse ato político enunciatório, o poeta revela a estrutura de subordinação e se recusa a utilizar sua voz para falar das coisas sociais, políticas, culturais e representacionais do polo dominante, pois são bobagens e enganação. Ele, também, afirma-se às margens espaciais e sociais da nação, ao remeter-se ao signo sertão, assim deslocando seu lugar social de Minas Gerais para o Brasil.

A consciência de ser distinto não é vivenciada, apenas, por alguns poucos sertanejos do norte. Na primeira quinzena de setembro em 2001, quando da realização do Carnamontes – evento carnavalesco realizado nos moldes do carnaval baiano e fora do período momesco –, um músico da banda Asa de Águia, tentando propiciar aos participantes do evento a enunciação do orgulho por sua terra, viu-se numa saia-justa. Conforme diversas pessoas narraram-me o acontecido, ele disse: “E aí mineirada, vamos cantar o orgulho que vocês têm por Minas Gerais, vamos lá, cantando ‘eu... sou mineiro, como muito orgul...’. O que está acontecendo? Vocês não gostam de sua terra?”. O que acontecera é que uma ínfima parte dos 150 mil presentes fez coro ao cantor. Então, ele incitou os participantes: “Vamos lá, cantem o amor de vocês por sua terra, vamos lá, cantando

(e a multidão enunciou) eu sou... norte mineiro, com muito orgulho, com muit...”. E o cantor desabafou: “Não estou entendendo nada!”. Num evento público que reúne jovens das mais variadas cidades da região baiana, ao serem incitados a demonstrar o orgulho do seu pertencimento, os baianos foram colocados num lugar de fala. Ao enunciarem, através do canto, sua realidade, aqueles que eram informados e conformados pelo signo *Minas Gerais*, formador do imaginário nacional a respeito da sociedade mineira, só poderiam ficar desentendidos do dito. Simbolicamente, podemos dizer que, ao canto dos 150 mil jovens no carnaval temporão, juntou-se a voz do camponês José Lima e do poeta Walter Cruz para enunciarem juntos: eu sou baiano, nem mineiro nem baiano, *uma espécie diferente de gente*.

QUILOMBOS: OS NEGROS DO NORTE DE MINAS

BREJO DOS CRIoulos E A SOCIEDADE NEGRA DA JAÍBA: NOVAS CATEGORIAS SOCIAIS E A VISIBILIZAÇÃO DO INVISÍVEL NA SOCIEDADE BRASILEIRA⁶⁹

As comunidades rurais negras têm sido tratadas, desde o início dos anos 1990, pela academia brasileira, por meio de sua condição de remanescentes de quilombo, tendo em vista a necessidade de demarcação de seus territórios, como postulado pelo Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal, promulgada em 1988. Na discussão da emergência dos remanescentes, Arruti (1997) contrapõe dialogicamente a trajetória de grupos indígenas para pensar os grupos negros, afirmando que a história do Brasil passa por momento privilegiado de gênese de categorias sociais, pela formação de novos sujeitos políticos. Discuto, neste capítulo, outra vertente afeita a essa questão de privilégio do momento. Ao se focar tais sujeitos políticos, desanuvia-se o cenário onde a nossa sociedade coloca-se em ação e percebe-se que, no processo de construção da nação pelo pensamento social brasileiro, algumas realidades locais nunca vieram à luz da cena profusamente iluminada. Ao se trabalhar com as novas figuras legais, compreendidas por serem sujeitos de direitos emergentes, as populações tradicionais, dentre elas a quilombola, puderam reivindicar a regularização fundiária de seus territórios por serem reconhecidas como remanescentes de comunidades tradicionais. Olhando a bibliografia recente que trata de comunidades rurais negras, é indiscutível a contribuição da Antropologia, da História e da Sociologia para a ampliação da teoria social no tocante ao papel dos negros na sociedade brasileira. Do ponto de vista de tornar visível realidades microrregionais a partir das realidades locais dessas comunidades, a Antropologia, no meu entender, tem

⁶⁹Este texto foi originalmente publicado na Revista *Pós*, Ano V, 2001, p. 99–122.

colocado na mesa dos jogos linguísticos que estruturam a teoria social, uma nova visão do Brasil, principalmente porque não se baseia apenas na documentação produzida pela administração colonial, tão cara aos historiadores. Ao dedicar-se à apreensão do sistema de parentesco e da memória coletiva dos grupos com quem trabalha, o antropólogo tem a possibilidade de desvelar essas realidades microrregionais obscurecidas ao dedicar-se a um caso específico. Creio que essa é a mais relevante contribuição da etnologia para os estudos de grupos rurais negros de modo específico e para a teoria social de modo geral.

Trato neste capítulo da comunidade rural negra, quilombola, Brejo dos Crioulos, localizada na divisa dos municípios de São João da Ponte, Varzelândia e Verdelândia, no norte de Minas, para mostrar que essas novas categorias sociais desvelam relações invisibilizadas no pensamento social brasileiro. Ao coletar dados no meu trabalho de campo, que subsidiaram a minha dissertação de mestrado (COSTA, 1999), fui surpreendido por uma realidade completamente obscurecida na história mineira e brasileira. Qual seja, a existência de um amplo território negro no vale do rio Verde Grande, afluente da margem direita do rio São Francisco. Partilho com o mundo acadêmico essa surpresa: o desvelamento da sociedade negra da Jaíba. Como um nó unido a outros nós, formados por uma rede, tomo essa comunidade para evidenciar as linhas e os nós que formam o corpo dessa rede, que desde o passado vem sendo atualizado pelos moradores das comunidades negras existentes no vale do rio Verde Grande.

Brejo dos Crioulos

A história de Brejo dos Crioulos aponta para a existência de um conjunto de grupos negros localizados em margens de lagoas e rios que formam a bacia do rio Verde Grande. Condições sociais e naturais foram propícias a que instalassem formas alternativas de

resistência no contexto do domínio escravocrata, vigente no país. A comunidade quilombola de Brejo dos Crioulos localiza-se às margens do ribeirão Arapuim, dividida, atualmente, em diversos grupos locais: Araruba, Arapuim, Cabaceiros, Caxambu, Conrado e Furado Seco, congregando dezoito famílias que aí permaneceram apesar do processo de expansão da fronteira agrícola na década de 1960. Nesse período, dezessete famílias foram daí expulsas, após terem vendido a terra que cada uma possuía para fazendeiros que utilizaram bandos de jagunços armados, forçando-as à comercialização do território herdado de seus ancestrais. Enquanto denominação coletiva, Brejo dos Crioulos transformou-se no símbolo da territorialidade da comunidade negra contemporânea, que busca resgatar sua história e o território onde seus antepassados viveram escondidos da sociedade escravocrata e livres para viverem sua vida conforme os padrões culturais que negavam a escravidão e eram negociados o que fora vivido na África e o que foi encontrado frente aos índios e a outros grupos negros, quilombolas ou não.

Seus ancestrais penetraram o território do vale do rio Verde Grande e fixaram suas raízes em torno das treze lagoas do ribeirão Arapuim, quando eram consideradas terras impróprias para o uso humano devido à existência de doenças como a maleita, que afastou a cobiça do homem branco e possibilitou aos descendentes de africanos, secularmente, aí se instalarem. A partir da construção de estrada de ferro nas proximidades da Serra do Espinhaço nos anos 1940, cortando longitudinalmente o referido vale, e do extermínio do mosquito transmissor de maleita das matas que cobriam a região, o território negro torna-se mercantilizável, abrindo-o para a cobiça da oligarquia regional. A partir dos 1940, esse território passou a ser disputado por fazendeiros que, usando da força bruta, expulsaram famílias inteiras da terra que por décadas fora ocupada por seus membros. Dois conflitos aí ocorridos, na comunidade de Brejo dos Mártires e de Cachoeirinha, tornaram-se mais conhecidos pelos assassinatos ocorridos serem denunciados em listas onde organismos

não-governamentais, como a Comissão Pastoral da Terra, divulgaram a situação no campo brasileiro.

Esses foram anos de terror, quando famílias inteiras sofreram as mais atrozes violências, sendo obrigadas, muitas vezes, a se esconderem nas matas que circundavam suas casas, vê-las sendo queimadas, o mesmo com suas lavouras e tendo seu gado roubado. Para não serem mortas, tiveram que fugir para outros lugares, depois de venderem seus bens a troco de pinga, lenços e quase nada em dinheiro para aqueles que cobiçaram suas terras. Desde essa época, fugindo ao horror da violência fazendeira apoiada pelo poder municipal (COSTA, 1999), parte de seus parentes espalharam-se pelo país inteiro, fugindo, como seus ancestrais, para outros lugares para manterem-se vivos. Nessa diáspora, inversa àquela que os levou às margens do ribeirão Arapuim, os moradores de Brejo dos Crioulos e de outras localidades existentes no território da Mata da Jaíba migraram para cidades, principalmente paulistas, e para outras áreas rurais no interior do país e mesmo no Paraguai. E o território comunitário foi retalhado entre fazendeiros, mais especuladores imobiliários que produtores rurais, que continuam a fazer ameaças para assegurar o domínio da terra que, historicamente, não lhes pertence. Mas, os quilombolas do médio Arapuim, sabedores do amparo da Constituição Federal ao direito que têm, abrem-se para a retomada do território ancestral com a certeza de que a Justiça será feita, apesar de a justiça local estar na mão dos poderosos.

Os moradores de Brejo dos Crioulos vêm, permanentemente, atualizando nas terras de seus antepassados o direito à vida e à liberdade, ao mesmo tempo em que atualizam em suas labutas cotidianas a solidariedade e a reciprocidade como padrão de vida. Na memória do grupo, todos formam uma coligação de famílias, unidas desde o século XVIII, sempre agregando novos moradores e resistem à perda de sua territorialidade, que lhes dá identidade. A essa coligação de famílias estão vinculadas outras localidades, numa rede que percorre, ainda hoje, todo o território do vale do rio Verde Grande, o

Território Negro da Jahyba, em terras de Minas Gerais e da Bahia, conforme procurarei mostrar ao leitor.

A sociedade negra da Jaíba, uma visão histórica

A literatura que trata de comunidades rurais negras originadas, como forma de resistência, no contexto de dominação escravocrata, informa a ocorrência de obstáculos estruturais, sejam naturais e/ou sociais, favoráveis à localização de comunidades de negros que buscaram a liberdade em determinadas áreas territoriais. Entretanto, Gomes (1996) afirma que, entre tais comunidades e a sociedade colonial, ocorreram relações que visavam suprir determinadas povoações brancas de bens produzidos pelos negros aquilombados. Estudando a região de Iguaçú, no Rio de Janeiro, cunha o conceito histórico de *campo negro*, espaços complexos e originais de luta, para dar conta da interação dos quilombos e mocambos com o mundo circundante. Esses campos negros se viabilizaram devido aos obstáculos naturais e sociais que foram propícios para o ocultamento de populações negras fugidas das senzalas. Entre os obstáculos naturais, O'Dwyer (1991) descreve as cachoeiras do rio Trombetas (PA); Gomes (1996), os pântanos da baixada fluminense (RJ); e Bandeira (1988), a marginalidade econômica em Vila Bela (MS) como fatores propícios ao surgimento de campos negros em locais diferenciados no interior do Brasil. Essa, entretanto, não é uma dimensão apenas do sistema brasileiro. Price (1979), no estudo que faz dos quilombos da Jamaica e Suriname, informa que, semelhante aos quilombos brasileiros, a localização geográfica sempre foi um importante fator para a sobrevivência e autonomia das comunidades de escravos fugidos em toda a América Latina. No caso do vale do rio Verde Grande, condições históricas e geográficas tornaram viável o uso das matas aí existentes como esconderijo de escravos fugidos das fazendas e das áreas de mineração da região circunvizinha. Do ponto de vista geográfico, a Mata da

Jaíba encontrava-se distanciada dos centros produtivos e a insalubridade da área inviabilizou a utilização da terra, considerada marginal até meados do século XX. Entretanto, nos primórdios da sociedade mineradora nas proximidades do Itacolomi, tal distância não impediu que os criadores de gado do sertão sanfranciscano abastecessem o mercado da região. A luta travada entre esses e a administração colonial pela cobrança de impostos ocasionou o fechamento do mercado minerador para os produtos da região e consequente isolamento.

Entretanto, os negros já se encontravam estabelecidos no vale do São Francisco muito antes da frente de penetração branca na região. A partir de 1646, o Governador da Capitania da Bahia inicia processo de doação de sesmarias para combater índios e quilombolas existentes no território da capitania baiana (VILHENA, 1969, p. 470). Em 1652, Antônio Guedes de Brito começa a formar o patrimônio da Casa da Ponte ao receber sesmarias e o título de Mestre de Campo e Regente do São Francisco para prear índios e exterminar negros aquilombados entre o Morro do Chapéu na Bahia e as nascentes do rio Vainhu (hoje Paraopeba) nas cercanias do Itacolomi (PIRES, 1979). Cumprindo o que lhe dispunha seu cargo, percorre parte das terras de seu morgadio, principalmente as do norte de Minas, combatendo negros e preando índios.

Ao mesmo tempo, Mathias Cardoso de Almeida, que se fixou na área desde os anos 1660 e vindo da guerra movida contra os índios Cariri no norte da Bahia, ampliou o povoamento com membros do grupo de paulistas que comandava na guerra à confederação indígena na bacia do rio Verde Grande e nas margens do rio São Francisco. Posteriormente, ele assumiu o posto de Mestre de Campo após a morte do chefe da Casa da Ponte (VIANA, 1935), com a função de prear índios localizados nas margens do mesmo rio, iniciando-se com sua ação e do seu grupo o povoamento do território norte mineiro. Enquanto ele construiu um arraial nas margens do rio Verde Grande, depois mudado pela insalubridade da área para as

margens do São Francisco, hoje cidade de Matias Cardoso, Antônio Gonçalves Figueira estabelece a fazenda Jaíba, nas cabeceiras do rio das Rãs (PIRES, 1979). O mesmo motivo que fizera seu comandante mudar o arraial para Morrinhos, na margem do rio São Francisco, levou-o a transferir sua fazenda do interior da Mata da Jaíba para as cabeceiras do rio Verde Grande, fundando a fazenda Montes Claros. Há, nessa transferência, também, a busca de proximidade com o mercado minerador, já que a nascente sociedade pastoril norte mineira tornou-se a abastecedora inicial de gêneros alimentícios e animais de carga e transporte para a sociedade emergente localizada nas minas gerais.

Em 1750 o governador na Comarca de Serro Frio, Gomes de Brito, cede carta patente ao Capitão-mor do sertão do rio Verde ao Mestre de Campo Domingos Antunes Barrozo para que combatesse negros acastelados num grande e antigo quilombo nas paragens dos sertões do mesmo rio. Essa a única documentação da administração colonial, encontrada por mim, no Arquivo Público Mineiro que se refere à região do norte de Minas no tocante à repressão ao aquilombamento de escravos fugidos das minas e fazendas existentes no entorno das matas aí situadas.

O território do vale do rio Verde Grande foi coberto por vegetação da caatinga arbórea alta, com uma fisionomia florestal vigorosa, ou maciço e que pode ser denominada igualmente floresta caducifólia estacional ou simplesmente mata (SEAMG, 1980). Sua denominação regional *Mata da Jaíba*, segundo Viana (1935, p. 204), significaria “lugar de difícil acesso e esquisito” e informa que Teodoro Sampaio julga ser o termo de origem tupi – y, ahy, ba: águas más/águas ruins ou ya, aby, ba: fruta ruim/aquela que é ruim. Em Tibiriça (1984) encontramos y, aíba como sendo água ruim ou brenhas do rio. Julgamos que todas essas interpretações adequam-se ao contexto da área, pois em tupi-guarani, língua geral falada pelos bandeirantes, informava a impossibilidade de permanência na área. Contudo, Nascimento (s/d) demonstra, em levantamento feito sobre os povos

indígenas de Minas Gerais do século XVII ao XX, que as sociedades indígenas que aí existiram eram Macro-Jê. Estas não poderiam ter dado uma denominação tupi-guarani para essa mata.

Sua insalubridade sempre foi favorável à existência de insetos causadores de doenças tropicais, notadamente a malária, que inviabilizou a utilização do curso do rio Verde Grande como via preferencial para a locomoção humana, já no início do povoamento, conforme informação de Viana (1935, p. 55). A mais ampla paisagem regional apresenta o vale do mesmo rio cercado por serras no sentido sul-sudoeste e sul-norte. Nas margens do São Francisco e nos altiplanos dessas serras localizam-se, desde o final do século XVII, as povoações permanentes, a partir das quais ocorreu a ocupação e o povoamento regional. Ocorreram estabelecimentos de fazendas e arraiais no interior da mesma mata que foram abandonados devido à insalubridade do local. É significativo que as cidades existentes no interior do vale do rio Verde Grande só tenham começado a se formar a partir do segundo quartel do século passado, após a implantação da ferrovia. Francisco Sá, Porteirinha, Espinosa e Monte Azul, localizadas nos contrafortes da Serra do Espinhaço e Montes Claros nos contrafortes da Serra do Mel, denominação local de um braço da Serra Geral, eram as exceções.

Após os “motins do sertão”, já referidos anteriormente, a sociedade pastoril, ao ser colocada à margem da economia agroexportadora nacional, passou a viver o que se convencionou chamar de “isolamento do sertão”. Data desse período o marco divisor de água no tocante à documentação sobre a vida sertaneja, até então fartamente registrada e, também, o abandono de algumas áreas de arrendamento à Casa da Ponte, quando criadores de gado transferiram-se para as proximidades da zona mineradora. Nessa região, o Estado não se estruturou como em outras áreas do território mineiro. Souza (1993), discutindo as cidades de Serro e Diamantina na formação do norte mineiro, informa que a região se distinguia das outras do território das minas pela fraqueza do Estado na administração

da justiça. Este, apenas em momentos que colocassem em risco o controle administrativo, deslocava milícias fortemente armadas para impor-se frente a grupos da sociedade pastoril.

A falta de documentação desta área, por exemplo, conduziu Guimarães & Mendonça (1997), quando do levantamento das comunidades afrobrasileiras em Minas Gerais, a omitir a existência de diversas localidades que regionalmente são conhecidas como de exclusividade negra, dentre elas Brejo dos Crioulos. De outra forma, Guimarães Rosa (1970) já apontava para essa perspectiva de pouca visibilização da região ao descrever as sociedades contrastantes que formam a identidade mineira. Afirma “a que via geral se divulga e se refere é a Minas antiga, colonial, das comarcas mineradoras” (GUIMARÃES ROSA, 1970, p. 241). Entretanto, não é só com documentação que se pode construir o argumento da ocorrência do *Território Negro da Jahyba*, como denominei, ou *campo negro da Mata da Jaíba*, em conformidade com Gomes (1996). Utilizo, por isso, outras possibilidades de verificabilidade, para inferir a existência do que venho chamando de *Sociedade Negra da Jaíba*. São diversas evidências alimentadas pelos relatos dos moradores de Brejo dos Crioulos, tomada aqui como uma de suas unidades, que vincula a população residente no médio Arapuim às populações de outros grupos negros existentes no território em questão. Há a memória e o pensamento social regional que enfatizam a territorialidade negro do vale do rio Verde Grande.

Há que considerar as informações mais gerais transmitidas por alguns dos viajantes europeus que percorreram, a oeste, a região no início do século XIX. Spix e Martius (1938, p. 125), informam a ausência do poder repressivo para impedir que até mesmo recursos financeiros captados no Registro de Malhada fossem roubados, “dado o estado atual das coisas e o gênero da administração”. Burton (1977), Saint-Hilaire (1938) e Wells (1886), dentre outros que percorreram os altiplanos da Serra Geral ou as margens do São Francisco, afirmam ser negra a maioria da população que en-

contraram nas povoações que percorreram, no entorno dessa área, notadamente Formigas dos Montes Claros, Contendas, Pedras de Maria da Cruz, Brejo do Amparo e Morrinhos. Entretanto, não se referem à existência de população no interior da Mata da Jaíba, porque nela não penetraram.

Recorrendo ao conceito histórico de campo negro, criado para dar conta das relações estabelecidas entre negros aquilombados e a sociedade que os circundava, postulo a existência de um campo negro no interior das matas do vale do rio Verde Grande, denominando-o *Território Negro da Jahyba*. Esse conceito foi desenvolvido por Gomes (1996) para elucidar as relações dos quilombos existentes na região fluminense de Iguaçú. Apesar da punição prevista em lei, travaram com taberneiros, pequenos lavradores e cativos de fazendas, a troca de excedentes da agricultura, da caça e pesca que produziam com os produtos externos necessários a suas sobrevivências. Para este autor, o campo negro seria formado por uma complexa rede social, que podia envolver, em determinadas regiões escravistas brasileiras, inúmeros movimentos sociais e práticas socioeconômicas em torno de interesses diversos. O campo negro, construído lentamente, acabou por se tornar palco de luta e solidariedade entre os diversos personagens que vivenciavam os mundos da escravidão (GOMES, 1996, p. 278).

Ao realizar o laudo antropológico de terras negras no vale do Ribeira, em São Paulo, Oliveira e outros (2000) demonstraram a pertinência do uso da noção de campo negro para se discutir as especificidades contemporâneas das populações rurais negras. A minha postulação desse campo negro, dentro da perspectiva etnológica, está afeta às relações que a comunidade de Brejo dos Crioulos travou com outras localidades existentes no vale do rio Verde Grande e com as povoações situadas ao longo do rio São Francisco, a oeste, notadamente Brejo do Amparo, Morrinhos e Malhada e, nos altiplanos, com Contendas, ao sul, São José do Gurutuba, a leste, Porteirinha e Tremendal a nordeste. O conhecimento de tais relações foi-me

possibilitado por ter acesso à memória social do grupo que informa a existência de negros aquilombados no território onde se encontram situados desde meados do século XVIII, a ser tratado a seguir. Outra forma que podemos utilizar para fundamentar a postulação feita por mim da existência de um campo negro no território do vale do rio Verde Grande, é lançar mão de informações colhidas entre historiadores regionais que informam a ocorrência de “intensas fugas de escravos, para os afluentes pestilentos como o rio Verde Grande, Pequeno e Gorutuba, etc., [onde] criaram quilombos e eram imunes às maleitas. Como o Brejo dos Crioulos, jamais apareceu a temida figura do capitão do mato (PIRES, 1997, p. 16). Ou como em Velloso (1901), no seu plano de colonização da área, afirmando a presença de uma

gente que se descreve como semi-selvagem... sustentando-se principalmente de caças, pesca, palmito e frutos silvestres... [sendo] os maiores dessas tribus, composta na totalidade de pretos e mestiços, que não são propriamente nômades, mas têm habitações regulares, cultivam a mandioca, de que fazem farinha para o próprio consumo, abóboras, melancias, e plantas tuberosas, criam algum gado *vaccum*, *cavallar* e suíno (VELLOSO, 1901, p. 1023).

Enfatizando o caráter oposto da população “ordeira e laboriosa”, que se localiza nas encostas e/ou no planalto da Serra do Espinhaço que corta longitudinalmente a região, Neves (1908) dá notícias sobre as populações negras e informa que as

margens dos rios Verde Pequeno, Verde Grande e Gorutuba, serviram de moradia a indivíduos de índole sanguinária, viciosos, brigões, valentes, traiçoeiros, luxuriosos, vivendo da caça, da pesca, apaixonados mesmos pela música, pela dança, pelas mulheres, pelo jogo, pelas armas, dando a vida pelo álcool (NEVES, 1908, p. 231)

Na memória regional, existem duas perspectivas diferenciadas de abordar a questão da ocupação das terras do rio Verde Grande. Na visão das oligarquias locais, a população aí existente era constituída por seus escravos que, por serem imunes à malária, eram mandados

para dar início ao afazendamento de terras que possuíam em áreas insalubres, notadamente no território da Jaíba. Há, entretanto, divergências interpretativas entre os membros das camadas abastadas da sociedade norte mineira, como podemos depreender da perspectiva enfatizada por um historiador regional, que informou, fundamentado em pesquisa que vem realizando sobre a história da área, que a população negra vivia solta e transitando pelas margens dos rios que formam a bacia do Verde Grande. “As terras às margens desse rio eram as mais desvalorizadas que existiam, por causa da malária, até meados deste século” (SIMEÃO RIBEIRO PIRES, Montes Claros, em comunicação pessoal em 1998).

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

Aqui era um quilombo. Veio preto da Bahia, de Espinosa, dessas cidades antigas, baianas, da Vila do Urubu, de Grão Mogol. Vieram. Ninguém sabe. Fugiram da casa e ia para aqueles quilombos de pretos, esses lugares onde tinha epidemia e que ninguém queria morar. Nesses desertos. Eles chegavam e ocupavam. Assim é que eles chegaram aqui, como chegaram nos lugares por aí afora, no meio da Mata da Jaíba. Meu pai veio do Gurutuba por volta de 1890, mas já estava aqui um bocadinho de crioulos. Ele veio porque já tinha um irmão vindo muito tempo antes. Meu pai era livre, não era escravo. O meu pai. Escravo era a minha avó, mãe dele, Severiana Batista de Oliveira. Escrava lá no Gurutuba. Da Bahia, vieram uns crioulos que habitaram aqui. Porque tinha uma tradição aí, desse povo da

Bahia, de Espinosa, de Monte Alto, Monte Azul, de Malhada, pro centro da Bahia, desses filhos da Bahia. Já tinha alguns aqui. Um tal Paulo Antunes, que matou o senhor... e embrenhou na mata, fugiu e veio para cá. Tinha uns do Jacaré Grande, um lugar que tinha uma festa muito antiga pra Santos Reis, que fica perto do Gurutuba (CLEMENTE BATISTA, Cabaceiros, 1988).

Em cada uma das genealogias que tive oportunidade de ter acesso, as relações de parentesco estendem-se para localidades espalhadas no interior dessa área, não apenas nas proximidades de Brejo dos Crioulos, mas de localidades situadas próximas à fronteira baiana e no território da Bahia, como Rio das Rãs, e a, aproximadamente, trezentos quilômetros de distância, como Macacos, Brejo dos Mártires, Gurutuba, Lagoa Grande, Jacaré Grande, Mocambinho, Jatobá Torto. Seus antepassados vieram fugidos e escondendo as crianças pequenas em bruacas, ainda no período do domínio escravista e, posteriormente, após o seu término. Adicione-se a isto que, no ano da assinatura da Lei Áurea, ocorreu um período de seca e fome nessa região por dois anos seguidos. Muitos dos senhores de escravos das povoações existentes no altiplano ou nas encostas da Serra do Espinhaço libertaram imediatamente aqueles que possuíam, pois assim viam-se livres do problema de alimentar mais bocas do que podiam e esperando que retornassem com o fim da seca.

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

históricas de cada uma dessas localidades revelará a extensão do que chamo *Território Negro da Jaíba*.

A rede familiar da sociedade negra da Jaíba

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

Há duas imagens que podemos utilizar para compreender os vínculos entre os moradores de uma localidade e outras. Por um lado, podemos visualizar a Sociedade Negra da Jaíba como aquela imagem informada por Ramos (1993) sobre os Yanomami. Essa sociedade indígena toma corpo a partir da atuação de pesquisadores e militantes de organizações de defesa dos índios, já que, para eles, a ligação se dá como elos de uma cadeia, em que o último elo quase nada sabe sobre o primeiro. Tal corrente é composta por um único relato do qual se vai recolhendo trechos que se somam. Por outro lado, podemos interpretar a sociedade desse campo negro como uma rede, cujos nós são as diversas comunidades existentes e a ligação entre eles/elas, ou linhas que conectam os pontos da rede, são as relações de parentesco e casamento que transformam, historicamente, os membros dessa sociedade negra numa grande coligação de famílias. Essa visão me parece mais significativa, pois na trama da rede dois ou mais discursos se entrecruzam num mesmo espaço e tempo, dependendo do ponto onde se começa a percorrer a rede. E, sempre, percebe-se a possibilidade de entrecruzamento desses discursos.

Há, ainda, as trilhas por onde transitavam em demanda de localidades que pudessem ofertar a produção quando necessitavam de recursos financeiros para adquirir bens externamente produzidos,

como em São José do Gurutuba, Morrinhos, Campo Redondo e Contendas, ou quando participavam de festas de seus santos em diversas localidades existentes na área, como Rio Verde, Guturuba, Brejo dos Mártires e Bom Jesus da Lapa. Também propiciavam o trânsito para a fuga por qualquer motivo e para o contato entre os maridos a suas mulheres. Não estamos com isso afirmando o número maior de mulheres na sociedade negra da Jaíba, a existência de homens com mais de uma família. O pai de meu principal informante, Pedro, possuía uma família antiga em Rio Verde, uma família velha em Cachoeirinha e uma família nova em Brejo dos Crioulos. A distância entre elas é, no mínimo, quarenta quilômetros e pelas trilhas que existiam nas matas, ele transitava de uma família a outra. Entretanto, ele não é o único caso. Nos diversos grupos locais que formam a comunidade, encontrei referências de muitos antepassados com mais de uma mulher. Tendo um, inclusive, morrido debaixo de uma paineria nas proximidades do rio Verde Grande, quando voltava de Jacaré Grande onde estava estabelecida sua família velha, enquanto a família nova estava em Brejo dos Crioulos e a família antiga em Brejo dos Mártires.

Mas não é só através das relações de um homem com suas mulheres e filhos que as relações de parentesco, fortalecidas por relações de compadrio, estabeleceram conexões entre as diversas comunidades negras existentes no interior do território antigamente conhecido como Jahyba. Ao procurar traçar a genealogia das famílias de cada um dos grupos locais existentes em Brejo dos Crioulos, tanto descendente quanto ascendente, as vinculações entre diversas comunidades, como linhas ligando nós em uma rede, possibilitou-me elucidar a Sociedade Negra da Jaíba.

No grupo local Caxambu, que agrega os descendentes de Galdino Barbosa de Jesus, encontramos o vínculo de seus ascendentes em Macacos, no município de Serranópolis (MG), com a Vila do Urubu, na Bahia, com Brejo dos Mártires, no município de Mamonas (MG), dentre outros. E, dos seus descendentes, em Tocandira e Mocambi-

no nos municípios de mesmo nome em Minas Gerais e Parateca, no Sertão baiano na margem direita do São Francisco e Rio Verde, Feijão Bravo e Serra Azul, no vale do Verde Grande (MG). No grupo local Conrado, os antepassados e descendentes daquele que dá nome ao grupo, vincula-os a Morro Preto, Gurutuba, Quem-Quem, Jatobá Torto, Calumbi no território do Verde Grande (MG) e Rio das Rãs, próximo a Bom Jesus da Lapa (BA). No grupo local Cabaceiros, os descendentes e ascendentes de Olegário, articula-os com Barreiro da Raiz, Furado Herculano, Lagoa Grande (MG) e Ramalhudo (BA). Uma das famílias que forma o grupo local Furado Seco possui parentes ascendentes e descendentes em Pai Pedro, Talhado, Brejinho, Brejo Grande (MG) e Água Podre (BA), localidades espalhadas pela margem esquerda e direita do rio Verde Grande e pelas encostas da Serra do Espinhaço. Outras relações podem ser traçadas a partir das genealogias dos moradores de Araruba, Arapuim e mesmo desses grupos locais já mencionados.

Pelas representações étnicas com que a sociedade regional faz referência aos negros que viviam na Mata da Jaíba é possível apreender, também, a vinculação de todas as comunidades que existiam no interior dessa mata. Chamados de Tapuios/Tapuias ou Crioulos, os moradores das margens de lagoas e cursos d'água do vale do Verde Grande, como já dito anteriormente, quando nos referimos ao pensamento social regional, eram considerados selvagens vivendo em uma área imprópria para os seres humanos. Entretanto, nessa selvageria imputada pela sociedade branca que os cercava, podemos perceber a construção de uma imagem negativa dos quilombolas que ocuparam um território extremamente amplo, até que mercantilizado, tornou-se objeto de cobiça das oligarquias norte mineiras.

Em Furado Seco, um dos grupos locais de Brejo dos Crioulos, uma moradora me disse que o seu bisavô foi um tapuio que fora pego no laço, depois de muito correr de cachorros. Ele saiu para caçar e, como costume, saía correndo atrás de veados, sem armas para

pegá-los ainda vivo e, num dia de infortúnio, desapareceu e nunca mais voltou. Fora pego nas proximidades de São José do Gurutuba onde foi novamente escravizado. Segundo ela, esse seu antepassado vivia nu, assim como todas as pessoas da família, já que não produziam algodão para fazer suas vestimentas, que eram compradas para serem utilizadas quando se dirigiam às povoações brancas. Em Rio das Rãs, membros da comissão que elaborou o laudo técnico que reconheceu a comunidade como remanescente de quilombos, base para a resolução de sua situação fundiária, informaram-me, em conversa pessoal, que muitos dos atuais moradores tiveram como antepassados tapuias, que viviam no interior da mata. Wells (1886), que passou nas fímbrias dessa mesma mata, descreve o encontro com uma cabana, que encontrou vazia, porém o sinal de que fora abandonada às pressas com a sua chegada e também o som de tambores tocando batuque nas noites em que percorria as margens do rio São Francisco. Seu companheiro, um negro que contratara em Barra do Guaicuy, deu uma circulada no entorno da casa e quando a noite caía voltou com uma mulher e duas crianças, nuas, que eram os moradores da casa.

Para a memória regional, o fato de viverem percorrendo as trilhas no interior da Mata da Jaíba e andarem nus propiciou representá-los como indígenas, chamando-os de tapuias/tapuios. Santos (1997), ao estudar os Xakriabá que vivem na margem esquerda do São Francisco, a trinta quilômetros do território da bacia do Verde Grande, informa os conflitos existentes entre negros e indígenas. Os grupos indígenas que existiram na região foram exterminados, expulsos ou apreçados pelos bandeirantes paulistas que adentraram o vale do São Francisco. Os Xakriabá teriam chegado à região, posteriormente, fugindo de bandeiras que percorriam o sertão, mais ao norte, entre o mesmo rio e o Tocantins. Situam-se na margem esquerda sanfranciscana, já que a direita era ocupada pelos negros com quem estiveram em conflitos.

Quando não eram vistos como indígenas, os negros moradores das margens de lagoas e cursos d'água do vale do rio Verde Grande eram denominados *crioulos*. Daí o nome Brejo dos Crioulos. E como os antepassados da moradora de Furado Seco, por exemplo, viviam nus e circulando pelas trilhas da mata eram tratados como tal. Vestir roupa em Brejo dos Crioulos foi uma coisa incorporada na década de 1950, quando agentes do governo aí chegaram para combater o mosquito da malária. O homem só vestia calças depois de estabelecer o contrato de casamento com alguma moça, que também passava a cobrir sua nudez com uma saia, apenas.

Quando o bisavô de Galdino, fundador do grupo local Caxambu, chegou às margens do ribeirão Arapuim, por volta de 1830, encontra naquela localidade um grupo de moradores negros, os crioulos, com quem passou a morar. Por meio de casamento, estabeleceu-se na região, embora tivesse uma família em Macacos, cerca de duzentos quilômetros de distância, a quem ia periodicamente visitar. Como todos, andava nu pela mata indo de uma comunidade a outra. As narrativas de origem de todos os seis grupos locais de Brejo dos Crioulos falam do encontro do antepassado, fundador do grupo nas margens do Arapuim, com os crioulos que aí viviam, assim como de irmãs e irmãos que participaram do seu périplo pelo interior da mata até chegar às margens da Lagoa da Peroba. Vindo para esta região, estabeleceu-se aí por casamento com crioulas que aí moravam.

Representados como tapuias/tapuios ou crioulos, os antepassados dos moradores das diversas comunidades que formaram e formam a Sociedade Negra da Jaíba legaram aos seus descendentes o gosto pela festa batuqueira e o ir e vir pelas trilhas ainda hoje existentes, levando-os da casa de um parente para a casa de outro parente, mesmo que seja distanciado no tempo. Andanças propícias a estabelecer tais vínculos por casamento, atualizando os laços familiares distanciados. A sociedade branca que os circunda e que, penetrando em seu território instalou fazendas, vilas e cidades nascidas depois da década de 1960, coloca-os marginalmente nas fímbrias da es-

trutura social de cada um dos municípios em que estão inseridos. Muitas vezes driblando a exclusão, seus membros passam a adotar estratégias que lhes viabilizem a capacidade de originar e realizar seus próprios fins. Buscam estabelecer alianças entre as diversas comunidades negras que, desde o passado, têm sido cruciais no processo histórico de construção social de cada uma delas. Assim como Brejo dos Crioulos, todas atualizam a cada novo embate travado em sua história, sua condição de comunidade negra integrante de uma sociedade negra, situada na região da Jafba, sempre em confronto com grupos sociais, econômicos e agências governamentais que procuram implementar novas formas de controle político e administrativo por meio da ação política dos grupos políticos de cada município e, com os quais, muitas vezes estão em oposição, e da ação econômica dos latifúndios que fragmentaram o território comum.

A contribuição de Brejo dos Crioulos como sujeito político emergente

Concluindo este capítulo, quero reafirmar aquilo que disse inicialmente. No momento atual, a academia e a sociedade brasileira têm tido a oportunidade de ampliar sua compreensão sobre a realidade brasileira, a partir da territorialidade das populações tradicionais vindo à cena nacional. Isso se faz possível, quando, ultrapassando as necessidades impostas por agências governamentais procurando cumprir seus papéis, os elaboradores de laudos que legitimam ou não os direitos insurgentes dessas populações, procuram, em cada uma dessas comunidades, apreender a trajetória histórica e o modo de vida que dá sentido e congrega a todos. Ampliam os limites de seu entendimento para além do motivo de estar ali, qual seja, a busca que as comunidades negras desenvolvem para assegurar suas reproduções sociais por terem a garantia da posse e da propriedade da terra, que historicamente sofrem ameaça de escapar-lhes das

mãos. Somente assim, temos a capacidade de elucidar a amplidão da territorialidade (LEITE, 1990) que narra sua história e desvelar mundos vivendo subterraneamente no imaginário nacional. E como no caso de Brejo dos Crioulos, a história de uma sociedade negra que ainda permanece se atualizando no território ocupado desde o século XVIII por seus ancestrais, mesmo que desconhecida pelo pensamento social brasileiro e sua historiografia construída a partir da visão de intelectuais vivendo nos centros urbanos litorâneos. Por que não me curvei à autoridade dos documentos históricos? Porque não os há, já que a administração colonial pouco se ocupou da região norte mineira, a não ser nos seus primórdios. E, por utilizar um instrumental próprio da Antropologia – nesse caso, o estudo das relações de parentesco –, é que pude desvelar essa realidade muito significativa para os negros brasileiros, como também para a compreensão da sociedade brasileira e de sua história. Não como narrada na visão canônica, elaborada no tempo da construção da nação, mas na visão subalterna que nos tempos atuais tem vindo à luz.

Ao emergir no cenário nacional, enquanto um sujeito requerendo direitos emergentes, Brejo dos Crioulos coloca no palco uma ampla rede onde existiu outrora a exuberante Mata da Jaíba. Foi sob as sombras das frondosas árvores, hoje tombadas para dar lugar a capim exótico e raças de gado melhoradas, que centenas de negros fugindo à escravidão estabeleceram comunidades alternativas à escravidão, onde puderam viver em liberdade, solidariedade e reciprocidade; situação que ainda perdura, apesar da penetração de relações outras de produção e das armas dos fazendeiros brancos que ocuparam o território, roubando-lhes o gado, expulsando parentes e excluindo-os da posse e propriedade das terras no vale do rio Verde Grande. Como me disse um nativo de Brejo dos Crioulos, “nesse mundão de terra que era a Jaíba, é tudo uma família só, todos amarrados numa corda só. Buliu com um, sacode tudo” (BAU, Caxambu, 1998). Nessa perspectiva, desde que se espalhou

a notícia do processo de seu reconhecimento como comunidade remanescente de quilombos, outras comunidades do *Território Negro da Jahyba* começaram a se movimentar no sentido de também requererem a mesma condição. Que a cena no palco brasileiro atual seja sacudida pela contribuição que Brejo dos Crioulos dá, como começa a ocorrer no norte de Minas, principalmente porque suas relações intra e intercomunitárias desvelam uma situação de ocupação territorial negra em nosso país, um imenso território negro no Sudeste brasileiro, cujos equivalentes em outras áreas são pouco conhecidos e estudados. Ao me voltar para essa ocupação territorial como um campo de relações sociais, pude abrir espaço para uma nova forma de compreensão do presente tanto quanto do passado destes grupos sociais e contribuir para uma etnologia das populações negras no Brasil e para a teoria social.

SABER-SE QUILOMBOLA, SER QUILOMBOLA: O ENREDAMENTO DE BREJO DOS CRIoulos (MG) NAS TRAMAS DO APARELHAMENTO ESTATAL⁷⁰

As idas e vindas da Comunidade Negra Rural de Brejo dos Crioulos, no norte de Minas, desde a instauração do processo de saber-se sujeito coletivo tradicional, portador de direitos constitucionais que possibilitam garantir sua reprodução social e sua permanência histórica projetada para o futuro constitui-se o material básico deste capítulo para evidenciar o descaso do governo federal para com os direitos de uma comunidade quilombola amparada pelo Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988. A reafirmação do passado ancestral exigiu da comunidade o resgate da trajetória histórica desde tempos que lhes são imemoriais ao tempo presente, atualizando o conhecimento dos diversos processos de territorialização vivenciados por esse grupo social. Assim, revivificados, veem-se enredados nas tramas do aparelhamento estatal, vistos por eles como garantidor dos direitos dos “fortes” contra os “fracos”, no processo de desterritorialização pela usurpação de suas terras e comprometimento da reprodução social do seu território tradicional, e não como garantidor dos seus direitos constitucionais.

Desvelando e buscando conquistar direitos

A Comunidade Rural Negra de Brejo dos Crioulos situada nos limites dos municípios de São João da Ponte, Varzelândia e Verdelândia, no norte de Minas, foi reconhecida e afirmada na circunvizinhança, na região e entre as comunidades negras do *Território Negro*

⁷⁰Artigo publicado originalmente em UNIMONTES Científica, v. 8, 2007, p. 51–60.

da *Jahyba*⁷¹ como um dos quilombos mais antigos existentes no vale do rio Verde Grande, condição reconhecida por dezenas de comunidades negras da mesma área, como tomei conhecimento ao realizar pesquisas e relatórios antropológicos.

O reconhecimento como comunidade remanescente de quilombo por si mesma e a certificação como tal pela Fundação Cultural Palmares não se deu apenas externamente, mas os próprios membros desses locais negros pelas comunidades brancas. Ao aprofundar a possibilidade de apreensão do fenômeno por meio das relações de parentesco entre os diversos grupos locais, pude afirmar a existência de um campo negro nesse mesmo vale, denominado pela bandeira de Mathias Cardoso de Almeida que ocupou e povoou a região da Jaíba (COSTA, 2001). Na comunidade, afirmam sua existência desde meados do século XVIII, como dito por Clemente Batista:

aqui era um quilombo. Veio preto da Bahia, de Espinosa, dessas cidades antigas, baianas, da Vila do Urubu, de Grão Mogol. Vieram. Fugiam da casa e iam para aqueles quilombos de pretos, esses lugares onde tinha epidemia e que ninguém queria morar. Nesses desertos. Eles chegavam e ocupavam (COSTA, 1999, p. 19).

Mas saberem-se historicamente como partícipes de uma comunidade negra com uma história específica de conquista da liberdade e de construção de alternativa social ao sistema escravista vigente, formalmente, no Brasil até fins do século XIX, processualmente não lhes garantiu qualquer direito sobre o território ancestralmente ocupado.

Foi lutando contra setores da classe média norte mineira que buscava afazendar-se para usufruir dos recursos disponibilizados pela Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste, nos anos 1960, que garantiram a permanência de dezoito famílias, compreendidas aqui como grupos corporados, em pequenas parcelas do território

⁷¹A noção de *campo negro* foi desenvolvida por Flávio dos Santos Gomes (1996) e ajudou a compreender a existência de um território negro no vale do rio Verde Grande a partir das relações que vinculavam os grupos.

quilombola. Nessa luta, descendentes de compadres negros, migrados para as chapadas da Serra Geral na constituição do município de São João da Ponte, em 1948, tidos como aliados e detentores do poder político-administrativo local romperam as relações existentes para vincularem-se a membros dos setores urbanos regionais, principalmente de Montes Claros. Nesse deslizamento de solidariedade entre grupos, os moradores de Brejo dos Crioulos passaram a ser vistos como um obstáculo à modernização produtiva regional e ao projeto político da família Campos⁷², que contribuiu sobremaneira para a perda de ampla parcela do território quilombola. Desde então, a comunidade passou a ser tratada discriminadamente, e seus membros, além de serem excluídos do acesso a bens sociais coletivos, passaram a ser tratados pejorativa e estigmatizadamente pela elite local e, a partir de discursos ideologizantes construídos pela família Campos, pela própria população local, que passou a evitar o contato com os crioulos.

Nesse contexto, os moradores de Brejo dos Crioulos passam a ser representados como selvagens, por recorrerem, processualmente, à violência e à feitiçaria. O termo *crioulo* constitui-se o signo que, externamente, informa os conteúdos construídos nesta representação. Internamente, o mesmo termo informa os ancestrais que fugiram à escravidão e instituíram, nas margens do ribeirão Arapuim, um dos mais antigos quilombos existentes no norte de Minas. Serem nomeados como *crioulos* pelos munícipes pontenses neste período significou assumir os sentidos postos na representação construída

⁷²Ao final do século XIX, uma mulher negra e seus dois filhos instalaram-se no campo negro da Jaiba, vindos da Bahia, e deram origem à temida família Campos, no norte de Minas. Como todos os negros saídos da escravidão nada possuíam, mas se instalaram em terra de ninguém. Nos anos 1920, tempo da divisão (categoria regional) das terras das fazendas Arapuá e Morro Preto (antigas sesmarias que não foram reconhecidas em 1850 e tornaram-se terra devoluta), Simão Campos tornou-se o maior proprietário da área. Com o apoio do Padre Gangana, instituiu o município de São João da Ponte e transformou-se em coronel, com “seu poder baseado na sua posição econômica, na parentela e no compadrio” (Aguiar, 2002, p. 98).

pela elite local. Como estratégia de positivarem a si mesmos, os moradores da comunidade passaram a se chamar de *morenos*, termo com o qual buscavam informar a incorporação de práticas sociais modernizadoras da vida social da comunidade. Entretanto, tal representação construída internamente obscurecia o passado quilombola, práticas sociais e características culturais cultivadas. Externamente, Brejo dos Crioulos continuou a ser reconhecida regionalmente como uma comunidade negra “perdida” no tempo e portadora de atributos e costumes africanos. Essas representações despertaram-me o desejo “romântico” de uma pesquisa de campo *a la Malinowski*. Procurando estabelecer com os membros da comunidade de Brejo dos Crioulos o primado da dialogia como postulado pelos antropólogos pós-modernos, busquei, no encontro etnográfico, constituir aquilo que Vincent Crapanzano (1991) chamou de *negociação dialógica* com a presença de outros participantes além do nativo e do pesquisador. Dentre os diálogos ocultos que alimentavam a minha conversação com os membros da comunidade em estudo, a temática dos “direitos insurgentes” (SILVA, 1994) de populações tradicionais previstos na Constituição do Brasil de 1988 foi desvelada em uma conversa quando fui interpelado e levado a contribuir na resolução de problemas fundiários que garantissem a permanência do grupo no território ancestral. Informei-lhes constituírem-se “sujeitos políticos” que emergem como categoria social na história contemporânea do Brasil (ARRUTI, 1997) e sobre disposições constitucionais transitórias e os meios para efetivarem seus direitos.

Após longo período interno de discussão entre os grupos familiares e entre os grupos geracionais, os mais velhos como legítimos porta-vozes de cada família, em outubro de 1998, por meio de correspondência, encaminharam à Fundação Cultural Palmares e à Procuradoria da República em Minas Gerais a solicitação para serem certificados como “comunidade remanescente de quilombo” e para terem sua situação fundiária regularizada. Nesse contexto,

a comunidade passou a negar a representação *morenos*, construída por eles mesmos e assumiram a representação *crioulos* construída externamente, ressignificando seu conteúdo. Seu novo significado os vincula ao quilombo secularmente instituído no interior da Mata da Jaíba no norte de Minas, aos diacríticos que os tornam externamente conhecidos como um grupo social diferenciado no sentido de fronteiras étnicas postulado por Frederik Barth (1969), e à unidade articuladora dos seis grupos locais como uma comunidade, ou como dizem: uma coligação de famílias⁷³.

Numa visita que fiz à comunidade, foi-me solicitado assessorar o processo que se instaurara com o propósito de lutarem para conquistar o direito constitucional. Assumindo-me como um *broker* (mediador) entre o aparelhamento estatal e a comunidade de Brejo dos Crioulos, desenvolvi junto com uma comissão local, que se formou para coordenar o processo, uma série de discussões visando ampliar a compreensão dos nativos e do próprio antropólogo da empreitada a ser realizada.

Discutindo em 1993 as sociedades indígenas na perspectiva de suas territorializações, João Pacheco de Oliveira trata-as como processo de reorganização social, que implica na “criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora, na constituição de mecanismo políticos especializados, a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais e a reelaboração da cultura e da relação com o passado” (1998, p. 55). Em Brejo dos Crioulos, devido às mudanças e intercorrências em sua história, o processo de territorialização vivido tem significado a dinâmica da extensão, retração e, novamente, reapropriação de seu território tradicional, sobretudo, a interface política subjacente à ação dos crioulos em sua luta contra os fazendeiros e as instâncias governamentais articuladas a partir

⁷³No processo de regularização fundiária, foram incluídos mais três grupos locais devido às desapropriações de fazendas que incluiu Tanquinho, Serra d'Água e Furado Modesto, localidades distanciadas das margens do ribeirão Arapuim.

da administração municipal. Mas a politização da luta crioula não se fechou no círculo local; requeria trazer para o cenário de lutas outros agentes sociais.

Neste sentido, dentre as diretrizes definidas no momento em que fui instituído pelo grupo como um *broker*,urgia maior esforço para romper com a estratégia de invisibilização da comunidade e para a constituição de uma rede regional de apoio à luta dessa comunidade que se assumiu quilombola. Não cabe aqui discutir a constituição dessa identidade emergida no presente do grupo, a não ser mencionar o estabelecimento de uma política de identidade projetada (CASTELLS, 1999) interna e externamente, a partir da reafirmação do passado ancestral, por meio da memória coletiva e do direito constitucional reconhecido pela Assembleia Nacional Constituinte a partir da pressão de grupos negros e como parte das festividades pelo centenário da abolição da escravidão (ARRUTI, 1997).

Inicialmente, estabeleci contato com entidades da sociedade civil regional, visando construir uma rede social de apoio à comunidade, principalmente com setores populares organizados, dentre eles a Comissão Pastoral da Terra, a Federação dos Trabalhadores da Agricultura de Minas Gerais, a regional da Central Única dos Trabalhadores, os Sindicatos dos Trabalhadores Rurais dos municípios circunvizinhos e Organizações Não Governamentais do norte de Minas, principalmente as de apoio aos trabalhadores rurais, como o Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas (CAA).

Cotemporalmente a essa ação, estabeleci contato com a imprensa regional, em especial, o principal jornal mineiro com seccional em Montes Claros, procurando presentificar Brejo dos Crioulos no imaginário social norte mineiro e mineiro, no sentido de tornar a comunidade socialmente visível. Encontrei no jornalista Gírleno Alencar, estudante universitário de História, um parceiro na luta pelos direitos das comunidades negras existentes no norte de Minas. Com a matéria “Festa do Rei relembra toda a história do quilombo: Araruba mantém tradição de luta do Brejo dos Crioulos”, publica-

da no jornal Hoje em Dia, de 15 de agosto de 1998, a imagem da comunidade foi sendo construída e a narrativa de suas lutas para garantir os direitos constitucionais foi sensibilizando a população regional. Assim, a sociedade civil organizada, por meio de suas entidades, articulou-se à rede social preexistente, passando a apoiar a comunidade em sua luta.

Em 25 de julho de 2001, quando já plenamente constituída, a rede social de apoio reuniu-se no povoado de Araruba, um dos grupos locais de Brejo dos Crioulos, para comemorar o dia do Trabalhador Rural, estando presentes representações de sindicatos de trabalhadores rurais, de pastorais, de ONGs, de outras comunidades negras do norte de Minas que vieram à luz com o início do processo dos crioulos, do movimento negro regional e de outros estados, além de professores, pesquisadores e universitários. Em carta aberta à população norte mineira, denunciam

as condições angustiantes vividas pelas famílias moradoras desse quilombo, tornando-se um patrimônio de todos nós brasileiros... a vinda de cerca de quinhentas pessoas, representantes de 18 cidades, 21 comunidades e 20 entidades do Norte de Minas e de outros estados à comunidade quilombola de Brejo dos Crioulos significa o nosso reconhecimento à luta desses nossos irmãos negros para permanecerem na história regional como símbolo de alternativas de vida ao modelo disseminado por todo o país.

A visibilização de Brejo dos Crioulos via jornais e redes televisivas, bem como a articulação da rede social de apoio concretizou-se pelo esforço, tanto dos membros da comissão, transformada no processo em Associação Quilombola de Brejo dos Crioulos, quanto do antropólogo que desenvolveu pesquisa na comunidade e transformou-se em *broker*, e das diversas entidades populares norte mineiras que passaram a apoiar a comunidade na busca da conquista de seus direitos. Isto além da luta contra as idas e vindas da Fundação Cultural Palmares, nas quais a comunidade de Brejo dos Crioulos tem buscado apoio imprescindível na Procuradoria da República.

É importante tecer algumas considerações relativas ao caráter político do ofício do antropólogo sobre as consequências de seu trabalho de campo e mesmo de uma modalidade de tese cada vez mais necessária, dada a miséria e invisibilidade em que se encontram vários povos e grupos sociais. Acredito, apoiado na discussão desenvolvida por Mariza Peirano (1997) e na leitura de trabalhos que antropólogos têm desenvolvido com comunidades negras ou populações tradicionais, que nossa comunidade profissional tem se pautado pelo estabelecimento de uma tese “engajada”. Como consequência do ofício de etnólogo, processos de autoafirmação são desencadeados para assessorar nossos “nativos” em sua construção de si como sujeitos políticos atuantes. Nesse sentido, vejo a atuação de Eliane Cantarino nos quilombos do rio Trombetas e como coordenadora do GT Quilombos da Associação Brasileira de Antropologia; de Ilka Boaventura, na coordenação do NUER na UFSC; de Henyo Barreto Filho, com as “populações residentes” em unidades de conservação e de proteção integral na Amazônia; de Osvaldo Martins de Oliveira, com a comunidade de Porto Coris, no vale do Jequitinhonha; de Aderval Costa Filho, na comunidade negra rural dos Gurutubanos; e o meu, em Brejo dos Crioulos, ambas no norte de Minas. E centenas de outros que seria impossível mencionar. Atuando como *brokers*, nós, antropólogos brasileiros, temos sido capazes de propiciar que povos e grupos sociais rompam com estratégias locais secularmente construídas para assumirem-se como sujeitos políticos na interface com a sociedade nacional para além do contexto local, ampliando sua visibilização no contexto regional, estadual e nacional. E, sobretudo, na luta pela conquista de direitos cidadãos frente ao Estado. Assim, vamos desenvolvendo nosso compromisso político com a teoria que não se fecha num círculo autodevorador e, talvez, por isso mesmo, tenha sempre alimentado com vigor a antropologia feita em casa.

O aprisionamento e vínculo ao aparelhamento estatal

A comunidade quilombola de Brejos dos Crioulos lançou-se no processo de conquista de seus direitos por “sonhar”, recorrentemente, com a reocupação do território legado pelos seus ancestrais, mas em nenhum momento iludiu-se pensando que esse seria um processo fácil. A demora em definir-se para solicitar o reconhecimento do direito constitucional deveu-se a estarem conscientes de que o passo a ser dado significaria a quebra de relações que mantinham com os fazendeiros que invadiram seu território, e também com os empregados das fazendas, muitos deles membros da comunidade, além de potencializar o conflito com a elite pontense que os discriminou e excluiu da vida social municipal.

Realizar o sonho da reocupação do território ancestral significa, primeiramente, para muitos, poder se aproximar das sepulturas onde seus antepassados encontram-se enterrados, já que o acesso às mesmas lhes é negado pelos fazendeiros. Mas também significa retomar a autonomia na reprodução da comunidade, transformando-os de força de trabalho no mercado agrícola nacional em produtores de gêneros alimentícios para o mercado de consumo, sabedores que são da fertilidade de suas terras.

Tensionados entre rupturas de relações e articulações de nova relações e posições na sociedade envolvente, aproximaram-se do aparelhamento estatal na figura da Fundação Cultural Palmares que os enredou. Uma das condições postas a mim pelos mais velhos e pelos líderes jovens foi a da existência de um apoio institucional capaz de impedir que os aparelhos de Estado os paralisasse com seu canto de sereia. Dessa forma, os crioulos das margens do ribeirão Arapuim deram início à sua caminhada na busca e conquista dos seus direitos, tendo como companheira de caminhada a Procuradoria Geral da República, instituição que tem processualmente imposto à entidade prazos por meio de “recomendações” e “uma ação civil

pública com pedido de tutela antecipada” para que o disposto no Art. 68 se concretize como realidade em Brejo dos Crioulos.

Cabe ressaltar, que no caso de Brejo dos Crioulos, a Fundação Cultural Palmares, pressionada pelo Ministério Público Federal, tem assumido a característica de um incauto perdido nos labirintos do minotauro. Na visita feita por membros da comunidade à entidade em Brasília, seu então presidente informou a existência de recursos financeiros conseguidos junto ao Banco Mundial, como fundo perdido, para a elaboração do Laudo Antropológico e para a regularização fundiária, da ordem de US\$ 150.000 (cento e cinquenta mil dólares). Pouco tempo depois, informa, em correspondência à presidência da Associação Quilombola, que representa juridicamente a comunidade, a impossibilidade de utilização dos recursos por tê-los gasto com a realização do II Encontro das Comunidades Remanescentes de Quilombo Tituladas, ato político acontecido nas dependências da Universidade de Brasília. Pressionados pela Procuradoria da República em Minas Gerais, por entidades populares do norte de Minas e pela própria comunidade de Brejo dos Crioulos, a Diretora de Proteção do Patrimônio Afrobrasileiro da Fundação Cultural Palmares, antiga Diretoria de Quilombos, visita a comunidade e informa para centenas de pessoas reunidas em Araruba, um dos grupos locais existentes no território crioulo, que até no máximo em três meses seria constituído o grupo de trabalho para proceder à elaboração do laudo pericial e dar partida ao reconhecimento da comunidade como “remanescente de quilombos” e sua delimitação territorial para fins de regularização fundiária. Mas os prazos não foram cumpridos e nada do prometido tornou-se real.

A cada afirmação de um passo à frente da Palmares, os crioulos esperam o passo atrás da mesma entidade. Nesse ir e vir de afirmações, a vida dos membros da comunidade segue seu curso procurando, como uma fonte de água que brota e constrói seu curso até a foz, ir abrindo sendas ou ampliando trilhas e aos poucos vão reocupando o território ancestralmente seus.

Em 2001, o Ministério Público Federal informou à presidência da Associação que recomendaria à Palmares o reconhecimento da comunidade, como disposto no Art. 68, a partir da dissertação de mestrado onde relato o processo vivido desde meados do século XIX até os conflitos ocorridos nos anos 1980. Ao mesmo tempo, é informada pela própria Palmares que esta acataria a recomendação recebida e que reconheceria a comunidade como “remanescente de quilombo”. Diante disso, a maioria dos membros decide não abandonar o território quilombola no período de colheita de café no Triângulo Mineiro, para onde migram sazonalmente para trabalhar e amealhar recursos financeiros que viabilizem a reprodução de cada família. Mas como a Palmares volta atrás e informa a necessidade do Laudo Antropológico, já em meados do período de colheita de café, alguns membros da comunidade decidem reocupar parte do território e efetuar o plantio de feijão e milho, capaz de suprir as necessidades de cada família.

Como uma fagulha de fogo correndo num rastilho de pólvora, essa ação instaurou, entre os crioulos e os fazendeiros, um clima explosivo. Ameaças de morte foram feitas à comunidade em geral, ao presidente da Associação e a mim; também as cercas construídas para impedir a entrada de gado na área plantada foram derrubadas. Em visita de alguns membros da comunidade quilombola ao Procurador da República em Minas Gerais, conseguiu-se que o mesmo fizesse uma visita à comunidade, acompanhado por membros pela Polícia Federal. Após a visita e o contato feito com os fazendeiros, foi assinado, pelos envolvidos, um “Termo de ajustamento de conduta”, que garantia aos crioulos a utilização da parte do território reocupado permanentemente, dado o processo já deflagrado de reconhecimento dos direitos constitucionais da comunidade.

Necessário ressaltar que esse ir e vir “abestalhado” da Palmares tem levado os crioulos a interpretarem sua ação a partir da perspectiva coronelística, tão presente na vida social e no imaginário social regional. Nessa concepção, os aparelhamentos de Estado

servem para defender os interesses dos “fortes” contra os direitos dos “fracos”, mesmos se esses interesses não tenham nenhuma base jurídica, pois foi assim que a vida local foi transformada e a reprodução do grupo se complexificou. Neste sentido, a narrativa de um crioulo residente em Araruba é iluminadora do vínculo que fazem entre fazendeiros, administração municipal, aparelhamento estatal e organização da Justiça:

Aqui não tinha e nem tem justiça. Os fazendeiros não deixam ela descer para os fracos. Eles fazem o que querem. O prefeito atual não manda na Justiça, no tempo que perdemos a terra mandava. Mandava pegar, era mesmo que pegar um cachorro na rua, pegava, batia, disciplinava. Aí, os fazendeiros com seus jagunços vinham e traziam um livro. Chegavam para o besta e mandavam ele colocar o dedo, ele punha. Depois, eles chegavam e mandavam ir embora, se não ia, colocavam fogo na casa, soltavam gado na roça. Desapropriavam era desse jeito, o prefeito não fez nada para defender os fracos. Se fosse hoje, que o prefeito não manda mais nada, a gente podia até confiar na Justiça. Mas naquele tempo? Qual o quê? A justiça e a polícia faziam o que o prefeito queria (NEM, Araruba, 1997).

Partícipes de um mundo ainda atualizado na ordem social coronelística, os crioulos veem a Fundação Cultural Palmares, criada pelo governo federal para defender os interesses dos negros brasileiros, como mais um organismo enredado pelo poder dos “fortes”, ou seja, os fazendeiros que ocupam seus territórios e, entre eles, um deputado federal apoiado pelas administrações dos municípios em que residem. Não veem naquela entidade que deveria caminhar apoiando as comunidades remanescentes de quilombo uma aliada dos “fracos”, a não ser no discurso que enuncia.

Mesmo participando de eventos patrocinados pela Palmares e talvez por isso mesmo, os crioulos afirmam sua compreensão de que essa entidade existe para garantir os interesses dos “fortes” contra os direitos dos “fracos”, pois todas as comunidades tituladas como “remanescentes de quilombo” tiveram que encetar uma luta renhida para conquistar o direito constitucional. Uma luta que significou

confrontar a Palmares e forçá-la a dar passos adiante, rompendo com seu ir e vir de afirmações, posições e definições até o ato final, representado pela titulação e pela regularização fundiária. E nesse processo, algumas comunidades negras rurais foram tituladas como “remanescentes de quilombo” e tiveram sua situação fundiária resolvida devido à ação da Procuradoria da República, que tem fraturado o poder dos fazendeiros e propiciado que a Justiça desça até os fracos.

Sensibilizados pela situação de Brejo dos Crioulos, representantes regionais de órgãos públicos federais no norte de Minas, diferentemente da Fundação Palmares, têm hipotecado apoio à comunidade, significando mudanças profundas na vida de seus membros. Nesse sentido, o apoio da gerência regional do INSS tem possibilitado acesso facilitado e ágil aos benefícios da previdência social; o apoio da gerência regional da Fundação Nacional de Saúde tem garantido a construção de moradias em alvenaria em lugar das habitações de enchimento, de acordo com o padrão regional das populações carentes.

Diante do apoio externo construído com entidades populares do norte de Minas e de organismos estatais, as administrações municipais de São João da Ponte e de Varzelândia têm ampliado o acesso dos membros da comunidade a bens sociais coletivos, como energia elétrica, abastecimento de água, melhoria dos prédios escolares e do processo educativo, dentre outras conquistas. Como nos disse a prefeita pontense, “não é possível ficar vendo a condição material da comunidade ser transformada por organismos estatais, por entidades populares e por universidades sem estar efetivamente participando no processo”. Estar ausente seria continuar alimentando a exclusão e discriminação de Brejo dos Crioulos da vida municipal construída pela família Campos, já que os tempos atuais são outros. É claro que a crítica feita por crioulos nas matérias veiculadas pela mídia regional e estadual causou impacto nos políticos pontenses

e varzelandenses, que passaram “a correr atrás do prejuízo”, como dito por um vereador deste último município.

Navegando na trama do parentesco: articulação no campo negro regional

Nesse ínterim, a notícia do direito constitucional disseminou-se na trama da rede de parentesco que recobre o território negro da Jaíba e dezenas de comunidades negras rurais têm buscado apoio para dar partida à luta pela conquista de seus direitos. Assim como Brejo dos Crioulos, o território dessas comunidades, secularmente ocupado por negros fugindo da escravidão e instaurando uma organização social alternativa ao sistema escravista então vigente no Brasil, foi invadido e mudou de mãos; seus ocupantes foram expulsos e migraram para as margens das terras ocupadas por fazendeiros ou para outras regiões do país em busca de condições de reprodução da vida.

No evento que reuniu centenas de pessoas em Brejo dos Crioulos para celebrar o dia do Trabalhador Rural, na comunidade, fui procurado por um grupo de pessoas negras que me disseram ter caminhado trezentos quilômetros a pé para estarem em Araruba, onde encontraram alguns parentes que as hospedaram. Solicitaram-me que fizesse o mesmo trabalho que fiz com os crioulos, pois também tinham perdido a terra que seus tataravôs haviam ocupado nas margens de uma das centenas de lagoas existentes no vale do rio Verde Grande. Essa é uma demanda que se avoluma cada vez mais. Como forma de dar resposta às dezenas de comunidades que têm vindo à luz e se visibilizado na busca da conquista do direito constitucional, as entidades que têm apoiado Brejo dos Crioulos instauraram um processo de articulação do *Território Negro da Jahyba*. Há, na área mineira, duas comunidades que deram partida ao processo de certificação como remanescente de quilombos, Brejo dos Crioulos e os Gurutubanos. Entretanto, na área baiana deste

campo negro, diversas comunidades também articularam-se para usufruírem do direito constitucional, sendo que algumas lutam pela territorialização e regularização fundiária anterior à promulgação desse direito⁷⁴. Dentre elas, a comunidade quilombola de Rio das Rãs foi à primeira comunidade negra rural titulada no Brasil.

O primeiro passo para viabilizar esta articulação tem sido sensibilizar as dioceses de Janaúba, Januária e Montes Claros para que, através da Comissão Pastoral da Terra e dos párocos, assim como a Federação dos Trabalhadores na Agricultura do Estado de Minas Gerais por meio dos Sindicatos dos Trabalhadores Rurais em cada município, para que se faça o inventário de todas as comunidades negras existentes no norte de Minas. Ao mesmo tempo, as lideranças das três comunidades acima referidas têm realizado visitas às demais comunidades rurais negras, atualizando relações de parentesco e disseminando o conhecimento do direito e do processo de luta que significa a conquista do direito constitucional.

Aos poucos, emerge nas fímbrias de latifúndios construídos sobre o *Território Negro da Jahyba* a consciência coletiva de passado, presente e futuro comum. E, como disse um membro de uma dessas comunidades que aos poucos rompe com a estratégia da invisibilização adotada por seus antepassados como forma de sobrevivência, e repetindo com suas palavras o *slogan* marxiano: “negaiada de tudo quanto é lugar, achegai, nossa hora chegou!”. O processo desencadeado tem um caráter inexorável dado o domínio do parentesco que estrutura as relações entre os quilombolas das comunidades rurais negras da Jaíba, tanto no norte de Minas quanto no sertão sul baiano. Organizar-se a partir de relações de parentesco retira da organização qualquer possibilidade de artificialidade e, sobretu-

⁷⁴Na Revista Palmares, “Quilombos do Brasil”, a Fundação Cultural Palmares informa centenas de comunidades que se encontram lutando no mesmo processo, como Barra do Parateca, Fazenda Batalha, Feirinha, Batalhinha, Brasileira, Angico, Azalve, Barra dos Negros, Canabrava, Cariacá, Curral da Vara, Exu, Garrido, Lagoa do Mato, Patos, Pedras, Peixe, Ramalho, Retiro, Sapé, Tome Nunes, Três Ilhas, Velame e Veredinha.

do, possibilita uma eficácia que nenhuma negligência ou omissão pública conseguirá deter.

A emergência dessa imensa comunidade negra reivindicando direitos tem assustado a elite branca regional, descendente daqueles que invadiram o território negro e expulsaram milhares de famílias das terras ancestrais. Mas a territorialidade do vale do rio Verde Grande é negra e as ameaças de morte que têm sido feitas para alguns não interromperá o processo que tem fluído como um rio cada vez mais caudaloso e dotado de uma força potencial capaz de desenraizar árvores de grande porte que se colocam como obstáculo à passagem de suas águas.

Encerrando este capítulo, informo que, ao finalizar minha participação no Grupo de Trabalho Terra de Quilombo da ABA, na Reunião de Antropologia do Mercosul, em Florianópolis, afirmei que, mais do que discutir as questões inerentes à elaboração de laudos periciais, quis ser a enunciação do processo de visibilização do campo negro da Jaíba, que já chamei em outro lugar de Sociedade Negra da Jaíba (COSTA, 2001), para que se amplie a compreensão da existência dessa realidade negra no norte de Minas, ocultada na história de Minas Gerais e do Brasil. Essa realidade emerge com força, requerendo seus direitos e orgulhando-se de ser o que são e como são, quilombolas da Jaíba, ou como estampou em uma camisa na comemoração de um gol feito no Flamengo, o jogador do São Caetano, “100% Jaíba”, em jogo da Copa Sul-Americana, em 2003. O signo Jaíba, na atualidade, tem significado, principalmente, o “maior projeto de irrigação da América Latina” no imaginário social mineiro e brasileiro, mas, aos poucos, descobre-se que a sua instituição por parte do governo estadual e federal significou a expulsão de milhares de pessoas negras do território ancestralmente ocupado. Esse foi um processo obscurecido pelos anos do terror da ditadura militar e as dores da população negra aos poucos vêm à luz nesses anos incipientes de democracia brasileira.

A REESCRITA DA HISTÓRIA, A VALORIZAÇÃO DO NEGRO E A ATUALIZAÇÃO DE RELAÇÕES ANCESTRAIS NO NORTE DE MINAS⁷⁵

A emergência de novos sujeitos políticos (ARRUTI, 1997), como categorias sociais, no momento hodierno da vida nacional, além do posicionamento como detentores de direitos emergentes, tem possibilitado desvelar realidades duplamente invisibilizadas na cena histórica, social e política regional e do Brasil. No caso das comunidades negras rurais, categorizadas atualmente como quilombos, a invisibilização origina-se de estratégia interna a cada grupo, construída historicamente por seus membros, para garantirem a vivência do grupo e para se inserirem, sem diferenciação, nas relações vividas no contexto social e político em que se encontram; e como estratégia externa, como negação de suas existências na história local, regional e nacional. Ao desenvolver pesquisa antropológica com a comunidade negra rural de Brejo dos Crioulos, na divisa dos municípios de São João da Ponte e Varzelândia, no norte de Minas, procurando compreender sua história ao recorrer à memória coletiva e ao traçar a genealogia de cada família, pude reconhecer a existência de um território negro ampliado⁷⁶ no vale do rio Verde Grande em território mineiro e baiano (COSTA, 2001). Trato neste artigo do impacto que tal desvelamento causou na sociedade local e regional, bem como na própria comunidade, seja pela reversão da negatividade posta na cor da pele, seja pela possibilidade de atua-

⁷⁵Artigo publicado, originalmente, na Revista Verde Grande 1(2), Montes Claros: 2005, p. 12-27.

⁷⁶Flávio dos Santos Gomes (1996), ao trabalhar com documentação do período colonial na região fluminense, cunhou o conceito histórico de campo negro, ou seja, espaços complexos e originais de luta, para dar conta da interação dos quilombos e mocambos com o mundo circundante.

lização de relações ancestrais no *Território Negro da Jahyba*⁷⁷. Se, por um lado, a história das lutas negras sai dos cantos mais sórdidos dos bastidores onde foi colocada pelos historiadores oficiais para dar entrada na cena iluminada da vida nacional, por outro lado, a tomada de consciência da trajetória dos quilombos coloca, para os membros dessas comunidades, uma pauta social de Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes) e das Faculdades Unidas do Norte de Minas (Funorte).

Jahyba: Território negro ampliado

As condições ambientais do vale do rio Verde Grande, situado em território mineiro e baiano, foram propícias à fixação de africanos e de seus descendentes que fugiram à escravidão para instaurarem formas alternativas de resistência ao sistema social vigente no país durante o período colonial e imperial. A existência de uma densa floresta de caatinga arbórea, com milhares de lagoas originadas de assoreamentos em dolinas formadas por sedimentação de dutos aquíferos subterrâneos, tornou a malária endêmica e impossibilitou, durante um longo período da história, sua utilização tanto pela população indígena quanto pela população branca que ocupavam o norte de Minas e o sertão sul da Bahia, até meados do século XX. Em estudos sobre quilombos no Brasil e em outros países, que tiveram na escravidão de africanos e de seus descendentes a base para constituição de seus sistemas sociais, afirma-se a recorrência de barreiras estruturais para a viabilização dos mesmos⁷⁸. Sendo que essas barreiras articulavam, ou não, condições sociais ou naturais impeditivas do contato do mundo externo com o mundo dos qui-

⁷⁷Utilizo a grafia dos bandeirantes para marcar a diferença com a denominação *Jaíba* dada a município e a projeto de irrigação existente nessa mesma área.

⁷⁸Neste sentido, vide os trabalhos de Eliane O'Dwyer (1991) sobre os quilombos do rio Trombetas no Pará, o de Flávio Gomes (1996) sobre os quilombos na baixada fluminense, o de Lourdes Bandeira (1988) sobre a marginalidade econômica de Vila Bela no Mato Grosso e Richard Price (1979) sobre os quilombos da Jamaica e do Suriname.

lombos. No caso do vale do rio Verde Grande, a principal barreira era a existência de malária como endemia. A denominação da área, dada pela bandeira de Mathias Cardoso de Almeida, que ocupou e formou os antigos Currais da Bahia, informa sua condição.

A palavra tupi-guarani *jahyba*, dependendo da forma de se articular as sílabas que a constituem, tem como significação “água podre”, “água má”, “lugar de difícil acesso e esquisito” e, finalmente, “brenhas do mato”. Com esta denominação, os bandeirantes formadores do norte de Minas e do sertão sul da Bahia queriam informar a existência de malária no rio Verde Grande em toda a extensão do seu vale. Em correspondência à Câmara de São Paulo, é informado que os membros da bandeira, já transformados em criadores de gado, abandonaram a área devido às doenças existentes (FAGUNDES E MARTINS, 2003). Há, ainda, correspondência que informa a extensão da área que denominaram como *jahyba*, indo do vale do rio das Rãs, na proximidade de Bom Jesus da Lapa (BA) até às nascentes do rio Verde Grande, em Montes Claros (MG), numa extensão de aproximadamente 600 quilômetros.

Outra informação importante vinculada à bandeira de Mathias Cardoso de Almeida diz respeito às atividades que seus membros desenvolveram no sertão médio sanfranciscano. Em sua *História Geral das Bandeiras Paulistas*, Taunay (1948) informa que, a partir dos anos 1660, os paulistas que se fixaram nessa região tinham como função apreiar indígenas para venda nas Vilas de São Paulo e de Salvador e para exterminar quilombos existentes na área. Ao instituírem os currais da Bahia, os membros da bandeira fundante da sociedade norte mineira e sul baiana deram partida a um novo processo de territorialização (OLIVEIRA, 1998) que sobrepôs a lógica branca de ocupação de uma região sobre a lógica indígena e quilombola, baseada na liberdade, solidariedade e reciprocidade, bem como na articulação de povos distintos e culturas diferenciadas que compunham como um mosaico a sociedade sertaneja. Entretanto, a lógica branca de territorialização não foi capaz de desarticular

a lógica não-branca de ocupação de um território, como informou Costa Silva (1998) ao estudar o Quilombo de rio das Rãs existente no território negro ampliado da Jahyba. Se a lógica branca apoia-se na apropriação privada de uma terra, a lógica não-branca apoia-se na utilização coletiva de uma área, transformando-a em um território, contornando simbolicamente seus limites pela existência de espaços sociais vinculados à totalidade dos aspectos da vida social de um agrupamento humano. Mas, importa frisar que, nos idos de 1660, os africanos e seus descendentes já haviam instituído comunidades quilombolas no vale do rio Verde Grande.

Com o conceito de território negro ampliado, quero informar a existência de um conjunto de localidades articuladas entre si por meio de rede de relações sociais, sejam relações de parentesco ou de compadrio, sejam relações econômicas, culturais ou políticas. No caso do *Território Negro da Jahyba*, vislumbrado por mim a partir da comunidade negra rural de Brejo dos Crioulos, as articulações entre esta comunidade e centenas de outras se dá por meio de relações de parentesco e compadrio (COSTA, 2001); por relações econômicas para a comercialização, seja por escambo ou não, de produtos agropecuários (COSTA, 1999); por relações culturais na coparticipação de festas de santos e outras – promessas, contratos, casamentos – nas proximidades da comunidade (NEVES, 1908) ou em romarias a localidades mais distanciadas (COSTA E OUTROS, 2004); e, finalmente, por relações políticas na articulação para as lutas travadas historicamente para resistir aos processos de territorialização que ocorreram na área desse território negro ampliado (COSTA, 2003).

O início do processo de desterritorialização vivenciado pelas comunidades negras desse território negro ampliado ocorreu subjacente à expansão da fronteira agrícola nacional no escopo da modernização conservadora da agricultura a partir dos anos 1960. Pouco antes, nos anos 1940, com a implantação de estrada de ferro ligando a região Sudeste ao Nordeste e com o combate à malária no Governo

Dutra nos anos 1950, transformaram as terras existentes em terras mercantis. Se até então elas detinham apenas valor de uso para as populações negras, com essas ações agregou-se-lhes valor de troca. Entretanto, somente após a anexação da região norte mineira à área de atuação da Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste – SUDENE –, que foi viabilizado aporte financeiro para transformação de fazendas em empresas rurais vinculadas à modernização da agricultura. No dizer de um intelectual regional, os inseticidas e o aralém permitiram aos nossos pecuaristas invadirem o Vale do Rio Verde Grande, com suas terras maravilhosas, antes totalmente proibidas pela altíssima incidência da malária. Foi assim que surgiram as primeiras grandes fazendas, enriquecidas de exuberante pastaria do colômbio. Podemos dizer que os nossos fazendeiros desceram os cerrados e caminharam para a riqueza dos vales (MAURÍCIO, 1995, p. 163).

Nessa descida para as “terras maravilhosas” dos vales, os fazendeiros ou membros das altas classes urbanas em processo de afazendamento vieram secundados por bandos de jagunços armados até os dentes e impuseram à população negra a estratégia da diáspora para longe de seu território ancestral, a resistência com a morte de muitos e a permanência em condições de miserabilidade na reprodução de cada família. Vivendo nas fímbrias dos latifúndios que aí se concretizaram pela concentração de amplas parcelas de terra de muitos nas mãos de poucos, as populações negras lutam pelo direito ao território legado por seus ancestrais. Direito consuetudinário não reconhecido pela elite regional, mas atualmente a ela imposto pela Constituição Federal no Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, ainda que haja “uma cisão entre o entendimento das comunidades, dos movimentos sociais e de pesquisadores que lidam com o tema e a interpretação das autoridades públicas e principalmente dos magistrados” (CEDEFES, 2004, p. 1). Estes têm, em suas práticas, posicionado na defesa dos interesses dos latifundiários contra o dispositivo constitucional,

demonstrando a afirmativa marxiana do Estado como burocracia a serviço da burguesia.

A territorialidade negra da Jahyba, ao ser trazida à visibilização, impõe à sociedade regional posicionamento diante de sua concretude. As populações urbanas das cidades regionais, em sua grande maioria migrantes expulsos de suas terras no processo de modernização da agricultura brasileira, têm efetivado apoio às lutas travadas pelas comunidades negras. Os intelectuais regionais, cindidos entre memorialistas e acadêmicos, também têm posicionado favoravelmente ao aparecimento de uma outra possibilidade de compreensão da historicidade regional dentro de uma outra perspectiva da até então narrada, pois centrada na ação da população branca e na negação da ação da população negra que, minoritária, nenhuma agência teria no processo de constituição da realidade norte mineira, diversos pesquisadores das instituições de ensino superior existentes no norte de Minas se debruçam sobre temáticas vinculadas às comunidades negras, tanto do ponto de vista histórico, quanto linguístico, cultural, social, político, agrônômico, ambiental, etc. Dessa forma, uma outra história, aquela dos subalternos, tem vindo à luz, graças à perspectiva antropológica de abordagem, pela memória e pelo parentesco, da vida social das camadas populares no país que possibilitou fazer emergir no cenário regional uma realidade até então desconhecida.

A trama com que africanos e seus descendentes teceram a sua historicidade no território da Jahyba articulou centenas de pequenos grupos vivendo nas margens das lagoas no interior da floresta do vale do rio Verde Grande. Os nós dessa trama falam de vínculos parentais e de compadrio, que se espalham ligando pessoas distanciadas no espaço, de vínculos comerciais muitas vezes instaurados em períodos de secas que ciclicamente assolam o semi-árido norte mineiro, de vínculos culturais para celebrarem seus santos e, ao som de tambores, atualizarem relações de vizinhança e/ou de crença. E, finalmente, diante da luta travada pelos direitos, até então

sonhados, dispostos na Constituição de 1988, de vínculos políticos que articulam as comunidades negras e dão concretude ao território negro ampliado da Jahyba.

Os negros da Jahyba: de “marginais” a ícones de tradições locais

Para se entender o deslocamento do valor do negro no seio da sociedade norte mineira, principalmente para as populações locais e para membros das camadas médias que estudam em instituições de ensino superior, há que considerar as representações sociais construídas nos embates travados entre membros dessas mesmas sociedades nos anos da expansão da fronteira agrícola no escopo da modernização da agricultura brasileira. Tais representações, ao desvalorizarem as populações e as comunidades negras, consubstanciaram a ideologia da branquitude que oblitera o papel do branco nas relações sociais e focaliza a questão racial no Brasil como coisa de negros (SILVA BENTO, 2002).

Nas diversas comunidades negras rurais no território da Jahyba que tenho tido a oportunidade de conhecer a partir de visitas, as representações construídas expressam uma hierarquização da diferença, situando as comunidades e seus membros no seu polo mais inferior, negativizando-os. Baseio-me em pesquisas nas comunidades de Brejo dos Crioulos e de Maravilha, distanciadas em mais de duzentos quilômetros, mas partícipes do território negro ampliado da Jahyba para discutir a questão da valorização do negro como uma das consequências do levantamento de Quilombos no norte de Minas.

O município de São João da Ponte, no norte de Minas, constituiu-se como tal a partir de articulação entre as comunidades brancas das chapadas da microrregião de sua localização e as comunidades negras do vale do rio Verde Grande. O Padre Gangana, pároco negro que tinha uma “esposa” na comunidade negra rural de Brejo dos Crioulos e o fazendeiro Simão Campos, também morador da mesma

comunidade, foram os principais artífices da fundação do município que se instala em 1948. As relações entre negros e brancos eram pautadas no respeito mútuo e na defesa de interesses comuns, até que nos anos 1960, um dos descendentes de Simão Campos, visando tornar-se deputado estadual, rompeu com a aliança que unia brancos e negros no município pontense. Olímpio Campos herdou do pai a prática política do coronelismo (AGUIAR, 2002), alicerçada na submissão da clientela local pelo uso exacerbado da força. Buscando angariar apoio junto a membros das elites locais fora de São João da Ponte, estabeleceu vínculos com os mesmos, apoiando-os nos seus processos de afazendamento, quando pelo artifício da venda forçada da terra, expulsaram centenas de famílias de diversas áreas dentro do território ampliado da Jahyba existente nesse município.

Em Brejo dos Crioulos, foram expulsas de suas terras dezessete famílias, das trinta e seis que existiam. Muitas delas fixaram-se em uma gleba doada a Bom Jesus e deram origem ao povoado de Araruba, um dos grupos locais formadores da comunidade, o povoado dos deserdados da terra. Durante o processo de expropriação, membros de diversas famílias procuraram Olímpio Campos, então prefeito e, como tal, considerado o detentor de todos os poderes, para defesa das glebas que ocupavam. Na relação face a face, o mesmo dizia a todos que os defenderia e que não se preocupassem, mas, nos bastidores, solidarizava-se com membros da elite regional, ao mesmo tempo em que encenava pantomima, enviando junto aos bandos armados o livro de registro do cartório que seu irmão era titular. Os moradores de Brejo dos Crioulos, diante do livro onde apunham a impressão digital por serem analfabetos, compreenderam o ardil a que estavam submetidos e romperam as relações instauradas no compadrio por Simão Campos e diversas famílias. Quando da primeira eleição com votação no povoado de Araruba e diante da ausência de votos para seu candidato, o então prefeito viu desvelada a insatisfação dos moradores de Brejo dos Crioulos.

Sua reação inicial foi impor pela força os seus desmandos políticos, mas, diante da posição firme assumida pela totalidade da população dos crioulos desenvolveu outro tipo de ação. A partir daí, impôs à comunidade negra de Brejo dos Crioulos a exclusão a qualquer benefício por parte da administração municipal, iniciando processo de discriminação de seus moradores. A eficácia dessa ação foi tamanha que deu gênese à estigmatização dos moradores dessa comunidade no interior de uma sociedade em que a maioria, cerca de 74% no censo de 1970 se declarou de cor. Os crioulos passaram, então, a ser evitados e submetidos à vergonha de verem as pessoas mudarem de calçada quando transitavam pelas ruas da cidade, para não terem com os mesmos qualquer possibilidade de contato. Além de serem categorizados como “bandidos”, eram também considerados “não-domesticados” ou “brutos”.

A sociedade pontense foi regionalmente considerada a mais violenta de todas as sociedades locais no norte de Minas, que no âmbito estadual era também categorizada como tal. Numa estratégia de jogo de espelhos, a sociedade pontense desviou de si e focalizou na comunidade de Brejo dos Crioulos o germe da violência local e pôde, assim, afirmar-se regionalmente como uma sociedade “civilizada”. O resultado dessas estratégias cunhadas em consequência da posição política adotada pelos crioulos frente aos desmandos do coronel pontense foi internalizar, em cada um dos moradores de Brejo dos Crioulos, a negativização da cor. Em resposta, procuraram pelo discurso mais que pela prática, embranquecer seus descendentes, muitas vezes afirmando que aos poucos estavam sendo “domesticados”. Recusaram-se a atualizar a identidade de *crioulos* e cunharam a identidade de *morenos*, já que “tudo aqui é bom, todo mundo aqui é ótimo, a única coisa que não presta é a nossa cor”. Também, aos poucos foram sendo abandonados elementos singulares da cultura desse grupo, como o batuque nas festividades coletivas e familiares, a vivência da religiosidade, dentre outros e obliterando outros, como o papel fundamental da mulher na organização social.

Por meio do abandono das singularidades culturais vividas, os membros dessa comunidade negra queriam dar expressão visível à estratégia adotada de invisibilizar-se como diferença no seio da sociedade municipal. Ao negar os marcadores da diferença, assumiam publicamente que já não eram mais o mesmo grupo, pois “domesticaram-se” no processo instaurado nos anos 1960 e por meio do qual a sociedade regional, num primeiro momento e a nacional, em seguida, os envolveu. Lendo na cor o marcador evidenciado, negaram-na por sua negatividade.

Em Maravilha, comunidade rural negra situada no município de Catuti na área nordeste do território norte mineiro, não é a cor, em si mesma, que marca a diferença, mas as singularidades culturais vinculadas ao lugar ocupado pelo negro na hierarquia social brasileira. São as “coisas dos pretos”, como o batuque, a forma de organização familiar, as práticas religiosas afrobrasileiras, dentre outras coisas, que permitem aos munícipes enunciá-las como conformadas por um modo de ser muito particular no mundo social brasileiro. Há, ainda, que considerar que os membros dessa comunidade – que é composta por quatro grupos locais: Gado Velhaco, Carpina, Mato Bruto e Mata da Onça – vivenciam inserção diferenciada na cosmovisão que o mundo circunvizinho constrói sobre o mesmo, hierarquizando os lugares e as pessoas de acordo com a manutenção ou não das “coisas de preto”.

É a partir da hierarquização da diferença na comunidade de Maravilha que seus membros julgam uns aos outros, replicando categorizações pejorativas construídas externamente e negativizando o negro genérico. Ao assim fazê-lo, desvalorizam a si mesmos, pois para o mundo externo, todos compartilham da mesma condição de “ser preto” e de vivenciar as “coisas de preto”.

No processo de visibilização de Brejo dos Crioulos como Quilombo⁷⁹, as administrações municipais de São João da Ponte e de Varzelândia, diante da exposição da exclusão, discriminação e estigmatização da comunidade desenvolveram, rapidamente, a implantação de bens coletivos, como energia elétrica, abastecimento de água, melhoria dos prédios escolares, serviço de transporte coletivo, telefonia, dentre outras coisas. Ao mesmo tempo, as administrações dos dois municípios passaram a enviar um grupo de dançadores de batuque como representação da cultura local para os mais diversos eventos, tanto no norte de Minas quanto em Minas Gerais e mesmo em outros estados. Nessa essencialização da cultura dos crioulos emerge a iconicidade do grupo como tradição pontense e varzelandense, inventando, dessa forma, uma tradição local na perspectiva desenvolvida por Hobsbawn e Ranger (1997).

Os moradores dos seis grupos locais que formam a comunidade Brejo dos Crioulos, ao se verem expostos na mídia regional, estadual e nacional, passaram a olhar-se valorizando as coisas próprias, pois o que foi exposto nesse processo de visibilização foi a cultura singular vivenciada e a representação, no norte de Minas, da memória da luta de africanos e seus descendentes para garantirem sua dignidade de seres humanos. Ao serem rompidos os limites da inserção local, via mídia, mas também via apoio de dezenas de entidades populares que passaram a prestar apoio à luta da comunidade e aos seus membros, houve, para os crioulos, uma reversão do valor dado aos marcadores diacríticos de sua diferenciação. Ao compreenderem a valorização das coisas vivenciadas internamente, emergiu para todos o valor de sua cor, retirando dela o conteúdo negativo. A renominação da comunidade como Brejo dos Crioulos

⁷⁹Esse processo foi iniciado em nível regional com a publicação de diversas matérias nos jornais impressos de Montes Claros, principal cidade do norte de Minas. Em seguida, as televisões dessa cidade veicularam diversas matérias sobre a comunidade, em diversos momentos. Os jornais belo-horizontinos, dada a repercussão na mídia regional, passaram, também, a publicar matérias e algumas tvs da capital veicularam matéria. Até que, em 13 de maio de 2002, no jornal Bom Dia Brasil, a imagem de Brejo dos Crioulos foi veiculada nacionalmente.

e a afirmação de si como descendentes dos crioulos, que em passado distanciado no tempo fundaram e mantiveram o quilombo das margens do Arapuim, demonstra a valorização de si, de suas singularidades culturais e de sua cor, que passaram a ser a tônica da vivência dessa comunidade negra rural.

A comunidade de Maravilha, além de ser considerada o foco do atraso no município de Catuti, era também afirmada como resistente à implantação de qualquer benefício que gerasse melhoria das condições de vida para seus membros. A chegada de pesquisadores para diagnosticar a vida comunitária cotemporal à elaboração de laudo antropológico na vizinha comunidade dos Gurutubanos, dos quais são descendentes, propiciou emergir outra explicação para o lugar socialmente ocupado pela comunidade e seus membros na organização social e política municipal. A existência de um fazendeiro que atualiza uma “ideia fora de lugar” (SCHWARZ, 1977), a noção de “latifúndio” como relações sociais (GARCIA JR. E GRZYNSZPAN, 2002) evidenciou que o atraso e o “marasmo” vivido pela e na comunidade eram decorrentes das relações de dominação engendradas pelo referido fazendeiro que tem papel importante nos grupos de poder local.

Ao trabalhar com a memória do grupo, a história municipal passa a ser contada de outra forma. Até, então, o foco estava na população branca que vivia nos sopés da Serra do Espinhaço no limite leste do município. A história que emergiu dos relatos dos moradores mais velhos da comunidade de Maravilha narra a saga dos africanos e seus descendentes vivendo no interior da mata da Jahyba e a sua contribuição para a consolidação dos municípios de Monte Azul, de Mato Verde e, contemporaneamente, de Catuti. A contribuição econômica dada pelas comunidades negras jahybanas foi de suma importância para o desenvolvimento desses três municípios que englobaram os territórios ocupados por essas mesmas comunidades. Entretanto, socialmente, a ênfase está assentada nos grupos brancos que só tiveram acesso ao território negro após a construção

da estrada de ferro ligando o Sudeste ao Nordeste, a desinsetização e a derrubada da mata, todos esses processos a partir dos anos 1940. No dizer de um dos membros mais velhos da comunidade de Maravilha, “Aqui era um lugar esquecido, pois tinha um paredão no meio, os benefícios vinham até Catuti, ficavam lá e não vinham para cá. Aqui era muito isolado”.

Esse isolamento começa a ser quebrado no processo das ações do Governo Federal para dirimir a fome da população brasileira mais carente. O presidente do Conselho Nacional de Segurança Alimentar (CONSEA) e seu *staff* administrativo foram interpelados em reunião realizada em 2003, na cidade de Montes Claros, sobre a situação dos quilombos norte mineiros. Ao tomar conhecimento da situação de exclusão vivenciada pela maioria das comunidades rurais negras dessa região, Dom Mauro Morelli decidiu assumir-se como mais um *broker* para contribuir para as transformações da situação de miserabilidade dessas mesmas comunidades e de seus moradores. Dessa forma, o Quilombo dos Gurutubanos e as comunidades de descendentes desse grupo negro passaram a ter exposta na mídia regional, estadual e nacional sua condição de excluídos e, também, os organismos de estado dos Governos Federal e Estadual passaram a desenvolver ações objetivando romper com o quadro de penúria das populações e das comunidades negras norte mineiras⁸⁰.

Por um caminho semelhante ao processo de Brejo dos Crioulos, os negros gurutubanos e, dentre eles, os negros de Maravilha, deixaram de ser considerados como “marginais” e passaram a ser considerados “ícones” das tradições locais. E, dessa forma, viram retirada de sua “cor” ou das “coisas de preto” a negatividade construída nas relações com as populações brancas e com as elites municipais, que passaram a afirmar essas mesmas coisas, positivamente, como símbolos das duas sociedades locais.

⁸⁰*Broker*: categoria antropológica que se refere a intermediários entre grupos locais e o aparelhamento de Estado.

Saber-se quilombola como outros parentes

A dinâmica do reconhecimento interno da condição quilombola em Brejo dos Crioulos e em Maravilha fez emergir, em última instância, a consciência da existência de laços construtores de realidade social comum às diversas comunidades negras rurais existentes no território negro ampliado da Jahyba. Mas, na emergência desse processo, demonstra a especificidade de cada uma delas.

Saber-se quilombola requereu de cada uma dessas comunidades mergulhar em suas memórias coletivas para reafirmá-la, no caso de Maravilha, ou para reconhecê-la e, em seguida, derrubar a “amnésia estrutural” que impedia retroceder além do que era considerado significativo para os moradores de Brejo dos Crioulos. Estes consideravam

significativo, no contexto social e político das lutas agrárias no Brasil, afirmarem a aquisição do título de propriedade da terra ocupada, no “tempo da divisão”, em 1930. Ao fixarem nos antepassados que passaram de posseiros a proprietários, os membros das diversas famílias existentes na comunidade enunciavam-se como um grupo corporado que organiza sua vida articulando relações de parentesco para usufruto do território legado por membros familiares de gerações anteriores.

A existência, na comunidade, de um morador que não necessitava afirmar o mesmo processo, pois adquiriu a sua propriedade nos anos 1970, tornou propício desconstruir o evento, até então, considerado fundante pelos membros da comunidade, ou seja a aquisição do título de propriedade da terra nos idos de 1930. Emerge daí uma consequência metodológica para o trabalho com memória coletiva; ela pressupõe recorrer a uma comunidade de memória (BORJAS, 1995) para dar a conhecer uma dada realidade social vivida. Nessa comunidade, há a fixação de eventos construídos como importantes para o grupo e outros que são obliterados porque contradizem aqueles significativos para reafirmar, no presente, o próprio grupo.

Ao ser dada a condição de ultrapassagem do evento afirmado como significativo para o grupo no contexto vivido e, diante da possibilidade de engajamento em processo de conquista de direitos dados em outro contexto, o dos direitos insurgentes (ARRUTI, 1997) geradores de novos atores sociais no cenário contemporâneo da sociedade brasileira, a amnésia estrutural fragmenta-se e novos eventos passam a ser narrados pelo grupo em foco. No caso de Brejo dos Crioulos, ao ser ultrapassada a barreira estrutural para a memória do grupo, ou seja, o evento de 1930, foi possível narrar a história desse quilombo até meados do século XVIII, ao mesmo tempo em que se reafirmou os laços de parentesco intergerações a partir do estudo da genealogia de cada família fixada em cada um dos grupos locais existentes na comunidade.

No caso da comunidade de Maravilha, é significativo narrar a expulsão do território ancestralmente ocupado desde tempos imemoriais e, para tanto, os membros dessa comunidade não necessitaram recorrer à estratégia de erguerem barreiras que obliterem o passado do grupo para se afirmarem no contexto social e político em que se encontram inseridos. Muito antes, pelo contrário, é necessário afirmar toda a trajetória histórica do grupo para reafirmar a anterioridade de posse do território perdido, mas reconhecido como próprio, apesar de encontrar-se em mãos alheias. Ao afirmarem permanentemente pela territorialidade a posse do território ancestral evidenciam a existência do sentido de circularidade de temporalidade mítica que Darcy Ribeiro (1995) considera, no caso do Brasil Sertanejo, messiânica. O retorno das condições dadas no passado para a vivência, presente ou futura, do grupo.

Na afirmação da genealogia presente, passada e imemorial de cada família emergem relações de parentesco que articulam não apenas cada grupo familiar no seio da comunidade em que se encontra inserido. A trama rompe com os limites do território familiar e constrói, em diversos níveis, uma rede de vínculos que articula o grupo familiar no interior de uma comunidade, a comunidade

diante de outras na sua circunvizinhança e, também, por todo o território negro ampliado da Jahyba.

Os membros das comunidades em processo de reconhecimento de sua condição de Quilombo junto à Fundação Cultural Palmares, ao tomarem conhecimento do compartilhamento da mesma condição, instauraram processo de atualização das relações de parentesco que os unem por todo o território. O desencadeamento do mesmo apresenta um caráter inexorável dado o domínio de elemento fundante de relações sociais, ou seja, o parentesco que estrutura as relações entre os quilombolas das comunidades rurais negras existentes, tanto no norte de Minas quanto no sertão sul baiano. Organizar-se a partir de relações de parentesco retira da organização qualquer possibilidade de artificialidade e, sobretudo, possibilita uma eficácia que nenhuma negligência ou omissão pública conseguirá deter, pois a territorialidade do vale do rio Verde Grande narra a saga secular de africanos e seus descendentes. E nem mesmo ameaças de morte que têm emergido em processos de algumas comunidades conseguirão interromper o processo instaurado, pois é dotado de uma força potencial capaz de dar uma outra configuração nas relações sociais norte mineiras e sul baiana.

QUILOMBOS DA JAHYBA: A VISIBILIZAÇÃO DO NEGRO NO TERRITÓRIO BRANCO NORTE MINEIRO⁸¹

Focalizo a emergência, nos “vazios da Jaíba”, de centenas de comunidades rurais negras localizadas no vale do rio Verde Grande, no norte de Minas que, ao se visibilizarem, apresentam-se como novos atores no cenário agrário regional, apoiadas pelo disposto no Artigo 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias. Até recentemente, essas comunidades resistiam, por meio de lutas de abrangência apenas locais, para a manutenção do direito aos territórios legados por seus ancestrais. Ao se afirmarem como quilombolas, à luz do direito constitucional, articulam-se politicamente, por um lado, como uma rede negra vinculada pelo parentesco e pela ancestralidade de lugar compartilhada por todos e, por outro lado, como parte de uma rede mais ampla de apoio às lutas populares regionais. A visibilização de dezenas de comunidades negras em um território institucionalizado como branco tem elevado a tensão no cenário agrário regional e trazido inquietações a dezenas de fazendeiros que mantêm os membros dessas comunidades negras como mão de obra barata nas fronteiras de latifúndios especulativos, como capital passivo de suas inserções políticas nos cenários locais e regionais e, por fim, reatualizando práticas sexuais de exploração das mulheres negras para suas necessidades fisiológicas particulares e dando concretude ao mito da democratização racial, mas não social e política, do Brasil.

⁸¹Texto publicado originalmente na revista Caminhos da História (UNIMONTES), v. 10, 2005 p. 9–34.

Novidade ou atualização do que sempre esteve presente?

A questão de novos sujeitos sociais na cena de nosso país tem sido amplamente tratada nas diversas disciplinas que compõem a teoria social brasileira. Numa perspectiva antropológica, a emergência dos mesmos constitui-se uma novidade mais ao olhar contemporâneo dos cientistas sociais como comunidade moral e como agentes de modernização (VELHO, 1995) do que como realidade insurgente. Na Sociologia, a questão dos novos sujeitos sociais tem sido tratada como formas assumidas pelas contradições do capital devido aos tempos desiguais envolvidos no processo social que não se encontram separadas espacialmente (MARTINS, 1993). Na visão desse autor, os novos sujeitos sociais, enquanto contradições do capital, são resultantes de duas dinâmicas do sistema econômico vigente no país, por um lado, resquícios do nosso passado colonial e escravista e, por outro lado, nossa condição presente de dependência em relação aos países centrais. Essas duas perspectivas de se olhar o aparecimento de novos atores e novas práticas no espaço agrário brasileiro, creio que se cotejam e nos ajudam a compreender as dinâmicas que têm tensionado as relações entre membros das classes dominantes locais e regionais e os membros das comunidades rurais por todo o território nacional.

Para Martins, os novos sujeitos sociais presentes no Brasil rural apresentam-se como “formas diversas de exploração do trabalho por serem mediações que explicam a natureza diversa das lutas e das organizações da luta, dos movimentos sociais, no campo” (1993, p. 111). A diversidade de sujeitos ou de formas de exploração do trabalho, para este autor, consolida-se na existência da peonagem com duas dinâmicas distintas, por um lado, a escravidão permanente e, por outro, no migrante sazonal, os trabalhadores sem terra, os indígenas, os pequenos proprietários e a comunidade, sujeito social que “ocorre nas brechas, às vezes amplas e profundas, deixadas pelo capitalismo de origem colonial e que se foi constituindo e re-

produzindo à custa de uma diversidade de forma não-capitalista” (Idem, 143).

Focalizando a questão por meio de outra argumentação, Dias (1997), estudando a estrutura agrária brasileira, afirma que a existência da propriedade coletiva, pela qual as populações tradicionais recorrentes na sociedade brasileira lutam e buscam hodiernamente dar expressão como alternativa à estrutura de propriedade e de produção no país, constitui-se a negação do arcabouço jurídico construído pelas elites nacionais voltadas para a realidade dos países centrais e de costas para a realidade brasileira.

O olhar antropológico sobre esses novos atores sociais tem evidenciado que a novidade está em nosso olhar e não nos sujeitos que passamos a ver como atores novos na cena nacional. Por parte deles, a novidade vincula-se às possibilidades que novas conjunturas nacionais, regionais e locais propiciam fazer emergir novas perspectivas nas lutas pela conquista de direitos, como a dos membros das comunidades negras rurais, pelo aparecimento de legislação vinculando seus direitos consuetudinários à identidade quilombola. No tratamento da emergência dos novos sujeitos sociais, na Antropologia, pesquisadores que têm trabalhado com grupos sociais portadores de novos direitos legislados pela Constituição de 1988 têm se apoiado na argumentação desenvolvida por obras produzidas por operadores do Direito e tomado a visibilização das lutas no espaço agrário brasileiro como direito insurgente, que penetram em nosso direito positivo através de rachaduras hermenêuticas que são os nossos “direitos difusos” (ARRUTI, 1997). Como criações sociais, feitas de imaginação sociológica, criações jurídicas, vontade política e desejos, a assunção dos quilombolas como novos sujeitos sociais tem início com a disputa por recursos, e pela reapropriação “de velhos modelos ou antigos elementos de cultura e de memória para novos fins” (Idem, *ibidem*: 28), inventando tradições para fundamentarem suas lutas pelos direitos que sempre acreditaram possuir. O que não havia era uma legislação que reconhecesse, de

fato, esse direito que esses novos atores compreendem como direito herdado dos seus ancestrais.

Desenvolvo meu argumento da novidade no olhar utilizando o caso das comunidades negras rurais do vale do rio Verde Grande com os quais tenho trabalhado e afirmo que ela vincula-se a duas dinâmicas, uma pelo lado do cientista e da sociedade onde se encontram inseridas e outra pelo lado do Direito. Nós, antropólogos, estivemos trabalhando com comunidades rurais negras e, muitas vezes, por estarmos olhando questões desvinculadas da identidade e da situação agrária, nem sempre percebíamos as lutas travadas por essas mesmas comunidades. A busca de afirmação legal do direito de permanecerem nas terras legadas por seus ancestrais durante a constituinte de 1988, desenvolvida por membros dessas mesmas comunidades apoiadas por alguns estudiosos, principalmente no Maranhão e na Bahia, propiciou o aparecimento do que tem sido chamado *direito insurgente*. Essas comunidades lutaram por seus direitos utilizando diversas estratégias, mas diante da ação de indivíduos urbanos que cobiçaram suas terras e as expropriaram de seus direitos, buscaram agir no que é considerado o ponto crucial da perda de seus direitos, a legislação do país. Na emergência de uma sociedade mais democrática como foi a conjuntura da constituinte, os historicamente expropriados membros de comunidades negras participaram do estabelecimento de nova constituição normatizadora de nossas vidas e aí fixaram seus direitos.

Sua emergência no cenário atual como sujeitos portadores de direitos tem possibilitado desvelar realidades duplamente invisibilizadas na cena histórica, social e política regional e do Brasil (COSTA, 2004). A invisibilização dessas comunidades origina-se de estratégia interna a cada grupo, construída historicamente por seus membros, para garantirem a vivência do grupo e para se inserirem, sem diferenciação, nas relações vividas no contexto social e político em que se encontravam, e também, como estratégia externa da negação de suas existências na história local, regional e nacional (COSTA, 1999).

Creio que é a partir do dismantelamento dessa estratégia de invisibilização em função de direitos insurgentes efetivados consoante de suas próprias lutas que essas comunidades emergem como novos atores sociais ante o olhar das sociedades em que se encontravam inseridas e para os cientistas sociais. Mas suas lutas não são novidade, a não ser porque a reconhecemos atualmente nestes tempos de relações em rede que nos tocam por estarmos vinculados uns aos outros como pontos de uma grande trama que navega pelos ares, via internet.

Vazio e branco: a territorialidade negra desconhecida e negada torna-se visível

No pensamento social brasileiro, consoante com o projeto civilizatório nacional, por serem espaços por onde nossa nacionalidade deveria se consolidar, algumas porções do nosso território foram construídas como brancos e vazios ainda que ocupado por populações não-brancas, atualmente nomeadas como tradicionais – indígenas, quilombolas, geraizeiros, etc. (COSTA SILVA, 1998). No norte de Minas, o vale do rio Verde Grande coberto por uma formação florestal de caatinga arbórea, com milhares de pequenas lagoas e denominado pela bandeira que ocupou e povoou a região como jahyba⁸², constituía um desses espaços vazios, mas branco. João Guimarães Rosa informa essa condição ao narrar a saga de Riobaldo e Diadorim, quando fogem de uma patrulha militar que os perseguia desde os limites com a Bahia: “na Jaíba, até a Serra Branca, brabas terras vazias do Rio Verde-Grande” (1986, p. 53). Mas essa visão não é apenas dos construtores do pensamento social brasileiro; até mesmo a população regional que convivia com centenas de comunidades negras desconhecia a existência de um campo negro (GOMES, 1996) que, historicamente, supriu de serviços

⁸²Utilizo duas grafias para diferenciar o território negro (jahyba) da área atualmente denominada *jaíba*.

e gêneros alimentícios as populações brancas que se localizavam nos altiplanos ou nas encostas das serras regionais⁸³.

Entretanto, há informações de escritores regionais que apontam a ocupação negra de todo o vale do mesmo rio, mas suas informações foram legadas ao esquecimento. Ao propor a colonização da Jaíba, Antônio Augusto Velloso (1901) informa a existência de grupos de crioulos nômades vivendo nus, plantando algumas variedades de cultivares, colhendo frutos e mel, caçando animais para sua sobrevivência no interior da mesma floresta. De outra forma, em sua “chorografia” do município de Monte Azul, Antonino Neves (1908) informa a existência de duas populações, uma branca situada nas encostas e nos altiplanos da serra do Espinhaço e outra negra, localizada no interior da mata e nas margens dos rios e das lagoas então existentes. Ao discorrer sobre a história regional, Simeão Ribeiro Pires (1997) argumenta que as povoações negras existentes no vale do rio Verde Grande não foram perseguidas por capitães do mato e instituíram povoações de exclusividade negra. E, finalmente, João Vale Maurício informa a mesma argumentação dos projetistas da civilização brasileira, pois a ação do governo federal permitiu sua ocupação. Para este autor,

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

Esse é um relato precioso, pois ao mesmo tempo em que informa as ações que permitiram a migração dos fazendeiros para o vale

⁸³Ao trabalhar com documentação do período colonial na região fluminense, esse autor, cunhou o conceito histórico de *campo negro*, ou seja, espaços complexos e originais de luta e de serviços, para dar conta da interação dos quilombos e mocambos com o mundo circundante.

do mesmo rio, permite-nos discorrer sobre o motivo da ocupação negra desse imenso território, a existência de malária.

Em meados do século XVII, a anônima bandeira de Mathias Cardoso de Almeida parte da vila de São Paulo para a região sanfranciscana com o objetivo de aprear índios e exterminar quilombos (TAUNAY, 1948). Após anos de luta com indígenas e caça aos quilombolas, os membros dessa bandeira estabelecem-se como criadores de gado e, por questões de estratégias comerciais e de controle territorial, povoam o médio São Francisco, dando origem aos Currais da Bahia. Parte desses currais, ao ser anexada em 1720 à Capitania de Minas Gerais, passa a denominar-se *norte de Minas*.

No início do processo de ocupação e povoamento regional, membros dessa bandeira instalam-se às margens do rio Verde Grande, mas devido a enchentes e à existência de malária, transferem-se para os altiplanos das serras ou deslocam-se para as margens do rio São Francisco. Em correspondência à câmara da vila de São Paulo, Mathias Cardoso de Almeida informa que esse movimento de esvaziamento do vale do rio Verde Grande se deve à condição endêmica da área e informa a denominação dada: jahyba. (FAGUNDES E MARTINS, 2002) Em tupi-guarani, há três possibilidades de tradução dessa palavra: “águas podres”, “águas ruins” e “brenhas do mato”. Creio que procuravam sinalizar a existência de malária já que a formação vegetal e a presença de centenas de lagoas formadas em dolinas, ou furados, como regionalmente conhecidas, tornaram o ambiente propício para a proliferação dessa doença.

Atualmente, há na região, denominados *jaíba*: um município, uma área remanescente dessa mata e um projeto de irrigação, propiciando a construção de uma imagem mental de que essa área está circunscrita à localização dessas três coisas. Mas, originalmente, a jahyba possui dimensão territorial bem mais ampla do que a acionada pela imagem mental vinculada ao nome do município, da área remanescente da mata e do projeto de irrigação. Ela estende-se das cabeceiras do rio Verde Grande até às proximidades da cidade de

Bom Jesus da Lapa, como pode-se inferir a partir da denominação de *fazenda* na bacia do rio das Rãs, dada por Antônio Gonçalves Figueira – membro da bandeira que ocupou a região – bem como a partir de correspondência em que ele informava à câmara da vila de São Paulo que fundaria, nas cabeceiras do rio Verde Grande, a fazenda Jahyba de Baixo; esta passou a chamar de fazenda dos Montes Claros, devido à visão ele que tivera da área quando dela se aproximou (VIANA, 1935). Dessa forma, tenho afirmado que a territorialidade negra da Jahyba dimensionou-se por aproximadamente seiscentos quilômetros, apresentando-se como um dos maiores territórios negros no interior do país.

A territorialidade negra da Jahyba só é assim entendida a partir de pesquisa desenvolvida por mim junto ao quilombo de Brejo dos Crioulos. Como membro da sociedade regional, apesar da convivência com a população negra em diversos municípios no vale do rio Verde Grande, o desconhecimento dessa realidade impedia construir uma imagem distinta da historiografia mineira que sempre obliterou a presença de negros aquilombados no norte de Minas. Ao buscar na memória do grupo em que estudava o processo de construção de sua identidade estigmatizada e discriminada e na historiografia nacional, principalmente aquela voltada para as bandeiras paulistas, pude desanuviar o cenário e fundamentar não apenas a construção política da identidade de Brejo dos Crioulos, mas a existência de um território negro no interior da floresta da jahyba, secularmente ocupada por dezenas de comunidades quilombolas. Ao enunciar para a sociedade regional o meu descobrimento, diversas entidades do movimento popular regional passaram a reafirmar a minha descoberta, dando lastro político à luta que a partir daí se travou em outra dimensão.

Nos anos 1960, no escopo da expansão da fronteira agrícola modernizadora nacional, diversos indivíduos das camadas urbanas das principais cidade do norte de Minas deram partida ao processo de se afazendarem e, utilizando de estratégia recorrente no cenário norte

mineiro, organizaram bandos de jagunços armados até os dentes e passaram a exercer todo tipo de pressão e a adotar qualquer prática amedrontadora para pressionar a saída das famílias negras de seus territórios ancestralmente ocupados. Diversas estratégias, principalmente a venda forçada, foram utilizadas para embranquecer o território negro da Jahyba. Ao findar a década, esses indivíduos, utilizando recursos administrados pela Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste, implantaram fazendas modernizadas, destruindo a floresta existente e empastando as colinas suavemente onduladas do vale do rio Verde Grande. “Foi assim que surgiram as primeiras grandes fazendas, enriquecidas de exuberante pastaria do colômbio. Podemos dizer que os nossos fazendeiros desceram os cerrados e caminharam para a riqueza dos vales” (MAURÍCIO, 1995, p. 163).

A riqueza dos fazendeiros significou a expropriação dos territórios das comunidades negras rurais e a obliteração da territorialidade negra construída no vale do mesmo rio. Assim, o território branco se fez e instituiu num cenário social de liberdade e de alternativa à sociedade escravocrata, que Martins (1993) concebe como contradições do sistema capitalista de produção no país, uma realidade expropriadora, excludente e subvertedora dos valores herdados dos ancestrais: a do latifúndio como relação social (GARCIA JR. E GRZYNSZPAN, 2002). A territorialidade branca constitui-se, ainda hoje, um fator de atraso para o norte de Minas, em particular, e para o Brasil, no geral, se olharmos para todos os latifúndios ainda existentes, ao mesmo tempo em que impõe aos municípios onde se encontram presentes o mais baixo índice de desenvolvimento humano.

Mantidas às margens dos latifúndios, as comunidades negras também foram excluídas dos benefícios coletivos necessários a uma digna, equitativa e justa condição de vida, além da discriminação e da estigmatização que são impostas a seus membros por sua cor e por sua especificidade cultural. A emergência da luta dos negros

da Jahyba tem apontado não apenas para a mudança da cor na territorialidade do vale do rio Verde Grande, mas a superação da condição de vida de milhares de homens, mulheres e crianças mantidos em condições subumanas por políticos mais preocupados com seus pares das camadas altas de suas sociedades do que com a sociedade mesma que encontram administrando secularmente.

Negros da Jahyba: de parentes a parceiros na luta por direitos

Recorrendo à estratégia de se trabalhar com sistemas de parentesco, temática fundante da Antropologia, procurei compreender como as relações sociais se estruturavam em Brejo dos Crioulos. Ao buscar resgatar na memória de cada família os vínculos entre gerações e entre localidades, aos poucos foi-se abrindo a visão da existência de uma imensa rede de relações parentais ligando indivíduos, famílias e localidades entre si.

Os membros dessa comunidade, insistentemente, afirmam que ela é uma coligação de famílias, já que todos os seus membros constituem-se parentes consanguíneos uns dos outros e, se não o são, tornaram-se parentes simbólicos, por meio do estabelecimento do compadrio, forma social de se incluir o estranho na rede de relações. A trama social que articula indivíduos, famílias e grupos locais dentro do espaço social comunitário é replicada em cada uma das localidades negras existentes no vale do rio Verde Grande, como entre os Gurutubanos (COSTA FILHO, 2004) e entre os membros da comunidade de Maravilha (BRITO E OUTROS, 2004). Mas cada localidade constitui-se um ponto articulado a outros pontos na extensão da territorialidade negra da Jahyba que constrói, em outra dimensão, uma imensa coligação de famílias.

A atualização dessas relações unindo uma localidade a outras localidades no território negro da Jahyba dá-se em dois movimentos. O primeiro deve-se à proximidade das localidades entre si e, por isso mesmo, tem sido permanentemente dinamizada por meio de

participação em festas coletivas e familiares, de lutas microrregionais, de migrações sazonais conjuntas para o trabalho na região cafeeira e no estabelecimento do compadrio para viabilizar o não esgarçamento das relações de parentesco⁸⁴. O segundo movimento está vinculado às consequências do saber-se e ser quilombola.

A condição de quilombo historicamente constituída é informada pelos moradores da circunvizinhança de cada uma dessas comunidades. Entretanto, saber-se quilombola a partir do conhecimento da história de cada comunidade por meio de suas memórias e da informação e afirmação dos vizinhos não propiciava aos membros dessa comunidade nenhum ganho, até 1988, muito antes pelo contrário. A condição de quilombolas era base para afirmação de sua diferenciação cultural e social. Tratados por seus pares munícipes como brutos, feiticeiros, primitivos e por outros adjetivos discriminatórios, os membros dessas comunidades têm sido estigmatizados por sua cor e pela especificidade da cultura negra, ancestralmente herdada, e excluídos de benefícios coletivos que contribuem para a elevação da condição de vida das populações, como educação, saúde, sistema de abastecimento de água, eletrificação rural, dentre outras coisas. Nessa conjuntura, afirmar-se quilombola era aceitar-se excluído e estigmatizado e, como necessitavam mostrar-se “domesticados”, os membros dessa comunidade obliteravam sua condição de quilombolas.

A partir do estabelecimento de rede externa de solidariedade à luta de Brejo dos Crioulos (COSTA, 2003) e a disseminação da informação do direito constitucional do reconhecimento da condição quilombola como base para a regularização fundiária de seu território por toda a extensão da Jahyba fez emergir a possibilidade de atualização

⁸⁴Os negros da Jahyba, ao serem expropriados de parte de seus territórios, necessitam incorporar recursos externos para possibilitar a reprodução de suas famílias. Atualmente, a captação de recursos financeiros para serem alocados na garantia da existência de cada um, de cada família, de cada grupo local e de cada comunidade tem sido a venda de sua força de trabalho na região cafeeira do triângulo mineiro e sul de Minas.

das relações de parentesco entre localidades distanciadas no espaço negro. Na constituição dessa rede de solidariedade na luta pelo direito quilombola, procurou-se, cotemporalmente, colocar em contato as comunidades reconhecidas regionalmente como quilombos históricos para que pudessem atualizar relações e articular para unificar suas lutas políticas e vincular dezenas de entidades do movimento popular regional para apoio e sustentação dessas mesmas lutas políticas. E, finalmente vincular os quilombolas da Jahyba ao movimento dos quilombos nacional nos encontros que têm se verificado em diversos pontos do país.

Nos momentos que as comunidades reconhecidas pela Fundação Cultural Palmares como quilombos encontraram-se, vários aspectos propiciaram o reconhecimento mútuo de um passado, de um presente e de um futuro comuns. Dentre esses elementos, sobressaíram a cor da pele, a cultura compartilhada, a luta pela manutenção dos direitos herdados dos ancestrais e o descobrimento de parentes entre os visitados e os visitantes⁸⁵. Colocar em contato a comunidade de Brejo dos Crioulos, de Rio das Rãs e dos Gurutubanos, num primeiro momento, foi aproximar pessoas que se encontravam a mais de cento e cinquenta quilômetros de distância umas das outras, apesar da territorialidade negra que as uniam. Esses encontros foram importantes porque os quilombolas puderam reconhecer que sua luta não era uma luta apenas local, mas regional.

Há, também, o nível nacional de articulação das comunidades quilombolas que se vinculam por meio de rede para a luta da garantia efetiva do direito constitucional contra a falta de vontade política dos governantes e do marasmo dos aparelhamentos de Estado. Membros dessas comunidades foram introduzidos no movimento nacional de quilombos, propiciando a ampliação da consciência sobre as lutas de centenas de comunidades negras por todo o território

⁸⁵O parentesco unindo comunidades até esses encontros era muito mais uma afirmação do antropólogo e dos *brokers* (mediadores sociais) que procuravam construir a rede externa de solidariedade e atualizar a rede de parentesco do que uma realidade para os membros das comunidades assistidas por nós.

brasileiro. A dinâmica do reconhecimento interno da condição quilombola dessas comunidades, aliada à dinâmica da articulação das mesmas com outras comunidades em luta pelo mesmo direito, fez emergir, em última instância, a consciência da existência de laços construtores de realidade social comum às diversas comunidades negras rurais existentes na Jahyba e em todos os cantos do Brasil. Na emergência desse processo, fica demonstrada a especificidade de cada uma delas.

Saber-se quilombola requereu de cada uma dessas comunidades mergulhar em suas memórias coletivas para reafirmá-las, no caso de Maravilha, ou para reconhecê-la e, em seguida, derrubar a “amnésia estrutural” que impedia retroceder além do que era considerado significativo para os moradores de Brejo dos Crioulos⁸⁶. Estes consideravam significativo, no contexto social e político das lutas agrárias no Brasil, afirmarem a aquisição do título de propriedade da terra ocupada, no “tempo da divisão” em 1930⁸⁷. Ao fixarem o tempo de sua origem nos antepassados, que passaram de posseiros a proprietários, os membros das diversas famílias existentes na comunidade enunciavam-se como um grupo corporado que organizou sua vida articulando relações de parentesco para usufruto do território legado por membros familiares de gerações anteriores e como fundamento de sua organização social baseada em relações de parentesco.

A existência, na comunidade, de um morador que não necessitava afirmar o mesmo processo, pois adquiriu sua propriedade nos anos

⁸⁶José Jorge de Carvalho (1987), ao estudar a temporalidade entre cultos afro-brasileiros, afirma que os mesmos possuem uma amnésia que estrutura a memória das comunidades religiosas, por meio da qual se reafirma aquilo que os seus membros consideram significativo. A reafirmação pode se dar pela ênfase ou pelo obliteramento de algum fato importante na trajetória histórica dessas comunidades.

⁸⁷A categoria “tempo da divisão” é recorrente entre as comunidades rurais norte mineiras. Nos anos 1960, ocorreu expropriação de seus territórios por parte de indivíduos urbanos em processo de afazendamento no período de expansão da fronteira agrícola modernizadora nos anos 1960.

1970, tornou propício desconstruir o evento, até então, considerado fundante pelos membros da comunidade, ou seja, a aquisição do título de propriedade da terra nos idos de 1930. Emerge daí uma consequência metodológica para o trabalho com memória coletiva. Ela pressupõe recorrer a uma comunidade de memória (BORJAS, 1995) para dar a conhecer uma dada realidade social vivida. Ao ser dada a condição de ultrapassagem do evento afirmado como significativo para o grupo no contexto vivido e, diante da possibilidade de engajamento em processo de conquista de direitos dados em outro contexto, o dos direitos insurgentes (ARRUTI, 1997) geradores de novos atores sociais no cenário contemporâneo da sociedade brasileira, a amnésia estrutural fragmenta-se e novos eventos deixam de ser obliterados pelo grupo, que passa a narrá-los e, assim, reafirmam sua ancestralidade de lugar nas margens do ribeirão Arapuim.

No caso de Brejo dos Crioulos, ao ser ultrapassada a barreira estrutural para a memória do grupo, ou seja, o evento de 1930, foi possível narrar a história desse quilombo até meados do século XVIII, ao mesmo tempo em que se reafirmou os laços de parentesco intergerações a partir do estudo da genealogia de cada família fixada em cada um dos grupos locais existentes na comunidade.

No caso d'os Gurutubanos, em geral, e da comunidade de Maravilha, em particular, é significativo narrar a expulsão do território ancestralmente ocupado desde tempos imemoriais e, para tanto, os membros dessa comunidade não necessitaram recorrer à estratégia de erguerem barreiras que obliterem o passado do grupo para se afirmarem no contexto social e político em que se encontram inseridos. Muito antes, pelo contrário, é necessário afirmar toda a trajetória histórica de cada um desses grupos para reafirmar a anterioridade de posse do território perdido, mas reconhecido como próprio, apesar de encontrar-se em mãos alheias. Ao afirmarem permanentemente pela territorialidade a posse do território ancestral, evidenciam a existência do sentido de circularidade de

temporalidade mítica que Darcy Ribeiro (1995) considera, no caso do Brasil Sertanejo, messiânica. O retorno das condições dadas no passado para a vivência, presente ou futura, do grupo e dentre elas, a atualização das relações de parentesco que os unem por todo o território.

O desencadeamento do processo de rearticulação e atualização dessas relações apresenta um caráter inexorável dado o domínio de elemento fundante de relações sociais, ou seja, o parentesco que estrutura as relações entre os quilombolas das comunidades negras rurais existentes, tanto no norte de Minas quanto no sertão sul baiano. Organizar-se a partir de relações de parentesco retira da organização qualquer possibilidade de artificialidade e, sobretudo, possibilita uma eficácia que nenhuma negligência ou omissão pública conseguirá deter, pois a territorialidade do vale do rio Verde Grande narra a saga secular de africanos e seus descendentes. E nem mesmo ameaças de morte que têm emergido em processos de algumas comunidades conseguirão interromper o processo instaurado, pois é dotado de uma força potencial capaz de dar uma outra configuração nas relações sociais norte mineiras e sul baiana.

Negros da Jahyba: a ancestralidade de lugar x direitos infundados e reconhecidos como legais

A luta que os negros travam no espaço agrário norte mineiro pode ser vista sob dois prismas: por um lado, sob a ótica da ancestralidade de lugar e, por outro, na perspectiva da legalidade. E, se recorrermos às mais amplas informações, podemos afirmar que as comunidades negras, apesar da legitimidade e da legalidade de seus direitos, continuam sendo expropriadas desses mesmos direitos pelos vícios e pelas práticas ideológicas em que os membros do judiciário têm conduzido suas decisões nos embates agrários que se dão na Justiça, ao mesmo tempo em que a lealdade dos políticos têm propiciado

e fundamentado a falta de vontade política dos governantes para solucionar problemáticas mantenedoras da escravidão, em novas roupagens, no país.

A ancestralidade de lugar é discutida na Antropologia como uma das práticas de significação de comunidades que se apoiam no pertencimento de indivíduos, grupos e famílias a determinada coletividade e lhes propicia poder simbólico sobre outros sujeitos vivendo nessas mesmas coletividades pela longa temporalidade vivenciada na comunidade (PIMENTEL, 1997). No caso das comunidades negras da Jahyba, essa condição remonta ao século XVII, com a chegada dos bandeirantes paulistas que ocuparam o médio São Francisco, objetivando aprear índios e exterminar os quilombos existentes. Porém, a existência de uma situação de endemias, principalmente a malária, tornou propício que toda a extensão do mesmo vale se transformasse em um território negro até meados do século XX, quando a territorialidade branca recobre, pela expropriação, a historicidade negra da área.

Em qualquer comunidade do campo negro da Jahyba, até mesmo as cidades hoje existentes e erguidas como tais a partir dos anos 1940, é possível encontrar na sua “história das origens” uma população negra vivendo no território transformado em parcela de algum município com pouco mais de cinquenta anos de existência. Assim, se olhar para o direito vinculado à ancestralidade de lugar de qualquer uma dessas comunidades, ver-se-á que o direito está vinculado às comunidades negras que desde o passado dão o tom e a regra cultural nessa área do território norte mineiro, ainda que temporariamente obliterada pelos intelectuais e pela população regionais que não reconheciam a realidade da população negra que ainda resiste nas fímbrias dos latifúndios para permanecerem nas terras ancestrais.

Por outro lado, se buscar compreender o direito legal, ver-se-á que as terras e o território são das comunidades negras, pois nelas não há o primado da propriedade privada, mas sim da propriedade

comunal. Em todas as comunidades, quando se faz o levantamento da cadeia dominial de cada propriedade – hoje nas mãos de algum fazendeiro –, descobre-se que as mesmas são terras devolutas e que os documentos que são apresentados ante a justiça não possuem nenhuma legalidade e nem legitimidade.

As terras da Jahyba, dada sua condição endêmica, não eram terras cobiçadas por ninguém, a não ser as populações negras que buscaram no interior do país terras de ninguém ou terras que ninguém queria. A condição de mercantilidade das terras negras só emergem após a implantação de estrada de ferro nos anos 1940, após o combate ao mosquito da malária e à disseminação do Aralém entre a população branca durante o governo Dutra nos anos 1950, mas principalmente, após a anexação do norte de Minas à área de atuação da Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste, que financiou a modernização das fazendas. Com a fartura de recursos financeiros disponibilizados pelo governo federal, essas terras passaram a ter valor mercantil e, imediatamente, cobiçadas por indivíduos urbanos na ânsia de enriquecerem-se facilmente através do afazendamento para especulação imobiliária, mais que para implantação de unidades de produção pastoril ou agrícola. Utilizando-se de estratagemas duvidosos, como colocar fogo em cartórios, forjar documentação, deram valor legal às terras que expropriaram de dezenas de comunidades negras que foram expulsas para as periferias das cidades ou que ficaram submetidas ao latifúndio como relação social nas fímbrias das fazendas que emergiram em seus territórios.

Dado que as terras são devolutas, tanto comunidades negras como os fazendeiros que hoje brigam por elas frente à Justiça manipulada por juízes solidários à elite branca regional ou não, estão submetidos ao direito de posse. Sendo esta dimensão considerada, tem-se que a ancestralidade de lugar garante o direito de posse às comunidades negras que ocupam o território negro da Jahyba desde meados do século XVII. O direito de posse dos fazendeiros não possui ances-

tralidade de lugar e sua historicidade não se estende por nem um século sequer. Mas como esses indivíduos têm a justiça a seu favor, eles e ela impõem às comunidades negras derrotas e expulsões dos territórios ancestralmente herdados, que retomam para forçar o governo e o aparelhamento estatal a concretizar o direito constitucional que transformou o território das comunidades remanescentes de quilombo em patrimônio nacional.

Novos atores e práticas sociais ou a novidade que está em nosso olhar

Olhando as lutas das comunidades negras rurais existentes no Território Negro da Jahyba, em toda a trajetória de cada uma das coletividades aí existentes, vejo que as práticas desenvolvidas constituem-se novidades para seus membros, mas não novidades para as populações subordinadas ao direito positivo construído pela elite e nem para as demais parcelas das populações que se organizam em entidades, federações e criam movimentos na defesa de suas lutas. As lutas travadas pelas comunidades negras da Jahyba, até os dias atuais, tinham sido lutas de cada comunidade sem que se houvesse estabelecido relações externas para apoio, solidariedade e para alçar outras dimensões que não as locais. O aparecimento de pesquisadores que se transformaram em *brokers* (mediadores sociais), objetivando desmontar a exclusão e discriminação em que essas comunidades encontravam-se inseridas, propiciou o conhecimento de direitos estabelecidos e a vinculação em relações externas que têm apoiado a luta travada atualmente pela conquista efetiva de direito constitucional.

Uma outra novidade, essa de âmbito nacional, diz respeito ao direito que buscam concretizar. É um direito insurgente porque baseado em premissa que não reafirma o direito da propriedade privada, lapidar em nossa constituição, mas sim o da propriedade coletiva e da herança dos ancestrais que instituíram no interior de

uma sociedade escravocrata formas de vida baseadas na liberdade, na solidariedade e na reciprocidade. E, ainda, a da preservação de uma cultura específica, propiciando o reconhecimento da diferença cultural e contrária à nação construída pelas elites brasileiras, afirmadora de uma só cultura, fragmentando essa mesma nação e constituindo-se como fração do alicerce que faz de nossa nacionalidade uma realidade multicultural.

E, por fim, a questão da novidade dos atores sociais que, como pude argumentar, constitui-se a mais nova abordagem para os cientistas sociais e a não obliteração do conhecimento sobre realidades sociais para as sociedades regionais do que uma novidade em si. Os atores sociais são os mesmos; nossas construções teóricas para compreender a realidade social no mundo hodierno é que são novas porque abertas para as lutas de parcelas excluídas de nossa população.

PROCESSOS DE TERRITORIALIZAÇÕES E O DESLIZAMENTO DE CONTEÚDOS DA ETNICIDADE QUILOMBOLA EM AGRESTE⁸⁸

A comunidade negra rural de Agreste, composta por cento e dez famílias articuladas por quatro troncos familiares, está localizada nos limites do município de São João da Ponte com o município de Capitão Enéas, no norte de Minas, às margens do rio Verde Grande. Este curso d'água percorre aproximadamente duzentos e noventa quilômetros, desde sua nascente até a sua foz, no rio São Francisco, nos limites entre Minas Gerais e Bahia. Parte de seu curso é utilizada como linha de divisão entre os dois estados. Sua bacia, logo após a nascente na Serra Geral, espraia-se em um amplo vale com vegetação de caatinga arbórea. No interior da mata que outrora recobriu toda a área geográfica do vale, até meados do século XX, a malária apresentava-se como endemia que obstaculizou a ocupação da mesma área por indígenas e brancos⁸⁹. A penetração branca demarca os processos de territorializações que conduziram os membros da coletividade negra de Agreste a negarem sua etnicidade na interface com fazendeiros que ocuparam os territórios dos antepassados dos membros dessa mesma comunidade.

À vegetação que recobria o vale foi dada a denominação de *mata da jahyba*. Tal nomeação em tupi-guarani realizada pelos membros da bandeira que ocupou no século XVII a região, conhecida atualmente como norte de Minas, expressava a condição endêmica da

⁸⁸Publicado originalmente, em *Argumentos*, v. 7, 2012, p. 193–244. O artigo foi resultado parcial da pesquisa “Negros do Norte de Minas: Cultura, Identidade e Educação Étnica em uma comunidade negra rural”, financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais - FAPEMIG.

⁸⁹Neste sentido, vide Santos (1997) em seu estudo sobre os Xakriabá.

área. Há três possibilidades de articulação das sílabas compondo três denominações: água podre, água ruim e brenhas do mato⁹⁰. Atualmente, Agreste ocupa uma área de pouco mais de oito hectares de terra, na gleba doada a Santo Antônio, no tempo da divisão. As famílias encontram-se situadas no interior do povoado pela vinculação a cada um dos troncos familiares, formando encraves territoriais onde suas moradias encontram-se estabelecidas. Cada família nuclear tem delimitado para si uma pequena parcela de terra onde são cultivadas algumas culturas alimentares, principalmente, mandioca e milho, cuja produção é utilizada para a alimentação familiar. No interior do enclave territorial de cada tronco familiar, que é composto por parentes em três ou quatro gerações, são formados grupos domésticos que compartilham entre si as áreas de cultivo. Fora das terras familiares e na margem do rio Verde Grande ou nas margens das lagoas encontradas na área existem algumas hortas que são cultivadas pelas mulheres, notadamente a “matriarca” de cada grupo doméstico. A pesca continua sendo uma atividade imprescindível para compor a alimentação familiar, sendo realizada por homens que se deslocam em canoas no interior do referido rio, e também nas lagoas situadas nas proximidades do povoado. Em períodos graves de seca, os fazendeiros liberam a pesca nas lagoas no interior de suas fazendas para a população de Agreste. O produto dessa pescaria eventual é dividido entre o fazendeiro, que fica com os peixes maiores, e os membros da coletividade, que ficam com os peixes menores. Não há criação de gado por parte das famílias negras.

A reprodução material de cada família é viabilizada pela inserção dos homens em atividades nas fazendas, onde trabalham como assalariados. Aqueles que não são absorvidos como trabalhadores permanentes também desenvolvem atividades nas fazendas, nota-

⁹⁰Neste sentido, vide Costa (1999 e 2001) quando discute a comunidade quilombola de Brejo dos Crioulos e a Sociedade Negra da Jahyba e capítulo anterior neste livro.

damente, limpeza das mangas e conserto de cercas. As mulheres são utilizadas para combater formigueiros no período da seca. Há, também, colheita de semente de capim em algumas fazendas das proximidades do povoado. Posteriormente, serão tecidas mais considerações acerca da realidade de trabalho dessa população negra. No povoado, além das residências familiares, há um templo católico, uma mercearia, quatro vendas, um salão de cabeleireiro, um grupo escolar municipal e um posto de saúde. As residências são abastecidas por um sistema simplificado de abastecimento de água captada por poço artesiano. Apesar da existência de evangélicos vinculados à Congregação Cristã do Brasil, não há um templo onde seus membros realizem suas atividades religiosas; estas são realizadas em casa de alguma família, membro dessa coletividade religiosa.

Processos de territorializações: uma discussão conceitual

A leitura da territorialização desenvolvida neste capítulo foi elaborada a partir da conceituação de Oliveira (1998), em seu estudo sobre os “índios misturados” do nordeste brasileiro. A realidade territorial dos grupos indígenas focalizados por ele remete à situação colonial. Entretanto, creio ser possível transferir sua conceituação para compreender a situação vivida por comunidades negras rurais no norte de Minas. A territorialização caracteriza-se, para João Pacheco de Oliveira, como um processo de reorganização social em um determinado espaço social, com implicações em quatro dimensões: a primeira se refere à “criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; b) a constituição de mecanismos políticos especializados; c) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; e d) a reelaboração da cultura e da relação com o passado” (1998, p. 55). Na primeira dinâmica, a constituição de uma unidade sociocultural apoiada em uma identidade étnica há que recorrer à literatu-

ra antropológica sobre grupos étnicos. Nos anos 1960, ocorre o deslocamento conceitual do foco da etnicidade da cultura de um povo para as fronteiras que politicamente o organizam em sua diferenciação frente a outros povos por Barth (1969). Para esse autor, a identidade é, portanto, fruto de uma organização étnica, visto que é através dela que os atores orientam suas interações. Uma segunda perspectiva apontada por este autor é que o estudo da identidade torna-se um grande campo para descrições etnográficas (BARTH, 2000, p. 33) por estar relacionado a cada situação, a cada contexto vivido pelo grupo, já que um mesmo grupo pode evidenciar diversas identidades em sua historicidade. Julgo frutífero articular a etnicidade como organização política para expressar a diferenciação com as situações vividas por um mesmo grupo. No caso de Agreste, essa coletividade constitui-se, ao longo do tempo, uma mesma unidade sociocultural que, situacionalmente, produz identificações étnicas diferenciadas.

A cada processo de territorialização, os agrupamentos humanos que se confrontam recorrem a mecanismos políticos especializados para viabilizar a hegemonização no espaço territorial em disputa. Esses mecanismos vinculam-se a diversas modalidades, tanto jurídicas, quanto sociais e políticas, como veremos ao longo deste capítulo. Após a hegemonização no espaço territorial de um dado agrupamento humano, como parte da reorganização social verificada, como terceira dinâmica da territorialização, produzem-se redefinições do controle social sobre os recursos ambientais. Como contraparte desse controle, vejo que ocorre, também, o controle dos agrupamentos humanos subalternizados.

E, por fim, nos dois campos de poder, tanto no hegemônico quanto no subalternizado, ocorre a reelaboração da cultura dos agrupamentos humanos quanto a relação desses mesmos grupos com o passado. Na reelaboração da cultura, novas concepções de mundo são construídas para dar suporte à dominação, tanto material, quanto

simbólica que emerge do processo de territorialização vivido em uma dada situação social.

Territorializações e temporalidades em Agreste

A leitura das territorializações vividas pelos membros da comunidade negra rural de Agreste, em sua historicidade, recorre às categorias temporais com as quais os diversos processos de produção de espaço social foram denominados. Cada uma dessas categorias temporais, em seu campo semântico, expressa as diversas dinâmicas vividas, em cada situação histórica, pelos membros dessa coletividade negra. Estas categorias formam um conjunto que informa os processos de territorializações ocorrentes, sendo que a segunda e a terceira ocorreram imbricadas entre si, mas para efeito de compreensão do leitor, elas são dispostas em uma trajetória linear.

O tempo antigo ou das terras livres

A concepção de *tempo antigo* ou *das terras livres* em Agreste é marcada por dinâmicas apoiadas em uma percepção imemorial, já que nomes, lugares e acontecimentos perdem suas características históricas e adquirem contornos mitológicos que ultrapassam a própria localidade de Agreste e se expandem para um amplo espaço territorial que venho denominando de *Território Negro da Jahyba* (COSTA, 2001).

É impossível definir qualquer momento histórico de fundação desse território, dado que sua origem perde-se nas brumas do tempo. Mas, é possível afirmar que, antes mesmo da chegada da bandeira paulista que se fixou na região na década de 1660, tenha ocorrido em algum momento do século XVI ou do século XVII. Na narrativa sobre as bandeiras paulistas, Taunay (1948) informa que o alto médio sanfranciscano, desde os anos 1640, passou a ser percorrido por bandeiras paulistas convocadas pelo governo da Capitania

da Bahia para lutar contra indígenas e contra quilombolas que estavam atacando fazendas e plantações de açúcar, desde o sertão até o Recôncavo Baiano. Este mesmo autor informa que, nos anos 1660, capitaneando uma bandeira, Mathias Cardoso de Almeida instalou-se nas proximidades do rio Verde Grande, objetivando apreiar indígenas e exterminar com os quilombos que se localizavam no interior da floresta de caatinga arbórea que existia no vale do mesmo rio. Em capítulos, os sertanejos Fagundes e Martins (2002) compilaram diversos documentos do século XVII, que informam a ocupação desta região e no abandono da ocupação do vale do rio Verde Grande, devido à endemia de malária. Nesse mesmo documento, é informada a denominação da área: *jahyba* que, em tupi-guarani, pode ser “água podre”, “água ruim” ou “brenhas do mato”, conforme se articulem as sílabas. Importante reter que tais denominações evidenciam a endemia do referido vale.

O abandono do vale significou, também, o fim da luta contra os quilombos, já que muitos membros da bandeira estavam morrendo devido às condições endêmicas do interior da floresta de caatinga arbórea. A mesma era pontilhada por milhares de pequenas lagoas formadas a partir do assoreamento de dolinas⁹¹. Em voltas das mesmas, muitos negros que se aquilombavam passaram a se fixar e constituir pequenos agrupamentos de ex-escravos fugidos, além de desenvolverem o cultivo agrícola que deu origem à *agricultura de furado*, conforme discutido por Costa Filho (2004), em estudo desenvolvido sobre a comunidade quilombola d’os Gurutubanos. Dezenas de pequenos agrupamentos negros constituíam o que chamei de *Sociedade Negra da Jahyba*. Cada unidade populacional era autônoma, com seus membros desenvolvendo pequenas culturas alimentícias, criando porcos e gado de corte de forma extensiva,

⁹¹Na região, as dolinas são denominadas de *furados* e uma olhada em mapas dos municípios no interior do vale do rio Verde Grande confeccionados pelo serviço geográfico do Exército brasileiro é possível encontrar centenas de lugares denominados *furados* tais. Em outras áreas, as dolinas são denominadas *furnas* ou *vãos*.

conforme discutido por Velloso (1901). Os homens circulavam através de pequenas trilhas no interior da floresta de caatinga arbórea para visitar parentes e suas diversas mulheres, já que, em termos matrimoniais, a poligamia e a poliandria constituíam-se a forma preferencial de união entre homens e mulheres. As mulheres permaneciam em uma localidade e os homens circulavam entre essas localidades para ficarem algum tempo com suas mulheres. O encontro de dois homens casados com uma mesma mulher resultava em conflito armado e na morte de um deles. As lutas com facções tornaram-se marca registrada dos quilombolas jaibanos e foram cantados no cancioneiro popular regional durante muito tempo. Algumas localidades tornaram-se referência para a totalidade da população negra aquilombada do *Território Negro da Jahyba* pela presença do santo padroeiro de algum lugar ou de alguma família, como é o caso de Santo Rei, em Brejo dos Crioulos; Santo Antônio, em Agreste e Santana da Serra; Senhora da Saúde, em Jacaré Grande, que emergiu no cenário como centro de romaria muito intenso, ainda hoje realizada. Muitos outros santos e santas propiciaram a existência de locais de culto que aglutinava pessoas originadas de diversas localidades.

Outro intelectual local que descreveu uma caracterização do antigo município de Monte Azul descreve a realidade social e racial de sua localidade, cindindo-a entre um povo que mourejava diuturnamente em suas terras nas encostas das serras ou nas chapadas e um outro, os *negros filhos da selva*, que viviam de festas em festas cantando, dançando e se matando uns aos outros em lutas corporais. Em seu texto, Neves (1908), apesar do lirismo com que descreve a situação dos grupos negros, deixa transparecer, além de um preconceito latente contra a população aquilombada no interior da mata da Jahyba, que ele chama de *negros filhos da selva*, um pouco da maneira com que as famílias negras reproduziam suas vidas.

Nas narrativas escritas por esses dois intelectuais locais, Velloso (1901) e Neves (1901), é possível apreender as quatro questões

que Oliveira (1998) considera inerentes a um processo de territorialização. Em primeiro lugar, a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora. Se Neves (1908) os denominou de *negros filhos da selva* em contraposição à população branca que vivia nas encostas da Serra do Espinhaço na região de Monte Azul, Velloso (1901) denomina-os de *jaibanos*. Há que considerar a existência de uma outra identidade étnica diferenciadora existente na mesma área, mas que não recobre toda a população no interior do território negro porque denominava e denomina, apenas, a população negra vivendo no interior da bacia do rio Gurutuba. A população regional denominou os negros dessa área de gurutubanos, conforme descrito em CEDEFES (2008)⁹².

Para o primeiro intelectual, os negros eram todos selvagens porque vivendo no interior da floresta de caatinga arbórea em condições culturais distintas da branca, com os mesmos não poderiam ser comparados. A denominação dada por ele e, certamente, compartilhada pela população branca e letrada, os negros do interior da mata pareciam seres da natureza e não seres humanos em suas festividades. Peço licença ao leitor para transcrever uma longa citação, descrevendo as noites festivas da população negra, para que ele mesmo tire suas conclusões.

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

⁹²Parte da população negra dessa área, articulada em 27 localidades, afirmou-se como Os Gurutubanos e requereu à Fundação Palmares seu reconhecimento oficial como comunidade remanescente de quilombo. Neste sentido, vide CEDEFES (2008).

sensual, inebriante, estrepitoso, animava-se mais e mais alegrado por argentinas, canoras e inimitáveis vozes feminis... E pela noite em fora... reinava harmonia e o prazer... em baixo o fogo da inveja e do odio lavrando intenso, fervido... começavam os desafios. E logo os *homens, furiosos, sanhudos, quaes tigres indomitos*, formando grupos, esfaqueavam-se, feriam-se mutuamente no meio de gritos horrendos, lacerantes.... E um pouco afastados, na penumbra os tambores convocavam para a morte.... Sangue e lágrimas orvalhavam copiosamente o chão, varrido pela saia das mulheres, theatro das proezas dos dansantes. Nas noites seguintes as mesmas scenas se reproduziam (NEVES, 1908, p. 231-232, grifos meus).

Já na descrição que faz dos jaibanos, Velloso (1901) dá ênfase ao tipo de atividade produtiva que os negros desenvolviam, pois pretendia que o governo mineiro realizasse, na área, um programa de colonização agrícola. Para ele,

a Jaíba é quase inabitada em toda a extensão da área que compreende, pois somente os contornos que avizinham com as povoações adjacentes são *ocupados por uma gente que se descreve como semi-selvagem, vivendo num estado pouco menos do primitivo, de natureza, em meia nudez*, sustentando-se principalmente de caças, pesca, palmitos e frutas silvestres... apenas *os maiores dessa espécie de tribos*, compostas na totalidade de pretos e mestiços – que não são propriamente nômades mas têm habitações regulares – cultivam a mandioca, de que fazem farinha para o próprio consumo, abóboras, melancias e plantas tuberosas. Também criam algum gado vaccum, callavar e suíno... Contudo, os jaibanos mantêm relações comerciais com os que lá penetram pelos sítios onde eles vivem nas suas malocas: compram, vendem ou trocam, pelas mercadorias que lhes levam, couro, salitre e outros artigos, fazendo raro uso da moeda em suas transações (VELLOSO, 1901, p. 1020 e passim. Grifos meus).

Nessa citação, além de informar a identidade étnica, o mesmo autor nos brinda com uma descrição, ainda que preconceituosa, do tipo de apropriação dos recursos ambientais realizado pelos negros. Estabeleceram uma relação de interdependência com a natureza, produzindo e beneficiando parte da produção e se utilizando dos recursos naturais para a caça, para a pesca e para a criação extensiva

de gado vaccum. O principal recurso, a terra, por ser terra de ninguém ou terra que ninguém queria devido à existência da endemia de malária, apresentava-se como livre e apropriável e a categoria social que a manejou foram os negros fugidos à escravidão. Em pequenos grupos, criaram condições de vida autônoma e livre. A expansão desses pequenos grupos dava-se por meio de uniões matrimoniais, quando o homem deveria se apropriar de uma parcela da terra livre e instaurar seu *mundus* familiar. A partir da fundação de uma nova unidade familiar, o território negro da Jahyba foi sendo povoado pela população negra aquilombada.

Apesar da Lei da Terra de 1850, famílias brancas ocupavam as chapadas que circundavam o vale do rio Verde Grande; não houve registro das terras do interior da floresta de caatinga arbórea, nem nos cartórios e nem nas paróquias das vilas que circundam a mesma área. Há dois intelectuais regionais que informam o processo de ocupação da área. O primeiro, Pires (1979), publiciza a documentação de arrendamentos por parte dos membros da Casa da Ponte para diversos indivíduos que ocuparam diversas áreas na região norte mineira dentro da sesmaria que Antônio Guedes de Brito recebeu em 1674. Muitas das fazendas que nasceram destes arrendamentos não foram registradas quando da regularização fundiária de 1850, transformando a terra em devoluta. O segundo escritor regional, Maurício (1995), informa a endemia de malária e a ocupação branca somente após a desinsetização da mata e a distribuição de Aralém a partir do governo Dutra.

Das outras três questões conceituais que instrumentalizam o conceito de territorialização, neste primeiro processo de territorialização no vale do rio Verde Grande que venho interpretando, apenas a reelaboração da cultura e do passado não podemos compreender, por falta de informações. A questão dos mecanismos políticos pode ser explicitada a partir da visão de que, apesar do sistema de administração colonial, parte do território colonial brasileiro esteve frouxamente conectado a este sistema, principalmente a chamada

área de criação de gado. Vejo que houve três mecanismos políticos para propiciar a territorialização colonial do vale do rio Verde Grande, o primeiro foi realizado por bandeirantes com o intuito de aprear indígenas e exterminar os quilombos existentes, conforme informação de Viana (1935).

Após a etapa das bandeiras e com a consolidação do povoamento branco no território regional, poucas ações foram realizadas para exterminar os quilombos, conforme informa o historiador regional Pires (1997). Para esse autor, não ocorreu na região a existência da temível figura do capitão do mato, propiciando a permanência da população negra fugida da escravidão estabelecer-se em suas comunidades quilombolas. Há que salientar a existência no Arquivo Público Mineiro de apenas uma documentação que se refere à luta contra negros aquilombados que estavam atacando as minas da Serra do Sincorá, na Bahia, nos anos 1750, quando o presidente da Comarca de Serro Frio, Gomes de Brito, cede carta patente ao Capitão Maior do sertão do rio Verde ao Mestre de Campo Domingos Antunes Barrozo para que combatesse negros acastelados em um grande e antigo quilombo nas paragens dos sertões do mesmo rio. Entretanto, não há informações sobre o resultado das ações desse mestre de campo.

Somente em fins do século XIX é que novo mecanismo político é reivindicado para estabelecer um novo processo de territorialização na área do território negro da Jahyba: foi a proposta à Assembleia Legislativa de Minas Gerais pelo Desembargador Antônio Augusto Velloso, para o estabelecimento de uma *colonização nacional da Jaíba*, por meio de assentamento de *colônias agrícolas*, com a participação de imigrantes europeus. Entretanto, seu projeto só começa a ser implantado a partir de 1964, pelo Departamento Nacional de Obras contra as Secas, com a construção de uma barragem no rio Gurutuba. Essa barragem foi construída em fins dos anos 1970, como parte de um projeto de irrigação sob a coordenação da Com-

panhia de Desenvolvimento do Vale do São Francisco, o perímetro irrigado do Gorutuba⁹³.

Em decorrência da falta de intervenção administrativa na área do território negro da Jahyba, até os anos 1930, ela permaneceu um espaço de apropriação dos negros em território branco, como discutido por Costa Silva (1998), quando se dá início a um novo processo de territorialização e de temporalidade para a população negra Agreste, o tempo dos agrimensores. Esse é marcado pela expropriação territorial e confinamento populacional em pequena parte da gleba de terra doada a Santo Antônio quando da divisão da terra na área do rio Verde Grande.

Em resumo, podemos afirmar que essa primeira etapa de territorialização propiciou a ocupação pela população negra de uma ampla área do território brasileiro, cerca de seiscentos quilômetros por trezentos quilômetros. Os mecanismos políticos do sistema administrativo colonial e, mesmo, imperial, não se incidiram sobre essa porção territorial e a população negra, fugida da escravidão, pôde instituir uma sociedade baseada na autonomia de cada agrupamento humano e na liberdade de apropriar-se de parcelas de terras e de reprodução da vida familiar.

O tempo dos Agrimensores

No início dos anos 1930, a população que forma, atualmente, a comunidade negra rural de Agreste encontrava-se espalhada em diversas parcelas de terra no interior da floresta de caatinga arbórea e à margem esquerda do rio Verde Grande. As famílias mantinham relações sociais entre si pela proximidade entre elas, além de estabelecerem relações com agrupamentos negros como Brejo dos Crioulos, a aproximadamente quarenta quilômetros de distância. Nesse período, aparece na área territorial um agrimensor, Juca Milo, para proceder à divisão de uma fazenda denominada Morro Preto.

⁹³Neste sentido, vide Velloso (1901) e Pires (2001, p. 294–304).

Importante mencionar que as terras desta fazenda eram devolutas e que não havia documentação cartorial de sua existência.

O mesmo agrimensor havia procedido à divisão de terras de uma fazenda denominada Arapuim, onde se localiza a comunidade quilombola de Brejo dos Crioulos, nos anos 1920. Este agrimensor da atual cidade de Brasília de Minas fora chamado por um fazendeiro denominado Aureliano Fagundes para dividir, entre os fazendeiros, as terras que julgavam ser a fazenda Arapuim e deveria desconsiderar as famílias negras, repartindo milhares de hectares de terra entre os brancos e mestiços com condições econômicas para pagar os serviços a serem realizados. Com o começo das atividades de medição e divisão das terras, uma família negra de Brejo dos Crioulos, cuja chefia era do pároco Padre Gangana, do povoado de Ponte Salobro, revoltou-se com a situação. Afinal como me foi dito por um dos atingidos por essa divisão em Brejo dos Crioulos quando coletei dados para minha dissertação, “a terra era livre, foi Deus que deixou ela aí para quem quisesse trabalhar e viver nela, por que tinha que dividir?” (ARARUBA, 1998).

O Padre Gangana procurou o fazendeiro e o agrimensor para negociar a permanência das famílias negras na área. Nesse período, trinta e sete famílias encontravam-se situadas em voltas de um brejo extremamente fértil, produziam arroz e feijão que abastecia dezenas de povoações na área e, quando de períodos cíclicos de seca, abasteciam uma área muito mais ampla. Aproveitando a passagem de Antônio Dó pela povoação de Ponte Salobro, o padre negociou com ele uma ação em favor das famílias negras.

Antônio Dó foi um fazendeiro que, perseguido pelo poder político da cidade de São Francisco, perdeu todos os bens da família para um vizinho que invejava a capacidade de trabalho familiar e o enriquecimento de um grupo de baianos que, tangidos pela seca, fixou-se, após compra da área, nas proximidades do rio São Francisco. O famoso bandoleiro social norte mineiro aprisionou o agrimensor

e o genro de Aurelino Fagundes que negociou, para libertá-los, a permanência das famílias negras na divisão das terras⁹⁴.

Após a divisão das terras da denominada fazenda Arapuim, Juca Milo negociou com diversos fazendeiros, que lhe custearam as despesas, a divisão das terras da denominada fazenda Morro Preto, que deveria considerar a permanência das famílias negras, desde que pagassem pelos seus serviços. Acertadas as condições, o agrimensor dividiu uma área com milhares de hectares de terra e as famílias negras permaneceram nas localidades onde se encontravam ou se deslocaram para outras áreas. Nesse período, foram doadas glebas de terras para diversos santos protetores de famílias negras, notadamente, Bom Jesus, Santo Rei (sincretização do rei de Congo em São Gonçalo do Amarante), Santo Antônio e São João.

Creio que em termos de etnicidade diferenciadora, as famílias negras continuaram a serem reconhecidas como negros, ou pretos, como uma população semi-selvagem como definido por Velloso (1901). Após a divisão, as famílias que não puderam “acompanhar” o processo divisório, começaram a se aglutinar nas glebas dos santos, dando formação a novas unidades socioculturais, propiciando a constituição de identidades toponímicas, porque as populações das localidades que se constituíram no processo passaram a ser conhecidas a partir das denominações dessas localidades.

Na gleba doada a Santo Antônio às margens do rio Verde Grande, a localidade foi denominada de *Agreste*. Este termo em português, segundo o *Dicionário eletrônico Aurélio*, possui diversas significações, porém compreendo que em termos dessa povoação, a melhor definição é “tosco, rude, rústico”, e, também, “inclemente, rigoroso”. O primeiro conjunto de significações vincula a população à identificação de *jaibanos*, enquanto a segunda significação decorre dos processos que se sucederam à divisão com o deslocamento de muitas famílias para outras áreas. Um dos moradores de *Agreste* informou: “quando eu era criança, muitos homens daqui se tornaram jagunços

⁹⁴Para maiores informações sobre a saga de Antônio Dó, vide Braz (2006).

dos fazendeiros por serem considerados os mais bravios e que não tinham dó de ninguém”. Emerge da denominação da localidade uma identidade vinculada à marginalidade e à violência, tão característica do sertão, como discutido por Franco (1997), que considera essa região pátria como possuidora de um código próprio, assentado na violência. De certa forma, há uma replicação dos significados da identidade existente no tempo antigo nessa nova temporalidade da coletividade agrestina que se formava.

O principal mecanismo político presente neste processo de territorialização foi a desqualificação das famílias em decorrência da existência de recursos financeiros para poderem “acompanhar” a divisão. Que o leitor se lembre de que na citação do projeto de colonização da Jaíba acima transcrito, foi informado que, apesar das transações comerciais que realizavam, os jaibanos faziam raro uso da moeda. Deriva daí a impossibilidade de muitas famílias negras poderem permanecer nas terras onde seus antepassados fundaram *mundi* sociais que propiciavam a reprodução familiar.

É necessário informar que, na divisão, o agrimensor inseriu entre as glebas das famílias negras a figura da *terra de ausente*. Este mecanismo político vai ser útil aos fazendeiros na temporalidade denominada a partir da chegada dos mesmos nas localidades. Mas esta questão será tratada a seguir.

O controle dos recursos ambientais passa por processo de redefinição. A terra não é mais livre e apropriável, pois, dividida, ela agora pertence a indivíduos fantasmagóricos que nunca estiveram na área e as famílias negras que puderam “acompanhar” a divisão territorial. Porém, mesmo com áreas pertencendo a fantasmas que não se presentificam na localidade, o território continuou a ser manejado pela população negra para caça, pesca, criação de animais e agricultura.

Em resumo, a chegada de um agrimensor entre as famílias negras que viviam nas cercanias do rio Verde Grande significou a introdução de uma segunda etapa do processo de territorialização no

interior do território negro da Jahyba. Essa etapa vincula-se à expropriação de terras de muitas famílias negras e a chegada, ainda que fantasmagórica, de fazendeiros brancos, cujos mecanismos políticos redefiniram a identidade local e o controle social dos recursos ambientais.

O tempo do trem e o tempo dos fazendeiros

Essa temporalidade encontra-se imbricada à temporalidade descrita acima, mas a população da comunidade negra rural de Agreste distingue-as como três categorias, devido às dinâmicas vivenciadas e vinculadas a cada uma. E, principalmente, porque a divisão realizada nos anos 1930 passou por revisões nos anos 1940 e em 1950, quando a riqueza do vale do rio Verde Grande é descortinada com a derrubada da floresta de caatinga arbórea para implantação da linha ferroviária que corta a região norte mineira e que vincula o Sudeste ao Nordeste⁹⁵.

No início dos anos 1940, o governo brasileiro definiu pela continuidade da ligação ferroviária entre o sudeste e o nordeste iniciada durante o período imperial. Em 1926, a ferrovia central do Brasil chegou à cidade de Montes Claros e, assim, permaneceu durante quatorze anos. Com a decisão do governo federal, deu-se reinício à construção da ferrovia até à divisa com a Bahia, que deveria se vincular a outra linha que parte da cidade de Salvador. Entre 1940 e 1948, a linha da ferrovia é construída e a vegetação de caatinga arbórea vai sendo derrubada para fornecer dormentes à ferrovia. Descortina-se um vale de alta fertilidade ocupado por populações negras em centenas de pequenas localidades às margens dos cursos d'água ou das lagoas formadas nos furados que se disseminam por

⁹⁵Vide Maurício (1995).

toda a área. A população negra, devido à malária, foi utilizada como mão de obra para a construção do trecho ferroviário⁹⁶.

Com a derrubada da mata, as *terras de ausentes*, que foram introduzidas pelo agrimensor Juca Milo na divisão da denominada fazenda Morro Preto, passaram a ser vendidas para profissionais liberais de Montes Claros⁹⁷. Conforme informação pessoal repassada por um agrimensor que trabalhou como ajudante na terceira divisão verificada, muitos profissionais liberais e fazendeiros recorreram à justiça contra a divisão realizada nos anos 1930. Uma nova divisão foi processada por um segundo agrimensor, Tobias Tupinambá, que contribuiu para conturbar ainda mais a situação da área. Nos anos 1950, o juiz da comarca de Montes Claros determina nova divisão feita pelo agrimensor Cipriano de Almeida, que apaziguou os ânimos entre aqueles que se afazendavam, as famílias negras e os fazendeiros do entorno da área.

Nesse período, diversas famílias negras da região de Agreste foram expropriadas das terras adquiridas na divisão de 1930 e se transferiram para a gleba doada a Santo Antônio, onde já se tinha construído uma pequena capela e onde algumas famílias negras já se encontravam situadas. Outras famílias expropriadas migraram para o estado de São Paulo e para Belo Horizonte.

Após a implantação da linha ferroviária e o quiproquó dos agrimensores, dá-se início à temporalidade dos fazendeiros. Estes chegaram com bandos de jagunços forçando a venda das terras ou destruindo as plantações das famílias negras ou recolhendo o gado que vivia solto no interior da floresta de caatinga arbórea. Estes foram os anos 1960 até inícios dos anos 1970. Sem que a coletividade negra de Agreste soubesse, o verdadeiro vetor da chegada dos fazendeiros foi a inclusão da região norte mineira na área de atuação da Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste e a existência de

⁹⁶Lessa (1993) em estudo sobre o trem de ferro, discute as consequências da implantação da ferrovia no norte de Minas.

⁹⁷Discuti anteriormente de forma mais aprofundada esta categoria fundiária no estudo sobre a comunidade negra rural de Brejo dos Crioulos, vide Costa (1999).

financiamento para a pecuária. Objetivava-se modernizar a criação de gado no Brasil com a introdução de novas espécies de pastagens e de novas raças de gado, principalmente guzerá, gir-brasil e nelore. A SUDENE financiou diversos fazendeiros de Montes Claros e de outras cidades da região e mesmo de outras regiões e de outros estados que se afazendaram no interior do vale do rio Verde Grande. A maior parte da vegetação foi derrubada para a implantação de pastagens melhoradas⁹⁸.

As famílias negras formaram a mão de obra utilizada para essa transformação na utilização dos recursos ambientais da área. Elas foram contratadas pelos fazendeiros para desmatar cada área de fazenda, implantar cercas de arame e plantar as pastagens de *brachiaria*, principalmente⁹⁹. O método utilizado foi a meação. Enquanto o capim não crescia, as famílias negras podiam cultivar feijão, milho e arroz junto com o capim que estava sendo disseminado e metade do que produziam deveria ser entregue aos fazendeiros. Com o crescimento do capim, a utilização das terras foi proibida e as famílias negras passaram a ser mão de obra a que se recorria para limpeza de pastos, consertos das cercas e para o combate às formigas. Muitos poucos eram contratados como empregados fixos. Cercadas por fazendas e localizadas na gleba de Santo Antônio, as famílias negras de Agreste ainda foram expropriadas da maior parte da terra doada ao santo. Em pouco mais de oito hectares de terra, os moradores dessa localidade passaram a labutar pela reprodução familiar, submetendo-se à dominação dos fazendeiros. Elas continuavam a ser utilizadas como mão de obra barata e para eventualidades, como a pesca nas lagoas em períodos prolongados de seca, que é recorrente na região. Entretanto, os maiores peixes

⁹⁸Mais informações sobre a modernização da agropecuária norte mineira e a modernização produtiva regional, vide Oliveira e Rodrigues (2000).

⁹⁹É recorrente no norte de Minas a expressão “êta mundão sem cancela” e nos anos 1960, até mesmo nos jornais de Montes Claros essa expressão foi enunciada. Com financiamentos da SUDENE, o mundo negro e coletivo sem cancelas foi todo cercado como propriedade particular.

deviam ser entregues aos fazendeiros e, os menores, destinados ao consumo de cada família que corre às lagoas, quando é aberto o período da pesca, para ajudar na reprodução familiar.

Em termos de etnicidade a significação de população violenta e inclemente vai sendo trocada pela significação de rústico, tosco e rude. Por trás dessa mudança de significação pode-se ler o processo de submissão de famílias negras autônomas e livres em sua reprodução para famílias negras como mão de obra barata à disposição de fazendeiros. Em estudo monográfico sobre as representações étnicas que marcam a identidade de Agreste, Oliveira (2007) informa que os conteúdos de sua etnicidade expõem deslizamentos para diferenciarem-se das populações que a circundam e com quem mantêm contextualmente interações públicas. E a principal diferenciação é afirmar-se como um *lugar de trabalhadores e de gente de paz*. Há que salientar que é recorrentemente afirmado, pelos membros dessa coletividade, que eles foram amansados e se transformaram em pacíficos trabalhadores.

Os mecanismos políticos que incidiram durante o processo de territorialização que afazendou essa área do *Território Negro da Jahyba*, agora embranquecido, foram do âmbito do planejamento para a modernização da economia brasileira, com a implantação da linha ferroviária e pelas ações de desenvolvimento vinculadas à SUDENE; no âmbito da justiça, quando se determinou nova divisão das terras da denominada fazenda Morro Preto; e, por fim, no âmbito social, pela expropriação das terras por parte dos fazendeiros interessados nos benefícios advindos de financiamentos subsidiados e de incentivos fiscais da agência de fomento nordestina.

O controle social dos recursos ambientais mudou definitivamente de mãos, passando da população negra do tipo camponês para a classe média urbana e para a oligarquia rural. As famílias negras pouco manejam os recursos ambientais, a não ser quando convocadas pelos fazendeiros, seja como trabalhadores pagos em recursos

financeiros ou pela meação na pesca dos peixes em lagoas afetadas em períodos prolongados de seca.

A cultura foi reelaborada, distanciando-se dos usos e costumes vividos pelos antepassados, considerados selvagens. O *amansamento* vivido propiciou instaurar um outro padrão cultural, vinculado muito mais a uma perspectiva apolínea que a uma perspectiva dionisíaca vivida nos tempos anteriores. Até mesmo as manifestações culturais típicas foram abandonadas e a maior festividade, o culto a Santo Antônio, saiu das mãos negras para as mãos fazendeiras que impuseram a redução das trezenas para dois dias de festividade.

Em resumo, *o tempo do trem* e *o tempo dos fazendeiros* provocaram transformações profundas na vida da população de Agreste, que passou de autônoma e livre em sua reprodução à mão de obra barata à disposição dos fazendeiros. Todo esse processo foi viabilizado por procedimentos vinculados a instâncias do Estado brasileiro, seja o governo federal, seja a justiça e, também, pela ação violenta dos fazendeiros apropriando-se de recursos estatais para se inserirem no processo de modernização da agricultura brasileira.

O tempo atual

O tempo atual instaura no interior do *Território Negro da Jahyba*, assim como em todo o país, um processo de territorialização negra em decorrência do dispositivo constitucional que reconhece a existência de quilombos como partícipes da especificidade agrária no sistema agrário brasileiro, conforme discutido por Dias (2001), em sua arqueologia dos movimentos sociais. A característica que marca essa especificidade é o reconhecimento da apropriação coletiva de um território que, diferentemente de terras, é marcado por simbologias, historicidade e dinâmicas sociais próprias a cada coletividade¹⁰⁰.

¹⁰⁰Para melhor compreensão sobre as especificidades agrárias quilombolas, vide O'Dwyer (2002).

Brejo dos Crioulos, coletividade negra situada nas divisas dos municípios de São João da Ponte, Varzelândia e Verdelândia, no norte de Minas, foi a primeira comunidade negra rural do interior do vale do rio Verde Grande a reivindicar junto à Fundação Cultural Palmares e ao Ministério Público Federal seu reconhecimento como *remanescente de quilombo* e a ter a sua situação fundiária em vias de regularização conforme disposto no Art. 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias¹⁰¹. A partir dessa ação, o *Território Negro da Jahyba* começou a ser visibilizado e a história regional a ser reescrita ao reconhecer o papel crucial dos negros na constituição da sociedade norte mineira, como discutido por mim anteriormente (COSTA, 2005).

Em decorrência das lutas travadas pela comunidade quilombola de Brejo dos Crioulos, que tem sido foco de implantação de diversas ações governamentais, tanto por parte do município, assim como do Estado e do Governo Federal, principalmente através da Fundação Palmares e do Ministério de Desenvolvimento Social, diversas outras comunidades negras rurais da circunvizinhança têm se posicionado frente ao direito constitucional e solicitado o reconhecimento e a regularização fundiária. Ocorreu, também, em diversos momentos, a distribuição de cestas básicas para outras comunidades negras rurais do seu entorno, dentre elas, Agreste. Como o montante de recursos recebidos estava além da capacidade de absorção pela comunidade que se posiciona como a “locomotiva” da luta quilombola no norte de Minas, seus membros decidiram fazer a distribuição, principalmente de cestas básicas, para os insurgentes quilombos do município de São João da Ponte, de Varzelândia e de Verdelândia.

¹⁰¹A partir de 2003, a comunidade negra de Brejo dos Crioulos, cansada de esperar a ação dos órgãos federais para solucionar a questão fundiária, deu início a um processo de retomada das áreas de seu território em mãos de fazendeiros. A ação dos quilombolas gerou um conflito agrário que requereu imediata intervenção de diversos organismos estaduais e federais, além de popiciar o avanço no processo de regularização fundiária, que já se encontrava com o RTID publicado e em estágio avançado de negociação entre o INCRA e os fazendeiros, para viabilizar a desapropriação das fazendas, vide Costa (2005).

A posição adotada pela população de Agreste frente ao direito constitucional de reconhecimento étnico e regularização fundiária difere profundamente em relação às seis comunidades negras rurais de suas cercanias. Algumas delas articularam-se entre si para realizarem um único processo de conquista do direito étnico e territorial, como é o caso de Boa Vistinha, Nativo, Terra Dura e Sete Ladeiro, que criaram o *Quilombo do Arapuim* e o de *Vereda Viana* que tenta se articular com a comunidade de Agreste para formação do *Quilombo do rio Verde Grande*. Entretanto, essa estratégia de articulação entre as duas comunidades que se vinculam por meio de uniões matrimoniais preferenciais e de relações de parentesco só se verificou devido aos interesses utilitaristas dessa população dependente do trabalho para os fazendeiros. A criação do quilombo do rio Verde Grande foi um processo demorado de conversas entre os moradores das duas coletividades, de reuniões das suas lideranças, até desaguar em uma reunião com os membros das associações locais que também instituíram uma única entidade quilombola.

O processo de territorialização negra no *Território Negro da Jahyba* vem se amplificando, cada vez mais, a partir das conquistas viabilizadas pelos dois principais quilombos da área: o *Quilombo de Brejo do Crioulos* e o *Quilombo d'Os Gurutubanos*, que congregam vinte e sete grupos locais situados em sete municípios no norte de Minas. Diversas ações de políticas públicas têm sido implantadas nas localidades que compõem estes dois quilombos, além da melhoria da infraestrutura dos prédios públicos, dos sistemas de abastecimento de água, das moradias. Há, também, a qualificação dos professores das escolas municipais e estaduais por meio de formação étnica continuada, desenvolvida pelas secretarias municipais ou por grupos de professores universitários que vêm desenvolvendo pesquisas e ações extensionistas que visam melhorar as condições de vida dessas populações quilombolas.

Agreste também tem recebido os benefícios a partir de ações políticas do governo municipal, bem como a partir da atividade de

extensão desenvolvida por pesquisadores que estão estudando a sua realidade social¹⁰².

Atualmente encontra-se listado um total de cento e cinquenta e três comunidades negras rurais em trinta e oito municípios da região, sendo que dezessete, ou seja, 11,11% das mesmas já foram reconhecidas como remanescentes de quilombo pela Fundação Cultural Palmares, conforme informações do CEDEFES (2008)¹⁰³. Considere que o número total de comunidades já listadas não é terminal; muitas comunidades negras rurais têm vindo à luz requerer os benefícios advindos da Constituição Brasileira ao tomarem conhecimento do dispositivo constitucional, viabilizando o reconhecimento étnico e a regularização territorial. E considere, também, que o baixo índice de comunidades reconhecidas como remanescentes de quilombo pela Fundação Palmares deve-se à ausência de mediadores entre as comunidades e o poder público.

Essa insurgência pode ser entendida a partir da compreensão que os membros dessas comunidades negras rurais têm do que significa acessar o direito ao território legado por seus ancestrais e antepassados. Em Maravilha, grupo de vizinhança constituinte do quilombo d’Os Gurutubanos, situado no município de Catuti, um membro da coletividade afirma que, “a gente tem sonhado em voltar para a terra de meu pai, de meu avô e do pai do meu avô e saber disto aqueceu o meu coração e animou a família toda. A gente não podia estar aqui e eles estarem enterrados noutra lugar” (CATUTI, 2004). Em Brejo dos Crioulos, um membro da Associação Quilombola nos disse que

¹⁰²A pesquisa da qual este artigo é resultante é desenvolvida por um grupo de oito professores e vinte e dois estudantes de diversas áreas do conhecimento e conta com o financiamento da FAPEMIG.

¹⁰³Esta listagem tem sido realizada como parte do projeto de pesquisa Negros do Norte de Minas desenvolvido no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Social da Unimontes e pelo Centro de Agricultura Alternativa, entidade de apoio às populações tradicionais norte mineiras. Cabe lembrar que o número total de comunidades já conhecidas se deve, também, ao trabalho desenvolvido pelo Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva - CEDEFES para levantamento dos quilombos em Minas Gerais.

a gente está aqui desde que o mundo é mundo, a terra era todinha solta e dada por Deus. O povo mais velho veio para cá e ocupou a área, criou suas famílias aqui e estão enterrados dentro das fazendas. A gente não podia deixar eles lá e nós aqui. A gente vem lutando há muito tempo para juntar a gente e eles. Afinal, a terra é nossa! Nossa história está nela e sem ela, a gente não é nada (CAXAMBU, 1998).

Nessas duas afirmações de quilombolas situados em lugares distintos no interior do território negro da Jahyba é possibilitado compreender que a comunidade negra não se compreende desvinculada de seus membros vivos e mortos, e que o conjunto das terras de cada família articula um espaço social que possui dimensões que não são somente física. A existência de dimensões sociais e simbólicas qualifica o espaço como território, que informa os vínculos sociais entre os membros de uma dada coletividade; a existência de acontecimentos na historicidade do agrupamento humano; as estratégias utilizadas para garantir a reprodução dos indivíduos; e as simbologias que dão sentido ao pertencimento a um lugar e a uma coletividade específica.

O entendimento de que podem reaver o território legado pelos ancestrais e antepassados e expropriados em um momento determinado da trajetória histórica da comunidade negra tem propiciado a busca dos direitos ao reconhecimento étnico porque é ele que dá a cada agrupamento negro a possibilidade de lutar pela retomada do território coletivo. Essas comunidades não querem terra, mas sim o território onde se compreendem como parte de uma totalidade social que só existe devido às dimensões sociais e simbólicas que lhes dão singularidade em suas significações.

Em Agreste, apesar das dimensões da territorialidade, como discutido por Oliveira (1998), estarem presentes, o posicionamento coletivo majoritário é pela continuidade do processo de territorialização que os expropriou não apenas dos meios de produção social, mas, também, retirou dos mesmos a autonomia na reprodução social pela subordinação aos fazendeiros. Mesmo ocorrendo a possibilidade

de afirmação de uma etnicidade diferenciadora e de uma unidade sociocultural a partir da reelaboração da cultura e da relação com o passado, a existência de mecanismos políticos viabilizando a territorialização e a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais, há a preferência pela manutenção do padrão de territorialização vigente.

A particularidade desta comunidade negra rural no novo processo de territorialização negra propiciada pela afirmação constitucional da etnicização das comunidades negras rurais é esvaziada de diversas dimensões e afirmada, apenas, a performatividade da etnicidade agrestina e o acesso a benefícios políticos advindos de ações específicas por parte do governo federal. Interessa aos moradores de Agreste somente o acesso à bolsa família, às cestas básicas e às ações de saúde e de educação, mas não às ações infraestruturais que propiciariam mudanças nas condições de vida da coletividade. Essas ações infraestruturais são impossibilitadas de serem desenvolvidas para esta população negra devido à falta de espaço territorial onde possam ser implantados projetos agrícolas ou pecuários coletivos. A dimensão da área em que cada família encontra-se situada e a densidade populacional inviabilizam o desenvolvimento de qualquer atividade produtiva de caráter agropecuário que contribua para viabilizar mudanças no padrão de vida desta coletividade.

No processo de constituição do *Quilombo do rio Verde Grande*, verificado em 2007 e 2008, que resulta da articulação entre as comunidades negras rurais de Vereda Viana, já reconhecidas pela Fundação Palmares como remanescentes de quilombo, e a de Agreste, que não solicitou reconhecimento, o posicionamento dos moradores desta segunda coletividade estava focalizado nos benefícios a serem recebidos, mas não na regularização fundiária. O referido quilombo já está constituído por meio de uma associação com estatuto aprovado em assembleia geral que reuniu as populações das duas comunidades e com uma diretoria eleita nesta mesma assembleia.

No *tempo atual*, categoria nativa que informa o processo de territorialização negra em todo o Brasil e, especificamente, no interior do território negro da Jahyba, ocorrem duas dinâmicas distintas que enfatizam ou não a etnicidade e a territorialidade negra, porque há a focalização na performatividade identitária tendo como objetivo final a abertura de trânsito para acesso a bens individuais, familiares e coletivos disponibilizados pelo governo federal através de suas políticas públicas. Agreste representa um caso singular de performatividade étnica.

O deslizamento de conteúdos da etnicidade quilombola brasileira

A compreensão do processo de esvaziamento de conteúdos da etnicidade quilombola brasileira na construção da etnicidade quilombola em Agreste resulta da articulação do cruzamento de dois conceitos que organizam a elaboração desta leitura dos processos vividos na comunidade agrestina. Se no primeiro momento realizei uma interpretação dos processos ocorridos a partir da conceituação de territorialização construída por Oliveira (1998), no segundo momento empreendo a elaboração de uma reflexão sobre a construção da etnicidade quilombola na mesma comunidade, a partir das representações étnicas construídas pela população da comunidade rural de Agreste. Embora trabalhe com os estudos de Oliveira (2007) sobre a etnicidade desse grupo rural em que informa ocorrer plasticidade na articulação das representações que expressam a identidade local, busco cotejar a etnicidade lida por este autor com uma etnicidade quilombola genérica, que contém todos os grupos negros rurais que lutam pelo reconhecimento étnico e pela territorialização negra a partir do dispositivo constitucional. A apreensão conceitual foi construída tendo como material teórico e etnográfico o livro organizado por O'Dwyer (2002) sobre identidade étnica e territorialidade em diversos quilombos brasileiros e a discussão de Leite (2008) sobre conflitos e criminalização dos quilombos.

Nessas duas autoras é possível apreender quatro dinâmicas que se imbrincam na constituição de uma etnicidade quilombola genérica, já que é necessário guardar as especificidades de cada comunidade negra rural que se afirma quilombola. Ou seja, identidade social construída a partir da presença majoritária de negros; vínculo a um espaço socialmente construído pelo uso e usufruto desde os antepassados, com referências ambientais, com manejo do ecossistema, com marcações sociais e simbólicas que narram a historicidade do grupo; práticas coletivas de uso e usufruto das terras; e, por fim, pertencimento a um “nós” que se constitui em um determinado espaço socialmente defendido para manter a territorialidade negra. No conjunto das representações lidas por Oliveira (2007), há um deslizamento pela manipulação identitária a partir de interesses utilitaristas, por um lado, e pela afirmação positiva do grupo, por outro, frente a sujeitos com os quais se relacionam. Em relação a grupos próximos, positivam-se por sua superioridade afirmada e, em relação a sujeitos distanciados, no caso, o governo federal, enunciam-se como partícipes de uma etnicidade federal pela possibilidade de acesso a benefícios advindos de políticas públicas específicas¹⁰⁴. Em sua monografia, Oliveira (2007) discute a construção, em Agreste, de representações sociais que fundamentam as identificações coletivas a partir das quais os indivíduos se investem, em suas vivências, das identidades coletivas por eles edificadas. Embora o foco do estudo tenha sido colocado na teoria acerca da identidade coletiva, o autor procurou dar ênfase às situações que o grupo vivencia, como proposto por Cunha (1986), para marcar como as identificações, em Agreste, estão intimamente dependentes dos contextos que o grupo vive.

Para o autor, embora a teoria de identidade desenvolvida na Antropologia dê ênfase ao caráter utilitarista (BARTH, 1969) pelo qual as atribuições identitárias são construídas, em Agreste a questão é

¹⁰⁴A discussão da identidade quilombola como uma etnicidade federal é realizada por Arruti (2006).

evidenciada pelo foco em fragmentos culturais que são definidos pelos próprios membros dessa coletividade para poderem organizar a produção política de sua identidade frente a outros grupos circunvizinhos. É informado, também, que esse cenário não implica na defesa da perspectiva de que a identidade de um grupo corresponde ao *somatório das diferenças objetivas*, como refutado pelo pensamento barthiano; muito pelo contrário, elas são aqueles aspectos culturais que os próprios membros da coletividade consideram significativas. Em seu trabalho monográfico, Oliveira (2007) afirma que o fato etnográfico em Agreste acerca da identidade coletiva é dotado de plasticidade dependente dos contextos vividos pelo grupo. Para o autor, são os substratos culturais que o grupo considera como importantes para se identificar que são manuseados como elementos diacríticos nas relações intercomunitárias. Nesse sentido, os negros de Agreste se utilizam de sua identidade quilombola para adquirir, de forma estratégica, algum benefício ou pode simplesmente ser um elemento qualquer de sua cultura que é considerado importante para marcar a distinção em relação a outro grupo, como é o caso das identidades de trabalhadores pacíficos em contraste com os outros grupos com quem se relacionam e que são representados como sendo trabalhadores violentos e desregrados. As representações identitárias em Agreste são o foco de minha interpretação a seguir. As representações identitárias que são focalizadas emergem a partir das interações que a população de Agreste possui com os membros de outras comunidades, em sua grande maioria, negras. Há interações esporádicas com as localidades mais distantes e interações mais densas e continuadas com os membros das localidades mais próximas, notadamente, Vereda Viana, Jacaré e Quem-Quem. Os motivos dos contatos são múltiplos, como relações de parentesco, encontros nas atividades desenvolvidas nas fazendas, momentos de pesca e de lazer no rio Verde Grande que corta toda a região onde se localizam estas comunidades, em partidas de futebol e, por fim, nas festividades religiosas de cada localidade. É a partir dessas in-

terações que as fronteiras étnicas são construídas para exprimirem as diferenças caracterizadoras das identificações dos membros de cada coletividade, conforme discutido por Barth (1969). As identificações são afirmadas a partir de representações construídas nos processos de diferenciação. É enfatizado por Oliveira (2007) que, em Agreste, existem três representações étnicas a partir das quais os moradores dessa povoação se identificam, constituindo-se, assim, como os marcadores diacríticos de sua identidade.

Agreste como terra de trabalhadores pacíficos

A primeira representação étnica que marca a identidade de Agreste é concernente ao entendimento de que seus membros conformam um povo pacífico, um povo de paz que vive em uma comunidade tranquila e sossegada. A construção dessa representação pode ser lida a partir da entrevista entre aquele pesquisador e uma professora que afirma ser *o povo de Agreste* muito honesto. Sua leitura relaciona Agreste à tranquilidade em contraposição à violência de Quem-Quem. Para ela, “meu primo tem um bar e pode deixar saco de cimento, botijão de gás na porta que ninguém mexe; já em Quem-Quem, isso não acontece. O povo do Quem-Quem é muito violento” (AGRESTE, 2006).

Um morador de Agreste, por sua vez, enfatiza que o pessoal só capricha para fazer amizade: “moço, enquanto que tem lugar aí, vizinho, que é bravo demais, aqui não, só capricha pra fazer amizade. Os outros lugares também podiam caprichar assim, não é” (AGRESTE, 2006).

Mas a ênfase contrastiva não é dada somente em relação a Quem-Quem, pois em Vereda Viana há um povo muito violento. Uma moradora afirma que “lá se encontra droga e bebida, com muitas confusões”. Ainda conforme ela, “eu fui em um casamento lá uma vez de um primo meu, moço de Deus, daqui a pouco começaram a soltar tiro no meio do povo” (AGRESTE, 2006).

A partir dos discursos de moradores de Agreste é possível traçar a diferenciação identitária entre esta comunidade e outras de sua cercania. As representações construídas enfatizam, conforme Oliveira (2008), que o “nós” é um povo sossegado e que os “outros” são povos violentos.

No trabalho monográfico que dá base para a construção de minha interpretação do deslizamento da etnicidade quilombola em Agreste é informada a existência de duas outras representações identitárias que identificam os moradores desta coletividade com a categoria *trabalhador*. Para os agrestinos, falar em trabalho é informar as atividades desenvolvidas nas fazendas, já que *o pessoal trabalha mais mesmo é na fazenda dos outros*, conforme informado por um morador. A relação com as fazendas, para a maioria, não é fixa; ela é dependente das necessidades dos fazendeiros que os contratam como diaristas para limparem os pastos, consertarem as cercas e para combaterem formigas. A inexistência de vínculo formal em alguma fazenda propicia um circular contínuo entre as fazendas, atendendo às necessidades de cada fazendeiro. Parece até uma ação concertada para viabilizar ao longo do ano a utilização da mão de obra desta coletividade, assim como de muitas outras. Para o autor monográfico, há uma relação estrutural entre o trabalho e as temporalidades anuais, sendo, por um lado, mais farto na época das águas, que vai de outubro até abril, porque os fazendeiros chamam mais pessoas para trabalhar. E, por outro lado, mais penoso na época da seca, que vai de maio até aproximadamente setembro, por ocorrerem menos atividades, consideradas trabalho para ser realizado pelos moradores da localidade.

Em decorrência das atividades desenvolvidas nas fazendas é que os moradores de Agreste acentuam a importância do trabalho como categoria munida de significados que concerne à identificação coletiva local (OLIVEIRA, 2007, p. 35). Em Agreste, *trabalhador* se torna uma identidade a partir da qual seus membros se identificam.

A identificação coletiva de Agreste como *trabalhador* só pode ser compreendida na relação contrastiva com outra coletividade. A diferenciação a partir da categoria trabalho é construída em relação com a comunidade negra rural de Vereda Viana. Há uma afirmação de que essas comunidades são de *gente de trabalho*, porém há elementos que marcam a diferença entre ambas, que propiciam definir a identificação de Agreste como tal.

O conteúdo discursivo que informa a identidade coletiva expressa que trabalho só ocorre quando se *trabalha para os outros*, ou seja, para os fazendeiros, em contraposição a *trabalhar para si mesmo*, como ocorre em Vereda Viana. Em suas interações, a população agrestina nota que o semelhante se evidencia no contato com o diferente e a identidade do nós. Na perspectiva da categoria trabalho, é entendida como referente à noção de dependência aos fazendeiros. A alteridade que é constituída pelos moradores de Vereda Viana expressa na categoria trabalho maior autonomia na reprodução da vida e no oferecimento da mão de obra no mercado de trabalho. Estes preferem ir trabalhar na colheita do café no Triângulo Mineiro a se submeter aos fazendeiros regionais, por questão de valor pago pela hora trabalhada.

A identificação coletiva de Agreste vincula sua população à afirmação de que trabalhadores são aqueles que *trabalham para os outros*, enquanto em Vereda Viana – porque permaneceram detendo o controle sobre parte das terras legadas pelos antepassados – têm relativa autonomia para a reprodução material de cada família. Porque plantam em suas próprias terras, podem tirar o próprio sustento. Frente a isso, os agrestinos constroem para essa população uma identificação coletiva vinculada à categoria trabalho, cujo referente é o *trabalho para si*.

A terceira representação étnica em Agreste está intimamente vinculada à relação com os fazendeiros, ou seja, a de que são dependentes e se diferenciam da população de Vereda Viana, que é livre. E essa liberdade não é apenas vinculada ao fato de tirarem de suas terras

parte de seu sustento, mas porque podem ir trabalhar em outros lugares, conforme já informado acima.

Essas três representações, conforme discutido por Oliveira (2007), informam-nos a construção de uma etnicidade que enuncia na autoafirmação e na contrastividade o diacrítico do *trabalhador dependente e pacífico*. É possível fazer uma articulação entre dependência e resquícios de escravidão por um lado e autonomia e liberdade por outro lado. Entretanto, apenas anuncio esta perspectiva que desenvolverei posteriormente. Evidencia-se, quando se considera esta articulação, a atualização de duas figuras paradigmáticas do período escravocrata, a do pai João e a de Zumbi, ou seja, por um lado a passividade do escravo na senzala e, por outro, a resistência do quilombola lutando para assegurar sua liberdade e a autonomia de seu destino.

Agreste, a performatividade da etnicidade quilombola

Como já discutido anteriormente, em decorrência do processo de territorialização negra ocorrente na sociedade brasileira, hodiernamente, a partir do dispositivo constitucional que reconhece a etnicidade quilombola e afirma a existência de territórios negros coletivos na situação agrária do país, a comunidade negra rural de Agreste foi afetada por esta territorialização. Entretanto, seu posicionamento frente a esse processo vivido no *tempo atual* é singular. Essa questão já foi abordada acima. Quero, nesta seção, apenas enfatizar a perspectiva do esvaziamento de conteúdos da etnicidade quilombola brasileira para a afirmação de uma etnicidade quilombola performativa nesta comunidade negra rural. Creio que outras comunidades negras rurais devem realizar processo semelhante ao da população de Agreste, guardadas as suas especificidades.

A representação dos moradores desta localidade como *quilombola*, assim como as outras representações, dá-se no autorreconhecimento e na contrastividade. E, quanto à etnicidade quilombola, principal-

mente em relação ao Quilombo de Brejo dos Crioulos, situado a pouco mais de quarenta quilômetros de distância. A autoatribuição quilombola começa a ganhar corpo no discurso dos agrestinos em decorrência do recebimento de cestas básicas, distribuídas pela Associação Quilombola da coletividade que lhe propicia perceberem-se diferentes, ainda que se afirmando semelhantes na etnicidade quilombola.

A construção de tal etnicidade, hodiernamente, vincula-se a interesses utilitaristas para a maioria dos membros desta coletividade, dado que é necessário autoafirmar-se como tal, desde que esta identificação, como discutido por Arruti (2006), seja uma etnicidade federal. Esta visão pode ser compreendida a partir da fala de um membro da coletividade que diz “haver uns aí que vão querer ir para o lado dos quilombolas”.

Ao reivindicarem para a coletividade esta identidade étnica, os agrestinos precisam enunciar de alguma forma aspectos contidos no padrão federal do ser quilombola e, para tanto, o passado é resgatado da memória em momentos coletivos para elaboração daqueles aspectos significativos que evidenciam tal etnicidade. Tanto em Barth (1969) quanto em Cardoso de Oliveira (1976) é salientando o caráter manipulativo de uma identidade coletiva. O manuseio dos aspectos culturais constitui-se uma estratégia política consciente de produção da etnicidade dos grupos sociais diferenciados. Neste sentido, alguns moradores de Agreste performatizam publicamente alguns traços culturais que os possibilitam se identificarem e serem identificados como negros e como remanescentes de quilombo.

Em seu estudo monográfico, Oliveira (2007) afirma que os moradores da comunidade negra rural de Agreste identificam-se como remanescentes de quilombos como estratégia para passarem a ser beneficiados pelo governo federal. A população desta localidade negra objetiva construir para si melhores condições de vida, ainda que mantenha outros aspectos vinculados à territorialização fazendeira que a amansou.

Vejo duas perspectivas a partir das quais os agrestinos manipulam os conteúdos de sua etnicidade. Elas foram lidas nas representações que constroem sobre a categoria *negro* e sobre a categoria *quilombola*. Vinculada à primeira categoria, os membros da comunidade de Agreste enunciam seu caráter negativo e pejorativo colado à cor da pele que os estigmatiza no interior da sociedade branca em que esta população negra encontra-se situada. Ser estigmatizado, conforme o pensamento de Goffman (1988), é ser reduzido, é estar estragado e diminuído por possuir características diferenciadas à norma social de uma dada sociedade qualquer.

Em Agreste, os moradores têm dificuldade em se reconhecerem como negros, pois, para eles, ser negro não é positivo. Durante o momento inicial do processo de pesquisa, constatamos que os moradores desta povoação se qualificam como sendo morenos, morenos claros e resistem a verem-se como negros. Uma situação pode ilustrar essa afirmação, conforme descrito por Oliveira (2007). Ela ocorreu em um bar onde foi oferecida a ele uma xícara de café e, vendo que uma criança mostrou-se interessada, quando ele entregou a xícara de café para ela, o irmão dela disse: “não toma café não, senão você vai se emprestar”. Outra situação foi descrita por uma professora, que relata ser recorrente quando alguma criança é chamada de negro, as mesmas reagem chorando ou brigando. Apesar de procurar mostrar para as crianças que não tem problema nenhum em se ser negro, que pelo contrário, deve-se ter orgulho da cor da pele, um deles afirmou, “mas eu não sou preto, eu sou branco”.

Isso mostra como, para os moradores de Agreste, há uma dificuldade em reconhecer a cor negra e que isso é absorvido por eles desde a infância. Esse enunciado de uma criança e da professora expressa que, em seu processo de endoculturação, a cor da pele escura é negada e que os indivíduos buscam estratégias para embranquecimento da pele, conforme trabalhado por Bento (2002) quando discute a questão da branquitude e do embranqueamento no Brasil.

Quanto à categoria quilombola, apresentemos as situações presenciadas durante o tempo da pesquisa sobre os *negros do norte de Minas*. Na casa de uma hospedeira de um dos pesquisadores, havia uma criança brincando; chegou um adolescente que, vendo a mesma com os cabelos desarrumados e suja de terra, disse que ela estava parecendo uma quilombola. Ao ser questionado, informou, apenas, sentidos negativos vinculados a um passado do qual a coletividade distanciou-se ao ser civilizada pelos brancos. A partir da percepção dos conteúdos depreciativos que a categoria possui em Agreste, estive conversando com alguns moradores que me afirmavam não querer ser quilombolas porque os mesmos viviam envolvidos com a polícia, que eram pessoas desordeiras, que era um grupo bandido que não respeitava os direitos dos fazendeiros e que eram muito brigões.

Todos os conteúdos vinculados à categoria foram elaborados a partir do conhecimento do processo de luta do Quilombo de Brejo dos Crioulos, que escolheu como estratégia para apressar a conquista do direito à regularização do território coletivo reocupar as fazendas que incidem sobre o mesmo território. A polícia de Janaúba sempre é chamada pelos fazendeiros – que lhes deram carros de patrulha –; passa pelo povoado de Agreste para ir até àquela comunidade em luta. Os agrestinos veem a luta da comunidade quilombola vizinha como uma desordem, como um desrespeito aos direitos de outros e não como um processo de conquista de direitos específicos. Deriva da luta a visão dos mesmos como *brigões*.

A negatividade dessas duas categorias para a população de Agreste expressa uma situação de inferioridade frente à população não-negra e uma situação de atraso frente à modernização da sociedade brasileira, além de evidenciar uma situação de criminalização daqueles que lutam por seus direitos. Há que se ressaltar o vínculo existente entre as duas categorias, dado que as mesmas são construídas relacionalmente entre brancos e negros, desde o passado nacional.

Apesar da negatividade que a categoria quilombola possui, há uma positividade advinda do fato de que ser quilombola facilita o recebimento de benefícios do governo federal, como evidencia o fato da distribuição de cestas básicas pela associação do Quilombo de Brejo dos Crioulos para a quase totalidade da população de Agreste. A busca de melhores condições de vida propicia aos agrestinos pensarem afirmar-se quilombola como uma estratégia utilitarista de beneficiar-se de bens distribuídos nacionalmente para esta população. A respeito do caráter dúbio contido na categoria quilombola entre a negatividade e a positividade e dada a possibilidade de ganhos, os agrestinos dão maior peso à positividade e a negatividade passa a ter menor peso em seus julgamentos. Em decorrência disso, a coletividade colocou-se cindida em se afirmar quilombola.

O presidente da associação local tem procurado coordenar um processo que desague na transformação da entidade para vincular esta comunidade negra rural à etnicidade quilombola. Entretanto, há um número significativo de pessoas que se opõe a tal transformação e, um grupo minoritário, que entendeu que ser quilombola é um direito constitucional que lhes restitui a dignidade e a autonomia na reprodução da vida individual, familiar e coletiva, além de resgatar o passado, valorizando a historicidade dos antepassados que viveram nos tempos antigos.

Aqueles que recusam a etnicidade, além de terem a negatividade da categoria pesando em seu julgamento, há que considerar a dependência vivida na relação com os fazendeiros e que a representação étnica de trabalhadores pacíficos e dependentes discutida anteriormente evidencia. A luta pela terra irá quebrar a relação e os moradores de Agreste não conseguem pensar em viver sem trabalhar nas fazendas. Este segundo entendimento, que é crucial, enuncia os efeitos da dominação vivida. Seria aqui possível fazer uma análise a partir da dialética do senhor x o escravo, que não realizarei aqui. Na dominação vivida, conforme Oliveira (2007), a utilização da terra como meio de produção passa a ser algo depreciativo e um

outro elemento adquire mais importância do que a terra para os moradores: o salário, que é fruto do trabalho realizado aos fazendeiros. Além disso, esse trabalho que os moradores realizam para os fazendeiros não está mais profundamente ligado à agricultura, e, sim, à pecuária. O serviço mais comum entre eles é o de fazer a cerca que rodeia o espaço em que o gado fica, o que faz com que a terra perca valor simbólico para os moradores. Vejo que, no tempo dos fazendeiros, os agrestinos perderam os conhecimentos do trabalho com a agricultura.

Um morador afirma que se os moradores forem tentar lutar pelas terras, os fazendeiros não vão dar mais serviços a eles. E aí, eles já não têm mais possibilidade de sobreviver daquela terra. É possível perceber que eles vivem em uma situação de profunda dependência e muitos moradores acham que seria importante eles adquirirem as terras de volta, mas não têm como priorizar a terra em detrimento do salário.

A compreensão da dependência é expressa por um morador, conforme relatado por Bernardo Oliveira (2007) em sua monografia. Para ele,

a maioria [dos moradores de Agreste] está com o pensamento muito do próprio fazendeiro, mas nunca que está sossegado. Porque sossegado é aquele que é dono do seu nariz. Igual por acaso, amanhã não vou trabalhar não, vou ficar esse mês e o outro sem ficar uma hora de serviço. Isso chama assim: liberdade de desimpedente. Porque aquele que trabalha de carteira assinada, se perder um dia de serviço, o patrão desconta dois. No outro mês, se perder dois dias, te manda embora. Então, nunca um povo desse é sossegado, nunca que um povo desse tem liberdade. Sossego é aquele que tem a sua liberdade e eu queria que todos tivessem esse tipo de liberdade. Eu tenho aí trezentos sacos de milho armazenados em minha casa, eu queria ter produzido ele em cima da própria terra minha. Naquela terra, eu tirava aquele milho, eu botava uma vaca de leite, eu botava um cavalo de carroça. Mas era meu. E lá é dos outros, se eu quiser tirar lá, além de fazer a área, tem que pagar a ele uma parte (OLIVEIRA, 2007, p. 43).

Em sua leitura sobre ser trabalhador e ser quilombola, este morador enuncia que há alguns dispostos a lutarem pelas mudanças na vida que ser quilombola propicia. E afirma que é necessário ser sim. “Quilombola não tem nada a ver com sem-terra, nós não invadimos terra de ninguém; nós corremos atrás dos nossos direitos.” Uma questão que deve ser enfatizada aqui é que, na elaboração dos conteúdos locais da categoria ser quilombola, há um processo de reelaboração do passado a partir da nova etnicidade diferenciadora que emerge no cenário social, mas, também, antevê um processo conflitivo para a concretização do direito constitucional. Este mesmo morador afirma a necessidade da união de todos em Agreste, e também de todas as comunidades quilombolas. Para ele, “a conquista do território legado pelos antepassados ocorreu em um processo de expropriação em que os fazendeiros lutaram contra nós e agora nós não podemos lutar contra eles? Quando nós iniciamos a nação nossa aqui, os fazendeiros só lutaram contra nós”.

Há que salientar que há a visão de que a cisão da coletividade quanto a ser quilombola tem a ver com a falta de conhecimento dos moradores, de organização política e de união. O desconhecimento do que seja realmente ser quilombola, o processo de reconhecimento étnico e de regularização territorial requer levar o povo, a comunidade a um conhecimento maior que eles não têm sobre os quilombolas. Dessa forma, acredita-se que o acesso ao conhecimento poderia produzir uma união na comunidade em busca deste objetivo de recuperar as terras que foram tomadas pelos fazendeiros, uma união que não existe em Agreste hoje porque, na visão de muitos, a comunidade é muito desunida.

Diante da cisão da coletividade e o menor número de moradores querendo reconhecer-se como quilombola, o presidente da associação, em contato com a direção da N’Golo (Federação das Comunidades Quilombolas de Minas Gerais) pensaram uma estratégia de unir as comunidades de Agreste e de Vereda Viana em uma única entidade e realizar um único processo de reconhecimento étnico e

de regularização fundiária. Esse foi um processo longo de negociações com os moradores de ambas as coletividades. Os moradores de Vereda Viana não queriam porque se sabem vistos como inferiores aos agrestinos; estes porque os membros da vizinha comunidade negra são briguentos e preguiçosos, além de serem trabalhadores livres, que para eles tem um valor negativo.

Desde inícios de 2007, foram realizadas diversas ações no sentido de viabilizar a articulação de Agreste e de Vereda Viana para constituir uma única entidade. Em reunião realizada com os pesquisadores dos negros do norte de Minas, foi-se construindo uma visão de que ser quilombola junto com Vereda Viana podia ser uma estratégia bastante eficaz e não acarretaria mudanças radicais no modo de vida local. Além, é claro, de atender aos interesses dos agrestinos que querem se afirmar quilombola, ao mesmo tempo em que se viabiliza o desmonte do processo de cisão social que estava, como um drama social ndembu, na perspectiva turneriana, desenvolvendo-se. A criação da entidade Quilombo do rio Verde Grande, que resulta da articulação e vinculação das duas comunidades negras e possibilita à coletividade de Agreste solicitar ao governo federal seu reconhecimento como remanescente de quilombo, introduz, na etnicidade quilombola brasileira, uma dinâmica no interior dos aspectos que a constituem. Em O'Dwyer (2002), apesar de não ser este o foco dos artigos que compõem o livro, é possível apreender a existência de uma etnicidade genérica que recobre todas as comunidades negras rurais que se afirmam como quilombola. Esta organiza-se a) pela autoafirmação contrastiva baseada em critérios raciais; b) pela existência de uma coletividade que se reproduz material, social e simbolicamente por meio da articulação interna de seus membros e que garante a cada indivíduo, a cada família e à coletividade a autonomia em seus processos de reprodução; c) pelo vínculo a um espaço físico que é marcado por significações específicas que expressam a historicidade do grupo étnico; e d) pela luta para a

permanência no território legado pelos antepassados e sem o qual o sentido de pertencimento a um nós étnico inexistente.

Creio ser possível afirmar que as comunidades quilombolas reais localizam-se no interior desta etnicidade genérica em algum ponto de um contínuo que articula um ser mais e um ser menos pela afirmação ampla e irrestrita desses quatro aspectos ou pelo esvaziamento dos conteúdos que são constitutivos desta etnicidade. Em Agreste, é possível ler a presença da autoafirmação negra e pelo vínculo a um território que dá sentido de pertencimento a uma unidade coletiva de forma plena. Já a reprodução que articula os membros desta coletividade dá-se pela dependência dos mesmos a um grupo social distinto e não há luta pela permanência no espaço físico marcado por significações que expressam a historicidade do território negro, sendo que o mesmo foi expropriado deste grupo étnico.

Na argumentação construída neste capítulo, a leitura dos processos de territorializações que se verificaram no vale do rio Verde Grande, de uma forma ampla, e na comunidade rural de Agreste evidencia a existência de grupos negros que organizam os conteúdos culturais vinculados a cada coletividade nos diversos tempos que compõem a historicidade desses grupos étnicos. Nesse processo, em cada momento da temporalidade Agrestina, há a focalização em aspectos que expressam, metonimicamente, visões negativas dos afrodescendentes construídas pela sociedade brasileira até desaguar na posituação daqueles que, vivendo em comunidades rurais, têm seu espaço territorial afirmado constitucionalmente como patrimônio nacional.

Em segundo lugar, os mecanismos políticos especializados inerentes a territorializações verificadas na historicidade de um grupo podem ou não ser acionados por aqueles que dão significação a cada processo de territorialização, seja por parte das elites ou dos grupos subalternos. Da leitura construída, evidenciou-se que, na primeira etapa desses processos, os brancos desprezaram tais mecanismos na ocupação do território regional, ainda que te-

nha a eles recorrido, e os agrestinos, fruto da dependência vivida, recusam-se a utilizarem tais mecanismos para construírem a territorialização negra que tem afirmações constitucionais e que pode ser impressa na historicidade fundiária brasileira.

Há que considerar que tais mecanismos políticos especializados nem sempre garantem a redefinição do controle dos recursos ambientais. No vale do rio Verde Grande, no norte de Minas, condições endêmicas impediram a redefinição do controle de tais recursos e garantiram a construção de um território negro em que centenas de pequenos agrupamentos apresentaram-se na história nacional como alternativa à sociedade escravocrata então vigente. Essa alternativa estava – e permanece – alicerçada na autonomia de reprodução material de cada coletividade que se constitui uma unidade articulada por todos os seus membros.

A reelaboração da cultura e do passado tende a expressar a diferenciação étnica a partir dos interesses de cada coletividade. Neste sentido, vejo que, em Agreste, a cultura vivida nos tempos antigos constitui-se um texto, mas nem todos os seus aspectos, principalmente aqueles que conformam um *ethos*, são atualizados nos comportamentos dos membros do grupo étnico. A leitura de Agreste construída aqui evidencia o manuseio performático de manifestações culturais vinculadas ao passado e a recusa, na conjuntura atual, da construção de um modo de vida autônomo, dada à manutenção da dependência vigente em processos de territorialização anteriores ao que ocorre na hodiernidade. É possível afirmar que a endoculturação dos membros mais novos dessa coletividade como quilombolas pode vir a construir um modo de vida menos performático em decorrência da regularização territorial que a articulação com a comunidade de Vereda Viana, partícipe da unidade Quilombo do rio Verde Grande, pode ocasionar na historicidade futura da população de Agreste. E, por fim, Agreste introduz na etnicidade quilombola brasileira uma plasticidade que evidencia a existência de uma singularidade a partir de cada caso específico que no conjunto das comunida-

des reconhecidas como remanescentes de quilombo expressam a identidade genericamente construída no contexto democrático da Constituição Brasileira de 1988. Há uma etnicidade quilombola agrestina, mas há, também, centenas de outras etnicidades quilombolas vinculadas a cada uma das coletividades que se autoafirmam como tais.

TAMBORES DA AFIRMAÇÃO: NEGRITUDE E RESISTÊNCIA NO BATUQUE DOS NEGROS DO NORTE DE MINAS¹⁰⁵

As comunidades quilombolas no norte de Minas acionam os tambores das rodas de batuque para afirmarem sua negritude e seus direitos constitucionais. Até meados do século XX, as comunidades negras norte mineiras dançavam batuque em diversos momentos de suas vivências coletivas, seja durante o processo de beneficiamento da produção no trato da mandioca e da cana para serem transformadas em farinha e rapadura, seja nas festas de casamento e, principalmente, durante as festas religiosas de culto aos santos padroeiros. A partir desse período, dado o processo de expropriação territorial com a valorização mercantil da terra, até então dotada, apenas, de valor de uso, estrategicamente os membros dessas comunidades passaram a abandonar diversas práticas culturais marcadoras da diferença étnico-racial para se mostrarem às sociedades locais como “domesticados”, ou seja, portadores de comportamento que não os distinguissem das gentes das comunidades que os circundavam em cada município.

As gentes dessas comunidades negras, ao tomarem conhecimento do direito constitucional referente aos remanescentes de quilombo disposto no Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, passaram a se autoafirmar como comunidades quilombolas. Em sua relação com a Fundação Cultural Palmares, para atender a requisitos postos por esse órgão federal como forma de legitimar suas pretensões de regularização fundiária, passaram a resgatar do passado mitos de origem e manifestações culturais que as vincu-

¹⁰⁵Este artigo resulta de pesquisa financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa em Minas Gerais - FAPEMIG. Foi publicada, originalmente, em *Áltera Revista de Antropologia*, v. 2, p. 123-147, 2017.

lassem a um padrão de matriz africana. Os tambores, que estavam sendo utilizados somente nas folias de reis, passam a ser utilizados nas rodas de batuque que haviam sido abandonadas. Dessa forma, enunciam para a sociedade local e para o órgão federal sua condição de remanescente de quilombo.

Diferentemente do passado, as rodas de batuque passaram a ocorrer, por um lado, nas festas religiosas de famílias e/ou da coletividade no interior de cada quilombo e, por outro lado, em apresentações públicas na sede municipal e em outras cidades norte mineiras. Passaram a ocorrer, também, em eventos articuladores das comunidades quilombolas, tanto na região quanto no estado de Minas Gerais ou em âmbito nacional, organizado pela Coordenação Nacional das Comunidades Quilombolas (CONAQ).

É nesse contexto que as rodas de batuque, como manifestações culturais marcadoras da diferença étnico-racial, possuem significações que se sobrepõem umas às outras, constituindo-se atividade social, religiosa e política. Já no interior das comunidades, ocorreu uma hierarquização da diferença entre os grupos locais, formados por uma ou mais famílias, que, articulados, constituem a coletividade quilombola. Assim, as rodas de batuque que ocorrem em eventos familiares são uma forma de expressar a diferença interna de maior ou menor adesão à luta pela regularização fundiária como direito constitucional.

Este capítulo foi construído como resultado de pesquisa em andamento que focalizou a existência de diversas formas do samba de roda dançado pelas comunidades, bem como seus objetivos diversos, que são enunciados performativamente, tanto para a afirmação de si, quanto como culto aos antepassados e, principalmente, para a construção política de identidade em defesa da territorialidade coletiva negra. As mensagens que cada comunidade enuncia cantando e dançando propiciam compreender o batuque como uma forma de resistência cultural demarcadora da etnicidade quilombola e, a partir daí, da afirmação de cada coletividade como sujeito de direito

possuidor de uma identidade, de um território coletivo e de uma historicidade até então invisibilizada, menosprezada e discriminada¹⁰⁶. O foco deste artigo é colocado na compreensão das estratégias de afirmação comunitária que podem ser lidas, pela análise ritual, nos momentos de festividade, ao mesmo tempo em que é possível a apreensão dos processos sociais vividos a partir das enunciações rituais realizadas.

O espaço do negro na história norte mineira

No norte de Minas, em 2012, existiam 68 comunidades que se autoafirmam como remanescente de quilombo e que foram certificadas pela Fundação Cultural Palmares, conforme informação do Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva - CEDEFES (2008). O estudo, base deste artigo, foi realizado em seis quilombos, sendo no município de São João da Ponte, nos Quilombos Agreste, Brejo dos Crioulos¹⁰⁷ e Terra Dura; no município de São Francisco, nos

¹⁰⁶Arruti (1997, p. 7), em seu estudo sobre remanescentes de quilombo, afirma-os como sujeitos emergentes de direito, dada a entrada em cena, dada a criação constitucional de novas figuras legais, os chamados direitos insurgentes e reflete sobre tais “criações sociais, feitas simultaneamente de imaginação sociológica, criações jurídicas, vontade política e desejos”.

¹⁰⁷Brejo dos Crioulos constituía-se como uma única localidade vinculada ao município de São João da Ponte. Em 1952, essa unidade foi cindida com a criação do município de Varzelândia e, em 1992, com o município de Verdelândia. Nos anos 1970, várias famílias são expropriadas de suas terras por fazendeiros, introduzindo no conjunto que ainda se mantinha unido a separação entre grupos familiares. A partir de meados dos anos 1980, entra em cena a ação do governo estadual no desenvolvimento do Programa de Apoio ao Pequeno Produtor Rural integrante do Projeto Nordeste, que criou em cada localidade uma entidade representativa para recebimento de benefícios vinculados a projetos produtivos e de apoio à organização. No mesmo período, a paróquia de Varzelândia constrói duas igrejas, uma em Cabaceiros e outra em Furado Seco, retirando da igreja de Araruba, única até então, o espaço de articulação religiosa de todos os moradores. Com todas essas ações, instaurou-se a aglutinação de parentes em seis aglomerados familiares. A denominação grupo local é dada a cada um desses aglomerados. E a denominação comunidade é dada ao conjunto dos oito aglomerados que formam o Quilombo Brejo dos Crioulos.

Quilombos Bom Jardim da Prata e Buriti do Meio e, por fim, no município de Matias Cardoso, no Quilombo da Lapinha. Faço, neste texto, uma apresentação sucinta de cada comunidade pesquisada, de sua festa do batuque, porém somente três delas serão tomadas como objeto específico da interpretação construída neste artigo.

A ocupação negra do norte de Minas precedeu à ocupação branca, o que pode ser inferido pelo objetivo da bandeira paulista que se instalou na região na década de 1660, qual seja, a apreção (captura) de indígenas para a escravização e o extermínio de quilombolas, conforme informa Taunay (1928, Livro VI) em sua obra sobre as bandeiras paulistas. Esses dois grupos étnicos, articulados entre si, atacavam a região canavieira do Recôncavo Baiano numa tentativa de obstaculizar a penetração da colonização portuguesa naquele espaço, o que levou a governança da Capitania da Bahia a solicitar à Câmara da Vila de São Paulo o envio de grupos para apaziguarem a área. Três grupos paulistas deslocaram-se para a região de conflito e, capitaneados por Mathias Cardoso de Almeida, um dos grupos fixou-se no curso baixo e médio do rio Verde Grande.

O maior número de comunidades negras dessa região brasileira encontra-se situado nas margens do rio São Francisco e no vale do rio Verde Grande. A esta área, a bandeira de Mathias Cardoso de Almeida denominou “jahyba” em decorrência da endemia de malária existente que impediu aos brancos a atividade pastoril no interior do vale desse rio, apesar da qualidade das terras e do número de lagoas da mata de caatinga arbórea existente¹⁰⁸. Até meados do século XX, dezenas de comunidades estavam situadas nas proximidades dessas lagoas e seus moradores desenvolviam a agricultura em torno dos furados, ou seja, dolinas, que são depressões que ocorrem em relevo cárstico, com contenção de águas no período

¹⁰⁸O termo *jahyba*, palavra tupi-guarani, significa pelas articulações das sílabas, “água podre”, “água ruim”, “brenhas do mato”. Com esta denominação, a bandeira de Mathias Cardoso de Almeida enunciava a existência da endemia de malária no vale do rio Verde Grande. A malária era fatal para indígenas e brancos, entretanto, africanos e seus descendentes a ela sobreviviam.

das chuvas e que diminuam com o período da seca. A dinâmica das águas favorecia o plantio de culturas agrícolas por até três vezes ao longo do ano. Os grupos negros criaram gado extensivamente, que era pastoreado no interior da mata de caatinga arbórea e utilizado para alimentação das famílias, para doação como esmola aos santos padroeiros e, no uso do leite, para combate a alguma doença e alimentação de recém-nascidos.

A partir de meados do século XX, tem início o processo de desterritorialização das comunidades negras, principalmente do vale do rio Verde Grande, área a qual em outro momento denominei como “território negro da jahyba” (COSTA, 2001, p. 100), dada a sua extensão e o número de comunidades existentes¹⁰⁹. A desterritorialização ocorreu subjacente à expansão da fronteira agrícola nacional no escopo da modernização conservadora da agricultura a partir dos anos 1960. Pouco antes, nos anos 1940, com a implantação de estrada de ferro ligando a região Sudeste ao Nordeste, associada à Campanha de Erradicação da Malária do Governo Dutra nos anos 1950, transformaram-se as terras existentes em terras mercantis. Se, até então, elas detinham apenas valor de uso para as populações negras, com essas ações agregou-se-lhes valor de troca. Cabe notar que no século XVII, quando da ocupação branca desta área, os agrupamentos negros aquilombados penetraram no interior da mata da “jahyba” e nela permaneceram invisibilizados.

Entretanto, a partir dos anos 1970, ocorreu um brutal processo de desterritorialização quando da anexação da região norte mineira à área de atuação da Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE), que viabilizou aporte financeiro para a transformação de fazendas em empresas rurais vinculadas à moderni-

¹⁰⁹Na coleta de dados para a construção de minha dissertação de mestrado (COSTA, 1999), ao trabalhar com as genealogias das famílias da comunidade negra de Brejo dos Crioulos, procurei levantar a origem dos casais e pude, então, construir a compreensão da existência de um campo negro, como discutido por GOMES (1996, p. 263–290), no vale do rio Verde Grande, pela existência de mais de uma centena de pequenos aquilombamentos. Atualmente, conforme CEDEFES (2017), há quase três centenas de quilombos no norte de Minas.

zação da agricultura pela concentração fundiária. No dizer de um intelectual regional,

os inseticidas e o Aralém¹¹⁰ permitiram aos nossos pecuaristas invadirem o Vale do Rio Verde Grande, com suas terras maravilhosas, antes totalmente proibidas pela altíssima incidência da malária. Foi assim que surgiram as primeiras grandes fazendas, enriquecidas de exuberante pastaria do colômbio. Podemos dizer que os nossos fazendeiros desceram os cerrados e caminharam para a riqueza dos vales (MAURÍCIO, 1995, p.163).

Nessa descida para as “terras maravilhosas” dos vales, os fazendeiros, ou membros das altas classes urbanas em processo de afazendamento, vieram secundados por bandos de jagunços “armados até os dentes”¹¹¹ e impuseram à população negra a estratégia da diáspora para longe de seu território ancestral, a resistência com a morte de muitos ou a permanência em condições de miserabilidade na reprodução de cada família¹¹². Vivendo, desde então, nas fímbrias dos latifúndios que aí se concretizaram pela concentração de amplas parcelas de terra de muitos nas mãos de poucos, as populações negras lutam pelo direito ao território legado por seus ancestrais. Direito consuetudinário não reconhecido pela elite regional, mas atualmente a ela imposto pela Constituição Federal, no Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, ainda que haja “uma cisão entre o entendimento das comunidades, dos movimentos sociais e de pesquisadores que lidam com o tema e a interpretação das autoridades públicas e principalmente dos magistrados” (CEDEFES, 2008, p.1). Estes têm, em suas práticas,

¹¹⁰Aralém, nome comercial da cloroquina (também conhecida como fosfato de cloroquina) é um medicamento antimalária, conforme material informativo do CDS (s/d).

¹¹¹Categoria do senso comum, mas insistentemente enunciada pelos membros das diversas comunidades quilombolas em que estive coletando dados para Relatórios Antropológicos, para pesquisas desenvolvidas por mim ou por orientando e também na assessoria a essas comunidades em seus processos de (des)invisibilização.

¹¹²Para maior conhecimento dessa realidade, vide Brito e outros (2004), Neri (2008), Ribeiro (2007) e Costa (2012).

posicionado-se na defesa dos interesses dos latifundiários contra o dispositivo constitucional.

A pesquisa nas comunidades quilombolas norte mineiras

Apresento, para conhecimento do leitor, as comunidades onde a coleta de dados foi realizada no processo da pesquisa. Em São João da Ponte, apesar da existência de dezesseis comunidades que se autoafirmam como quilombolas no município, somente Agreste, Brejo dos Crioulos e Terra Dura tiveram suas festas e seus batuques descritos neste artigo, posto que nessas três, seus batuques evidenciavam, em espaços públicos, o ato performático de afirmação de si como quilombolas em luta pela regularização fundiária.

A comunidade quilombola de Agreste fica situada à margem do rio Verde Grande, constitui-se como uma das comunidades do *Território Negro da Jahyba*, estando localizada entre diversas outras comunidades que foram certificadas como Quilombos pela Fundação Cultural Palmares. Seus moradores vivem em uma área de aproximadamente dois alqueires e o povoado é cercado por grandes fazendas agropecuárias.

Nas festividades em Agreste, o batuque é um dos eventos constituintes do ritual e reflete sua estrutura social alicerçada nas relações de interdependência entre os quilombolas e os fazendeiros brancos. A festa dedicada ao padroeiro e dono das terras do lugar, Santo Antônio, foi apropriada pelos fazendeiros, que são as principais figuras atuando no festejo, sendo os quilombolas relegados a meras figuras decorativas. Por outro lado, é na festa familiar dedicada à Nossa Senhora Aparecida, realizada por dona Polina e seu Eupídio, no quintal de sua casa, que os quilombolas, vivos e ausentes, são os principais personagens. O batuque é realizado para lembrar os antepassados consanguíneos, notadamente, pais, avós e bisavós, que são nomeados enquanto se canta e se dança ao som de palmas e de latas transformadas em instrumentos. Este momento, dançado

pelos membros mais velhos da família, consiste em uma atualização da roda de batuque em uma forma mais polida, dado que não há umbigada, não há bebedeira e não há violência alguma, elementos recorrentemente associados ao batuque dos quilombolas.

Ao afirmar a diferenciação de polidez no batuque de Agreste frente aos outros batuques observados, tenho em mente a discussão de Elias (1994) sobre o refinamento do comportamento inerente ao processo civilizador. E, se cotejarmos a descrição de Neves (1908) com a de Figueiredo (1993) e Saint Hilaire (1975) apresentadas abaixo, é-me possível afirmar ter ocorrido um refinamento no comportamento batuqueiro, mas para utilizar uma categoria nativa recorrente nas comunidades onde se desenvolveu a pesquisa, ocorreu a “domesticação” da gente negra.

Um intelectual local regional assim descreve a dança do batuque após o encerramento das atividades religiosas nas comunidades do vale do rio Verde Grande:

A multidão promiscua fervilhava garrula como que esquecendo seus pezares, suas intrigas, seus odios, para entrar com o sorriso a aflorar os lábios no rumoroso festim, cantando, tocando, dansando, comendo, bebendo, num exultamento louco, indizível. E portas a dentro ou ao relento, no terreiro..., ou ao redor da fogueira crepitante, ao som e ao compasso rythmado da musica batuqueira homens e mulheres entregavam-se prazenteira e loucamente ao embriagante redemoinho do lascivo samba, essa dansa ... tão apreciada pelos filhos das selvas. Estrugiam longamente o palmear e o esturpido dos pés: estalavam rumorosamente as embigadas amorosas. E o batuque sensual, inebriante, estrepitoso, animava-se mais e mais alegrado por argentinas, canoras e inimitaveis vozes feminis.... E pela noite em fora... reinava harmonia e o prazer... em baixo o fogo da inveja e do odio lavrando intenso, fervido... começavam os desafios. E logo os homens, furiosos, sanhudos, quaes tigres indomitos, formando grupos, esfaqueavam-se, feriam-se mutuamente no meio de gritos horrendos, lacerantes.... E um pouco afastados, na penumbra os tambores convocavam para a morte.... Sangue e lagrimas orvalhavam copiosamente o chão, varrido pela saia das mulheres, teatro das proezas dos dansantes. Nas noites seguintes as mesmas scenas se reproduziam (NEVES, 1908, p. 231–232).

Por sua vez, em seu estudo sobre cotidiano e trabalho da mulher em Minas Gerais no século XVIII, Figueiredo (1993) informa o batuque como momento de diversão em que “homens e mulheres pobres divertiam-se, embebedavam-se e brigavam” (FIGUEIREDO, 1993, p. 171). E Saint-Hilaire (1975) considera que a população brasileira, sobretudo a negra, integra-se “[...] a essa indolência tão natural... não conhecem outra espécie de divertimento além da dança que a decência mal permite mencionar, e que, no entanto, se tornou quase nacional. Sua felicidade é não fazer nada; seus prazeres são os sensuais” (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 137).

Já o Quilombo Brejo dos Crioulos situa-se na divisa dos municípios de São João da Ponte, Varzelândia e Verdelândia, no curso médio do ribeirão Arapuim e é composto por oito grupos de vizinhança: Araruba, Arapuim, Cabaceiros/Orion, Caxambu, Conrado, Furado Modesto, Furado Seco e Sítio Novo/Tanque. Seu sistema ritual é composto de festejos a santos padroeiros dos grupos locais, de famílias específicas e da coletividade como um todo, como a festa de Bom Jesus, em agosto e, em janeiro, a festa de Santo Rei (sincretização do rei de Congo em São Gonçalo do Amarante), principal santo protetor de toda a comunidade quilombola e orago da igreja situada em Araruba, onde uma imagem adquirida em Bom Jesus da Lapa encontra-se em posição de destaque entre diversas outras imagens de santos e santas.

O principal festejo em Brejo dos Crioulos, que ocorre em agosto, é dedicado ao santo padroeiro da coletividade, Santo Rei. Entretanto, os festejos analisados constituem-se de festejos de famílias como pagamento de promessa ou como celebração à santa padroeira do grupo local de Caxambu, Santa Luzia. Farei menção, ainda, à roda de batuque que os membros dessa comunidade realizaram em Brasília - DF, em dezembro de 2012, dado o seu caráter performativo. A comunidade quilombola de Terra Dura situa-se bem próxima à foz do ribeirão Arapuim, no rio Verde Grande, em sua margem esquerda. Ela vincula-se à comunidade quilombola de Sete Ladeiras por meio

de uma entidade de representação social e política. A existência de uma “igreja espiritiva”,¹¹³ que articula catolicismo popular com umbanda, propiciou a constituição de um sistema ritual específico. Na festa de Cosme e Damião, que são os guias espirituais da mãe de santo, ocorre o batuque religioso como forma devocional a estes guias espirituais e, após o banquete ritual, denominado, localmente, de cariru, é realizado o batuque social para o conagraçamento e a sociabilidade dos presentes.

Os Quilombos de Bom Jardim da Prata e Buriti do Meio localizam-se no município de São Francisco, sendo que o primeiro encontra-se em frente à sede municipal, na margem esquerda do rio de mesmo nome. O segundo localiza-se distante da cidade quarenta quilômetros, próximo aos limites com o município de Brasília de Minas.

Bom Jardim da Prata é uma comunidade quilombola composta por quatro grupos de vizinhança que articulam cada um mais de um grupo local e, além desses, por nove grupos locais. Seu principal festejo ocorre durante as festas de Santos Reis, no mês de janeiro e o batuque ou a dança do carneiro, como também é autodenominada a dança da gente dessa comunidade, é apresentado por dançantes vindos de seis grupos locais. Após a apresentação de cada um, todos se unem em uma grande roda para festejar os santos e os humanos. Buriti do Meio é um quilombo composto por dois grupos locais e segmentado religiosamente entre católicos e evangélicos, o que tem gerado tensões nas relações entre os membros da comunidade. Entretanto, há um momento festivo em que os seguidores de ambas as religiões se fazem presentes, dada a afluência de pessoas das cidades de São Francisco, Luizlândia, Brasília de Minas e Montes Claros. Durante os festejos de 13 de maio, evento realizado para celebrar o fim da escravidão e louvar os antepassados consanguíneos desde o fundador da comunidade, um grupo de mulheres secundado por

¹¹³O termo “igreja espiritiva” é categoria local e, por mais que se tenha conversado com a mãe de santo sobre a mesma, ela permaneceu afirmando a autodenominação. Neste sentido, vide Leal (2012) sobre a religiosidade nesta comunidade quilombola.

um grupo de Folia de Reis que toca enquanto elas dançam, performativamente, rememoram os tempos da escravidão, a resistência negra e a afirmação de todos como quilombolas.

O Quilombo da Lapinha, situado na margem direita do rio São Francisco, no município de Matias Cardoso, é formado por seis grupos locais que se autoafirmam como quilombolas e são certificados como comunidades remanescentes de quilombos pela Palmares, por meio da qual passaram a construir politicamente a identidade quilombola, em decorrência da inclusão como sujeito de direito pela Constituição Federal de 1988, e que também se autoafirmam como vazanteiros¹¹⁴. Em seu estudo sobre o processo de territorialização, Oliveira (1998) informa sobre a reelaboração de identidade e das manifestações culturais dos antepassados africanos e seus descendentes para afirmarem, na atualidade, sua negritude¹¹⁵. Há a festa de Santos Reis, no grupo local São Francisco de Assis e a festa de São Sebastião, no grupo local de Bugi, que constituem, atualmente, seu sistema ritual. Entretanto, esses quilombolas têm se manifestado publicamente em comemorações que ocorrem na sede municipal e em outros locais quando dançam batuque e enunciam, pelo canto, a identidade quilombola e reivindicações políticas e territoriais.

As rodas de batuque tomadas como fato etnográfico

A interpretação sobre o caráter performativo das rodas de batuque foi construída a partir das festas de Brejo dos Crioulos, Buriti do

¹¹⁴Em seu estudo sobre as gentes das comunidades ribeirinhas do São Francisco, Oliveira (2005, p. 10) afirma: “vazanteiros são as populações residentes nas áreas inundáveis das margens e ilhas do rio São Francisco que se caracterizam por um modo de vida específico, construído a partir do manejo dos ecossistemas são-franciscanos, combinando, nos diversos ambientes que constituem o seu território, atividades de agricultura de vazante e sequeiro com a pesca, a criação animal e o extrativismo”.

¹¹⁵Araújo (2009) ao aplicar o conceito de processo de territorialização desenvolvido por Oliveira (1998, p. 55) informa as diversas identidades contrastivamente construídas sobre as gentes da área do Quilombo da Lapinha, bem como a reelaboração de suas manifestações culturais.

Meio e Lapinha dado essas comunidades terem instrumentalizado o batuque como forma política de afirmação de sua negritude e da resistência que as empoderam frente ao conjunto das outras comunidades quilombolas do norte de Minas. Ao performatizarem em eventos externos, na recorrente atualização da dança, a manifestação cultural em seus movimentos e em suas enunciações propicia a interlocução dessas comunidades quilombolas com os mandatários do município e do governo federal. É somente após afirmarem-se como quilombos que as comunidades negras na região passaram a ter acesso às políticas públicas federais e, pela insistente posição assumida frente aos governos municipais, o reconhecimento da diferença étnica, principalmente, na educação e na saúde.

Em primeiro lugar, a visão que propiciou pensar a possibilidade de interpretação das rodas de batuque dos grupos etnografados apoiou-se na noção de “processo de territorialização”, construída por Oliveira (1998, p. 55) em que há, dentre outros aspectos, o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora, ou seja, a insurgência das comunidades negras como sujeitos de direito pela Constituição Brasileira de 1988 e a reelaboração da cultura e da relação com o passado. Estes dois aspectos apontados na conceituação acima referida propiciam compreender que, nas rodas de batuque, os quilombolas atualizam elementos culturais vigentes no passado para afirmarem sua negritude e, na resistência, lutam pela afirmação de si como sujeitos de direito e enunciam o desejo de participação equitativa na sociedade nacional.

A construção interpretativa das rodas de batuque dessas três comunidades quilombolas é apoiada em Peirano (2001) que afirma a compreensão “etnográfica” de rituais em que os grupos sociais transmitem valores, conhecimentos, resolvem conflitos e reproduzem suas relações sociais. Para a autora, os rituais são dotados de “uma ordem que os estrutura, um sentido de acontecimento cujo propósito é coletivo, e uma percepção de que eles são diferentes” (PEIRANO, 2001, p. 8) Importante salientar que também tomamos

a teoria de ritual de Tambiah (1985, p. 123-168), para quem o ritual é um sistema cultural de comunicação simbólica com caráter performativo. O ritual é uma forma de ação, sobretudo maleável e criativa que, com conteúdos diversos, é utilizado para várias finalidades, não apenas para expressar as visões de mundo de um grupo, mas para realizar a própria produção social desse grupo. Nesse sentido, é possível ver as rodas de batuque, pelo seu caráter performativo, como um tipo especial de evento que permite apreender e compreender os processos sociais vividos, por meio do qual os sujeitos fazem tanto ou mais do que dizem fazer. Ao reelaborarem as rodas de batuque como momentos especiais para enunciação de posições de defesa de direitos e busca da concretização coletiva de um direito constitucional, os quilombolas norte mineiros dançam realizando a reprodução social de si, em um “ato de sociedade”, naquela perspectiva de Durkheim (1996, p. 461), em que o grupo em festa se produz como quilombola afirmando a si como sujeito de direito territorial em sua negritude.

O batuque possui um explícito caráter étnico. Trazido da África pelos homens e mulheres bantu aprisionados, escravizados e trasladados para o Novo Mundo, constituiu-se o veículo fundamental para sua agregação nos momentos de descanso, como informado anteriormente, a partir do estudo de Figueiredo (1993, p. 171) e do relato do viajante europeu Saint-Hilaire (1975, p. 137). Nas comunidades negras norte mineiras, o batuque é uma prática social que torna explícita sua diferença em relação aos grupos que as circundam por constituir-se o elemento diacrítico por meio do qual são hierarquizados de forma inferiorizante por seus vizinhos. A dança do batuque pode ser descrita por meio de quatro aspectos, como desenvolvido por Evans-Pritchard (2010), no estudo da dança Zande: música, canto, movimento corporal e padrão da dança. Entre as seis comunidades onde a pesquisa do qual resulta este artigo foi desenvolvida, há variações e cada variação é vinculada ao contexto

em que a dança ocorre. No entanto, esses quatro elementos imbricam-se de tal forma que não há como dissociá-los.

A música é feita, basicamente, por tambores e palmejar das mãos, que são tocados indistintamente por mulheres e homens, mas há variações de instrumentos como triângulo, cavaquinho e violão, manuseados apenas por homens. O segundo elemento, o canto, tem duas temporalidades e varia por contextos, dado que há canções que são cantadas somente nas festas locais e outras que são cantadas em eventos públicos, dentro e fora de cada comunidade. As canções apresentadas na localidade são iniciadas com mensagens que narram algum acontecimento vivenciado por alguém, que merece ser enunciado para o conjunto dos membros da coletividade e o conteúdo pode expressar algum pesar ou alguma pilhéria. Com o desenrolar da dança, que pode durar várias horas, são, então, cantadas músicas que são transmitidas entre as gerações. As canções apresentadas em eventos públicos, por sua vez, possuem uma clara mensagem política de afirmação da negritude, seja pela narração de acontecimentos trágicos, seja pela perda da terra e, também, como apelo para a conquista de direitos. As canções são sempre curtos versos primeiro cantados por uma pessoa e, em seguida, repetidos por um pequeno coro, principalmente, mas também, pelos demais presentes.

O movimento corporal também varia de acordo com seu contexto. Em Brejo dos Crioulos e Lapinha, quando há algum festejo local, o movimento corporal é vinculado às mensagens que as canções enunciam: é sóbrio em cantigas de pesar ou debochado em cantigas de pilhéria e, no decorrer da noite, torna-se voluptuoso, sensual e livre no voltrear do casal no centro da roda. Nos três quilombos cuja dança é etnografada neste artigo, quando ocorrem eventos públicos, há sempre uma contenção nos movimentos corporais, dada a sobriedade com que buscam enunciar as mensagens políticas das canções apresentadas. Por fim, o padrão da dança também sofre variações dependendo do contexto. Em Brejo dos Crioulos e

Lapinha, nos festejos locais, há sempre um casal no centro e, na roda, posicionam-se os tocadores, os cantores e os membros da comunidade.

E, nos eventos públicos desses dois quilombos, não há formação de roda, mas de uma linha, como uma ferradura, tendo, no canto direito, os tocadores e cantores e, no centro, em frente aos dançantes, o casal que dança. No caso de Buriti do Meio, as mulheres que dançam formam diversas figuras, como uma linha, duas linhas, uma vis-à-vis a outra, e um círculo, enquanto os tocadores permanecem à parte.

Brejo dos Crioulos: do batuque do contentamento coletivo ao batuque reivindicatório

O batuque em Brejo dos Crioulos é aqui tratado em dois momentos: o primeiro, como festa de família e, o segundo, como manifestação política e pública de reivindicação de regularização fundiária de seu território. Após afirmar-se como comunidade remanescente de quilombo, em 1998, o batuque foi reintroduzido nas festas de santos padroeiros, seja dos grupos locais¹¹⁶, seja da coletividade como um todo ou de famílias diversas. Para dona Carmelita, do grupo local de Furado Seco, somente quando passaram a se autoidentificar como

¹¹⁶Brejo dos Crioulos constituía-se como uma única localidade vinculada ao município de São João da Ponte. Em 1952, essa unidade foi cindida com a criação do município de Varzelândia e, em 1992, com o município de Verdelândia. Nos anos 1970, várias famílias são expropriadas de suas terras por fazendeiros, introduzindo no conjunto que ainda se mantinha unido a separação entre grupos familiares. A partir de meados dos anos 1980, entra em cena a ação do governo estadual no desenvolvimento do Programa de Apoio ao Pequeno Produtor Rural integrante do Projeto Nordeste, que criou em cada localidade uma entidade representativa para recebimento de benefícios vinculados a projetos produtivos e de apoio à organização. No mesmo período, a paróquia de Varzelândia constrói duas igrejas, uma em Cabaceiros e outra em Furado Seco, retirando da igreja de Araruba, única até então, o espaço de articulação religiosa de todos os moradores. Com todas essas ações, instaurou-se a aglutinação de parentes em seis aglomerados familiares. A denominação *grupo local* é dada a cada um desses aglomerados. E a denominação *comunidade* é dada ao conjunto dos oito aglomerados que formam o Quilombo Brejo dos Crioulos.

quilombolas que o batuque começou a ser, novamente, dançado. E o objetivo das rodas de samba é a diversão, a alegria e a animação, como querendo que a festa não acabe.

Mônica, do grupo local Caxambu, afirma que nas cidades onde são levados pela Prefeitura Municipal para dançar o batuque, as rodas de samba servem para mostrar a cultura quilombola, transformada em ícone cultural da sociedade municipal. E, ainda, que quanto mais se dança, mais força ela tem para ajudar as pessoas a ficarem alegres. Em Brejo dos Crioulos, o batuque é dançado por um casal e, em volta dele, todos se posicionam, sendo que há um grupo de mulheres e/ou homens tocando os tambores. O casal que gira enquanto são cantados curtos versos, normalmente, é formado por um homem e uma mulher. Na roda, alguém faz um sinal para um outro e ambos entram na roda tocando o corpo, como uma umbigada, abraçando-se enquanto giram ao som dos tambores e de palmas dos que estão em volta. Dança-se, também, mulher com mulher, criança com criança, adulto com criança, jovem com jovem, mas os primeiros casais a entrarem na roda de batuque são pessoas mais velhas. Há uma sensualidade no ar e algumas canções que propiciam perceber estas características, como “lá em casa tem um negro, na caatinga tem um boi, eu prendo o negro e solto o boi” e, ainda, quando o ritmo está bastante acelerado e as pessoas estão efusivamente emocionadas, “mamãe mandou vadiar”. O sinal trocado entre um casal antes de entrarem na roda e dançarem o batuque enuncia algum vínculo entre eles, podem ser esposos, noivos ou namorados, com exceção das mulheres e homens viúvos, que dançam uns com os outros por serem amigos ou por serem exímios dançadores e preferirem dançar entre si.

Embora a festa de dona Catarina para Nossa Senhora Aparecida seja uma festa dedicada à santa protetora da família, no tempo da pesquisa, os quilombolas batucando afirmaram sua negritude, a resistência negra e, também, a luta pelo acesso ao direito territorial. Em suas vozes, homens e mulheres enunciavam que

Onça te pega, ela é valente, mas não te pega.
Se ela te pega, adeus terra do querer.
Nossa Senhora está no meio dos quilombolas, eles estão vencendo,
viva o nosso agradecimento.
(Anotações do autor durante evento em Brejo dos Crioulos, 2013).

Brejo dos Crioulos foi o primeiro quilombo do norte de Minas que se autorreconheceu e requereu da Fundação Cultural Palmares a regularização fundiária, no ano de 2001. Sua gente tem se visibilizado pelas ocupações das fazendas expropriadas e partes do território delimitado e reivindicado. Para essa gente, a onça tanto pode ser aquele fazendeiro que se utilizou de bandos de jagunços armados para ameaçar os quilombolas, como o governo federal, cuja demora em regularizar o território negro tem propiciado a convivência com constantes ameaças de fazendeiros, verbais ou objetivadas pela presença de homens armados circulando entre os moradores dos grupos locais, principalmente em Araruba.

Em dezembro de 2012, ante a informação de que o decreto de desapropriação da área já se encontrava no gabinete da presidência havia mais de seis meses, 40 homens e mulheres dirigiram-se à Brasília/DF para participar de um evento convocado pela Coordenação Nacional das Comunidades Quilombolas (CONAQ) em defesa do direito quilombola. Após participarem das ações com grupos negros vindos de diversas partes do país, alguns homens e mulheres de Brejo dos Crioulos acorrentaram-se em uma grade existente na Praça dos Três Poderes, em frente ao Palácio do Planalto, enquanto os outros membros da comunidade dançavam batuque para chamar a atenção. O Chefe de Gabinete, Gilberto de Carvalho, estabeleceu conversações e, no dia seguinte, a presidente Dilma Roussef recebeu a todos e assinou o decreto de desapropriação dos 17.842 hectares que compõem o território delimitado e reivindicado. Enquanto dançavam o batuque, as vozes dos Crioulos do Brejo enunciavam cantando:

Nós somos do quilombo, viemos para lutar, com dignidade, a terra conquistar!
Nós somos da raiz de um povo sofredor!
Quilombo dos Palmares é o nosso protetor!
(Gravação de Helen Santa Rosa, 2013, durante evento em Brasília/DF).

Quando os jovens entraram na roda, a musicalidade foi transformada em funk e dançaram enunciando as mesmas mensagens. A eficácia da realização da roda de dança em frente ao Palácio do Planalto é enunciada pela vitória do objetivo que traçaram, que era a assinatura do decreto de desapropriação. Assim, por meio desse evento, os quilombolas de Brejo dos Crioulos, dançando batuque ou dançando funk, produziram o objetivo coletivo de concretizarem o direito constitucional. Ao transformarem uma manifestação cultural própria realizada em momentos festivos na coletividade, esses quilombolas, com sua agência, atuaram politicamente no espaço da Praça dos Três Poderes em Brasília.

Buriti do Meio: o batuque da elevação de autoestima e a afirmação da negritude

No dia 13 de maio de cada ano, os quilombolas de Buriti do Meio, do município de São Francisco, coordenados por dona das Neves, liderança que articula e movimenta a comunidade, realizam durante todo o dia uma série de eventos para relembrem o fim da escravidão, embora seus antepassados mais imediatos não tenham sido escravos. Nesse dia, estudantes do ensino médio das cidades de São Francisco, Luizlândia e Brasília de Minas enchem o espaço em

torno do centro cultural e do centro de comercialização de cerâmica, principal atividade produtiva desses quilombolas¹¹⁷.

Também participam representantes de quilombos das proximidades, notadamente Bom Jardim da Prata, do mesmo município; Palmeirinhas, do município vizinho de Maria da Cruz; e Borá, do município de Brasília de Minas. Há, também, professores e estudantes universitários de Montes Claros e Belo Horizonte, além de autoridades políticas do município de São Francisco.

As atividades desenvolvidas articulam-se como um sistema ritual que é estruturado por diversas ações. Inicialmente, ocorrem palestras proferidas por professores universitários e do ensino médio e narrações da vida local por mulheres e homens da comunidade. Em seguida, há uma gincana entre estudantes das escolas presentes, na qual os adolescentes devem reproduzir práticas culturais vivenciadas pelos quilombolas, como apanhar e cortar lenha, carregar água em latas na cabeça (dado que não existe abastecimento de água, esta deve ser coletada numa cisterna existente) e, por fim, responder a perguntas construídas a partir das falas no momento anterior. Há o almoço para todos os presentes, no qual a comensalidade é uma oferta das famílias que compõem o Quilombo de Buriti do Meio. A tarde começa com uma “performance” teatral realizada por Dona das Neves, seguida por diversas apresentações, como o Hip Hop por grupos de jovens da própria comunidade, a capoeira por um grupo da cidade de Luizlândia, e, por fim, o grupo de Folia de Reis e o grupo de batuque de Buriti do Meio. Assistem, a esses eventos

¹¹⁷A produção de cerâmica é uma prática nesta comunidade desde o passado. A partir dos anos 1990, a Cáritas da diocese de Januária passou a desenvolver atividades nesta comunidade e, com a articulação de apoio do Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (SEBRAE), ocorreu a estruturação da produção de cerâmica como uma atividade comercial para oferta da produção local fora do espaço tradicional de comercialização que era a cidade de São Francisco e de Luizlândia. Atualmente, a cerâmica de Buriti do Meio é comercializada em Montes Claros, Belo Horizonte, Brasília e outras cidades e se tornou a principal atividade produtiva desse quilombo.

da tarde, principalmente os moradores, dado que os adolescentes retornaram às cidades de origem.

As músicas tocadas, sejam por jovens moradores, por capoeiristas locais e de outras comunidades, sejam pelo grupo de Folia de Reis e pelo grupo do batuque, fazem afirmações renovando e comemorando a liberdade e a negritude. As letras das canções, também, sempre exaltam o orgulho de ser negro e narram a luta dessa gente. Na “performance” de dona das Neves, louva-se o fim da escravidão, quando são narrados problemas como o racismo que sofrem e a afirmação dos direitos das comunidades quilombolas, considerando que não são escutadas e que são ignoradas por quererem que seus direitos sejam reconhecidos.

O grupo do batuque é composto por mulheres mais velhas da comunidade com vestidos cheios de flores com cores fortes. Elas se dispõem no espaço como uma ferradura, batem palmas e se balançam, às vezes, segurando as saias com as duas mãos para que o rodar amplie o movimento. A música é tocada pelos homens, que compõem o grupo de Folia de Reis e a voz de dona das Neves enuncia um verso que é respondido pelas mulheres que dançam. O batuque de Buriti do Meio é apresentado no evento da abolição, em outras festas da comunidade e em cidades vizinhas, quando as mulheres são convidadas. É enunciado que o batuque é uma forma de resistência aos maus tratos na escravidão e, principalmente, é a comemoração da liberdade, da defesa dos direitos quilombolas, da afirmação da negritude e dos valores culturais da comunidade. Para dona das Neves, o maior momento de união entre as mulheres é durante a dança, pois elas sentem-se livres e felizes. A dança dá coragem e força para continuarem a luta pelos seus direitos como enunciaram.

A primeira canção é para a Mãe D’Água, denunciando a morte da entidade quando o curso de água que percorre a comunidade secou devido ao desmatamento para implantação de capim pelas fazendas que se instalaram nas cercanias da coletividade e no interior do

território, reivindicado como quilombola. Na visão de mundo das gentes do Quilombo de Buriti do Meio, a Mãe D'Água foi uma presença constante, desde que o antepassado instalou-se na área e que passou do plano da convivência para o plano da memória, quando do desmatamento para a implantação de capim nas fazendas que se formaram no entorno da coletividade, a partir dos anos 1980. Relembrar essa entidade nos festejos de celebração da liberdade é um ato político que denuncia, pelo desrespeito ao meio ambiente, a desestruturação da cultura. Entretanto, não ocorre aqui o desencantamento do mundo, mas ele é propício para fazer denúncias da expropriação territorial e da degradação ambiental que lhes impede de ter acesso à água, tão necessária para a reprodução material da coletividade vinculada às atividades agrícolas e artesanais.

Em seguida, as vozes das mulheres entoam cantigas, em resposta ao mesmo verso cantado pela líder do grupo. Elas enunciam:

Batucar, libertar! Aqui libertar, arrepiar soar! soar!
Debater, vencer e lutar, como os antepassados deixaram.
Sou guia, nós existimos.
Persistir, persistir, persistir!
(Anotações do autor em evento no Quilombo Buriti do Meio, 2013).

Quando as mulheres dizem que o batuque lhes dá coragem e força para lutarem por seus direitos é possível compreender a eficácia da ação ritual desenvolvida durante todo o dia em que denunciam a subalternidade vivenciada cotidianamente e a busca dos direitos constitucionais que emergiram em 1988. Como ação ritual, o ato de dançar dessas mulheres e as mensagens transmitidas nas cantigas contribuem, significativamente, para a construção de uma realidade que resiste, desde a escravidão até os dias de hoje, aos maus tratos, que afirma a negritude e os valores culturais da comunidade e, lutando pela defesa dos direitos quilombolas, comemoram a liberdade.

Lapinha: batuque como instrumento de visibilização da luta quilombola

A interpretação das enunciações dos quilombolas da Lapinha está baseada em apresentações públicas em momentos distintos. Nessa comunidade, o batuque, chamado localmente também de samba, é tocado para expressar a identidade quilombola do grupo, as lutas travadas para a viabilização da regularização fundiária ou para comemorar alguma vitória. Desde que essa população deu partida ao processo de afirmação de si como quilombolas, o samba foi transformado em um momento performativo de comunicação da luta pela conquista de seus direitos constitucionais ou de informação dos aspectos significativos da cultura local.

Em 2009, quando ocorreu a realização do Dia dos Gerais,¹¹⁸ na cidade de Matias Cardoso, e, em frente às autoridades presentes, dentre elas o então vice-governador Antônio Anastasia, os quilombolas da Lapinha cantaram enquanto dançavam para todos os presentes:

Governador de Minas me responda por favor!
Eu quero uma resposta, no barulho do tambor!
Viemos do Quilombo, viemos para lutar!
Somos filhos do quilombo, que sabe batucar
(Anotações do autor em Matias Cardoso, 2009).

Enquanto a sociedade regional celebrava o reconhecimento da cidade como um dos lugares fundadores da sociedade mineira, os dançantes de Lapinha posicionaram-se, afirmando-se como quilombolas e fazendo reivindicações políticas. A resposta do governo de

¹¹⁸O Dia dos Gerais, resultante de um Projeto de Emenda Constitucional, “surgiu numa tentativa de marcar o reconhecimento do Norte de Minas como primeiro povoamento mineiro. Com base em documentos oficiais produzidos pela administração portuguesa na Colônia e também considerando outros registros feitos por viajantes e estudiosos da época, descobriu-se que as origens mineiras estão ligadas à conquista e povoamento do Norte e Vale do Rio São Francisco. À beira do Rio São Francisco, Matias Cardoso possui uma das igrejas mais antigas do Estado, a Matriz Nossa Senhora da Conceição” (PORTAL MM, s/d).

Minas Gerais veio por meio do Instituto Estadual de Florestas, que se afirmou contrário à territorialização quilombola desta comunidade. A canção, cuja letra é transcrita a seguir, foi coletada no Dia dos Gerais, em 2012, na presença de representação do governador, dos presidentes da Assembleia Legislativa e do Tribunal de Justiça. A mensagem de afirmação de sua negritude e seu apelo político tem sido cantada, também, em outros momentos na cidade de Matias Cardoso ou outras cidades em que esses quilombolas se apresentam:

Vem ver o rebolado quilombola, saia de renda e blusa de Angola.
Vem ver o que o quilombola vem trazendo, uma enxada para você oferecendo.
Vem ver o que o quilombola vem trazendo, a sua terra para você oferecendo.
Vem ver o rebolado quilombola, saia de renda e blusa de Angola.
Vem ver o que o quilombola vem trazendo, o direito para você oferecendo.
Vem ver o que o quilombola vem trazendo, é a cultura para você oferecendo.
Vem ver o rebolado quilombola, saia de renda e blusa de Angola
(Anotação do autor em evento na cidade de Matias Cardoso, 2012).

As enunciações afirmam a identidade quilombola, o modo de vida, a condição de reprodução da vida pelo trabalho com a terra, que para eles, deve ser daqueles que trabalham e, por fim, são sujeitos de direito territorial.

Em julho de 2013, os quilombolas da Lapinha saíram às ruas da cidade de Matias Cardoso para comemorar a vitória na Justiça Federal pela permanência na área de 22 hectares que ocuparam. O IEF entrou com pedido de reintegração de posse e, baseado nas informações do Relatório Antropológico, naquele momento em fase de conclusão, de que a área estava no interior da delimitação territorial reivindicada e submetida à Secretaria do Patrimônio da União por ser área de cheias do rio São Francisco, o juiz federal sentenciou a permanência dos mesmos na área reivindicada pelo órgão ambiental mineiro.

O evento na cidade começou às oito horas da manhã, com a presença da maioria dos membros da comunidade, de seus assessores e de parentes, que se reuniram na entrada da cidade de Matias Cardoso. Fizeram uma passeata, percorrendo as principais ruas dessa capital simbólica de Minas Gerais, a beirada do rio São Francisco, e finalizaram na praça da primeira igreja de Minas Gerais, que demarca a historicidade regional desde meados do século XVII. Por todo o percurso, homens, mulheres, jovens e crianças, tocavam os tambores e, em uníssono, iam enunciando na canção:

Quilombolas e vazanteiros organizados jamais serão pisados!
Vazanteiros e quilombolas unidos jamais serão vencidos!
Educação diferenciada para os quilombolas!
Os homens caíram, caiu o IEF, os Mirones, e quantos mais vier vão cair!
(Anotações do autor durante evento em Matias Cardoso, 2013).

Quando paravam, tocavam os tambores, batiam palmas e, ao som de cantigas, como as acima referidas, dançavam o batuque/samba. Direcionam suas palavras de ordem e suas cantigas à população local, que os considerava invasores de terra e sem direitos. Para os de dentro, os de fora, os funcionários públicos, os representantes do município, os comerciantes, os visitantes, os militantes, os jovens, os idosos, as donas de casa, os moradores da comunidade Lapinha tornavam visíveis, por seus cantos e em sua dança, a comunidade negra como sujeito de direito respeitado pela Justiça Federal. Uma canção foi apresentada diversas vezes, pelos manifestantes:

A lua lá no céu é cor de prata,
Quilombola, comunidade, tem a mesma cor também,
Os quilombolas têm a mesma cor da lua,
“Não têm medo de acuar e ameaça de ninguém”.
Com os quilombolas não há quem possa!
Viva o nosso território que a vitória já é nossa.
(Anotações do autor, Montes Claros, 2013).

Nessa cantiga, os quilombolas da Lapinha enunciam a força construída na luta pelo direito constitucional que os fez valorizarem a si mesmos em sua negritude, na união da coletividade e a territorialização quilombola numa vitória, definida pela Justiça Federal, sobre o Instituto Estadual de Floresta. Esse organismo estadual tem imposto à vida de quilombolas e vazanteiros do município o terror, com prisões, multas e ameaças armadas.

Cabe lembrar as interpretações feitas por Deca, uma das lideranças quilombola da Lapinha, durante todo o tempo do evento de comemoração da vitória na Justiça. Para ela, “emoção inexplicável, um sonho se tornando realidade! Vai acontecer ainda! É real!”. E, por fim, “um momento de alegria, livre, corpo leve, com a consciência tranquila!”.

E, para finalizar, um último ponto: as tensões, conflitos e divergências nas comunidades quilombolas norte mineiras, considerando que “rituais de uma sociedade ampliam, focalizam, põem em relevo e justificam o que é usual nela” (PEIRANO, 2001, p. 8) e em nenhum deles a convivência é harmônica. Nos diversos estudos sobre as comunidades quilombolas selecionados para a pesquisa é evidenciado a existência de tensões, conflitos e divergências entre os “de dentro” e deles com os “de fora”. Em Brejo dos Crioulos, que articula diversos grupos locais, há diferenciações e divergências que tensionam as relações entre todos, como discutido em Costa (1999), como vinculação ao catolicismo ou ao evangelismo; ser de família que possui terra ou não possui; ser vinculado a partidos políticos diversos; ser de um município ou outro, dada a localização da comunidade na fronteira entre três municípios, mas principalmente entre aqueles que vivem na comunidade desde o final do século XIX com aqueles que para lá se mudaram e se fixaram na

terra doada ao Santo Rei durante o “tempo da divisão”¹¹⁹. Emerge daí a diferenciação interna entre os “de dentro” e os “de fora”, que tensiona as relações entre esses quilombolas.

Em Buriti do Meio, as tensões ocorrem pela diferenciação entre católicos e evangélicos e entre homens e mulheres, dado que a atividade produtiva dos homens ocorre fora da comunidade por migrarem para áreas que demandam trabalhadores rurais em empresas de agronegócio na região do Triângulo e Noroeste Mineiro ou na área de plantio de cana ou laranja no estado de São Paulo. E a atividade produtiva das mulheres, a cerâmica, tem propiciado uma renda bastante significativa para cada família, como discutido por Aguiar (2016), que também informa o papel crucial dessas mulheres no confronto entre a comunidade e a representantes do município e funcionários públicos vinculados a órgãos estaduais e federais. A dinâmica de tensões e conflitos com representantes do município e funcionários públicos é recorrente nas três comunidades quilombolas, assim como com fazendeiros das cercanias de cada localidade, como discutido por Costa (2015), que focaliza as tensões vivenciadas em Brejo dos Crioulos com fazendeiros e com representantes do município e funcionários do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), Fundação Cultural Palmares e Justiça local e agrária em Belo Horizonte. No caso da Lapinha, o foco é posto principalmente no confronto com o Instituto Estadual de Floresta pela sobreposição de unidade de conservação ao território demarcado, como informado por Araújo (2009) e Anaya (2012).

¹¹⁹O “tempo da divisão”, categoria nativa, ocorreu na década de 1920, a partir da demanda de um fazendeiro das proximidades que contratou um agrimensor para proceder à divisão da terra devoluta. Nesse período, 37 famílias pagaram com uma vaca parida por 20 alqueires de terra e um dos moradores do grupo local Furado Modesto doou para o Santo Rei uma gleba, de mesmo tamanho, onde foi construída uma pequena igreja e que, com a expropriação violenta de diversas famílias, muitas migraram para o entorno do templo católico. Como o processo de expropriação ocorreu em toda a área onde se localiza Brejo dos Crioulos e atingiu dezenas de famílias, muitas delas, vindo de outras localidades, fixaram residência na terra do santo.

As tensões internas no Quilombo da Lapinha ocorrem principalmente entre os que possuem título da terra e os que moram na Ilha da Ressaca e que, no período de cheias do rio São Francisco, têm que se deslocar para a margem desse curso d'água, onde não exista o risco de alagamento. E, também, com alguns moradores que adotaram a “agricultura de patrão”¹²⁰, que conseguem elevar a renda familiar com a comercialização da produção especializada, principalmente com a pimenta, e distinguem-se daqueles que produzem para comercialização a farinha de mandioca, como discutido em Costa e outros (2013).

Retomando a afirmação de Peirano (2001) citada acima, de que a sociedade apresenta-se como é nos rituais que realiza, os batuques apresentados neste artigo evidenciam, quando executados no interior de cada comunidade, principalmente, o conflito entre homens e mulheres pelo domínio dos instrumentos e, também, as tensões étnico-raciais da sociedade nacional. Quando fazem apresentações externas, como no Dia dos Gerais, na comemoração da vitória na Justiça pelo Quilombo da Lapinha e, em Brasília, pelo Quilombo de Brejo dos Crioulos, as canções enfatizam, sobretudo, as divergências, as tensões e os conflitos com fazendeiros e com organismos de Estado, seja o IEF, o INCRA ou a Palmares.

Cabe salientar que, no batuque dançado nos festejos familiares e coletivos de cada comunidade, há sempre o objetivo da agregação social e celebração da sociabilidade entre todos, ainda que existam tensões, além da atualização da relação de reciprocidade com o santo padroeiro. E, por outro lado, o batuque apresentado e dançado em eventos externos tem como objetivo principal a visibilização de cada

¹²⁰“Agricultura de patrão” se opõe à “agricultura de peão”, duas categorias nativas que informam a distinção de padrão produtivo. A primeira é vinculada à financiamento bancário, assistência técnica e utilização de insumos agroindustriais (adubo químico e agrotóxicos) enquanto a segunda apoia-se nos recursos familiares com pouca entrada de recursos externos, como discutido por Woortmann e Woortmann (1997).

comunidade na luta pela regularização fundiária do território legado pelos antepassados e a autoafirmação da identidade quilombola. Argumentei neste capítulo que, embora esta seja uma descrição sucinta, a interpretação inicial do batuque dessas comunidades como um “fato etnográfico” que alicerça a pesquisa possibilitou apreender e compreender a existência de uma dinâmica vinculada à dança do batuque nas comunidades negras pesquisadas. Há a transformação de uma manifestação cultural local, principal veículo de sociabilidade festiva durante as celebrações aos santos padroeiros ou nos processos de beneficiamento da produção, principalmente, o bater o arroz, a fazeção de farinha e rapadura, para seu caráter de manifestação pública e performativa da nova condição das comunidades, sujeitos de direitos coletivos em sua negritude; direitos conquistados na luta pela territorialização quilombola.

Nas apresentações públicas dentro do quilombo, como em Buriti do Meio, ou em Brasília, pelos quilombolas de Brejo dos Crioulos, há um momento em que o batuque abre espaço para a manifestação dos jovens com o hip hop ou o funk. Ainda que no cotidiano dessas comunidades ocorram conflitos de interesses ou visões de mundo diferenciadas entre as gerações, os jovens enunciam dançando e cantando que estão engajados na luta política pela demarcação do território legado pelos ancestrais e procuram expressar em padrão cultural urbano sua participação no processo que envolve suas coletividades.

Considero, a partir da agência política e performativa dos quilombolas norte mineiros, que direito, ainda que constitucionalmente definido, “não cai do céu”, constrói-se na prática. E, principalmente, que sujeito de direito constrói-se na luta reivindicatória para se sair de uma situação de exclusão e discriminação para o respeito pelos direitos conquistados no embate político e público com os fazendeiros, com organismos de Estado e com os moradores das cidades em que se encontrem localizados. Como dito: “emoção inexplicável, um sonho se tornando realidade! É real!”.

Ao transformarem, performativamente, uma dança de terreiro, atividade privada da coletividade, em um ato de sociedade em que cada grupo reproduz-se política e culturalmente em atividade pública e externa à coletividade, os tambores do batuque dos negros do norte de Minas afirmam a dignidade dos quilombolas que fazem de si mesmos sujeitos de direito coletivo vinculados ao território legado pelos antepassados, como disposto constitucionalmente.

COMUNIDADES TRADICIONAIS

CERRADOS NORTE MINEIRO: POPULAÇÕES TRADICIONAIS E SUAS IDENTIDADES TERRITÓRIAS¹²¹.

Uma leitura antropológica do bioma cerrado requer penetrar no corpo gramatical que o informa para aproximá-lo da gramática cultural vinculada à população humana que o habita. Nesse sentido, meu argumento apoia-se na perspectiva durkheimiana de que as classificações sociais “têm como objeto (...) fazer compreender, tornar inteligíveis as relações existentes entre os seres” (DURKHEIM E MAUSS, 1981, p. 450). De outra forma, os mesmos autores, em outro momento, afirmam que é a sociedade que se objetiva nos sistemas da natureza e não o indivíduo. E, por isso mesmo, as coisas são concebidas como um sistema uno, já que é a própria sociedade que é concebida como uma totalidade.

Recorro a essa perspectiva de entendimento das classificações da natureza porque ela me é útil para pensar a cultura das populações tradicionais situadas no cerrado norte mineiro. Essa é uma estratégia que se embasa, ainda, na argumentação levi-straussiana sobre o totemismo, tomado como objeto empírico, a partir do qual, Durkheim e Mauss constroem sua leitura sobre as classificações sociais e o próprio fundador do estruturalismo antropológico constrói sua afirmação. Para ele, “o totemismo é da ordem do entendimento e as exigências a que responde, o modo como procura satisfazê-las, são antes de tudo de ordem intelectual” (LÉVI-STRAUSS, 1986, p. 132). Dizendo de outro modo, as coisas sociais são boas para pensar a sociedade.

¹²¹Texto publicado originalmente no livro *Tantos Cerrados*, organizado por ALMEIDA, Maria Geralda, 2005, p. 295–320. E agradeço a Selva Souza Lima Telles a leitura atenta, os comentários críticos e as sugestões incorporadas. Entretanto, a responsabilidade do texto é minha.

Se, baseado nos autores que referenciam esta leitura sobre o cerrado e a cultura norte mineira, posso afirmar que a classificação da natureza é homóloga à forma como a sociedade se vê discursivamente. Então, posso afirmar, também, que o conteúdo gramatical que informa o cerrado é replicado a partir do conteúdo gramatical de como a própria sociedade existente no cerrado vê a si mesma e se representa.

O Bioma Cerrado: classificações gerais e localizadas

A natureza tem sido lida a partir dos imbricamentos entre vegetação, clima e solos e, no caso brasileiro, é classificada como diferenciada a “partir de cinco grandes tipos de vegetação que cobrem extensas áreas do país” (EITEN, 1993, p. 17). Esse mesmo autor, também, informa que

na província do cerrado, florestas galerias, por causa de maior disponibilidade de água por drenagem subterrânea do terreno mais alto, de campos úmidos, por causa do encharcamento estacional da superfície do solo, de florestas de interflúvio, por causa do solo mineralogicamente mais rico (Idem, *Ibidem*).

Ao procurar caracterizar os tipos de vegetação na província cerrado, o mesmo autor (*idem, ibidem e passim*), complexifica ainda mais as subdivisões do cerrado. Para ele, há 1) o cerrado no sentido lato com formas diferenciadas, quais sejam, o cerradão, o cerrado, a savana e o campo limpo de cerrado; 2) florestas mesofíticas de interflúvio; 3) campo rupestre; e, finalmente, 4) campos litossólicos miscelâneos.

Em um estudo sobre o desenvolvimento e a sustentabilidade nos cerrados, focalizando o caso norte mineiro, Silva (2000) informa que os cerrados brasileiros compõem-se de tipos diferenciados de ecossistemas. Para esse autor, os cerrados são compostos de: 1) cerrados (estrito senso); 2) campos de cerrado; 3) cerradões; 4) campo úmido/pantanal; 5) matas de galeria; 6) matas de interflúvio;

7) carrascos; 8) campo rupestre; 9) campo litólico; e, finalmente, 10) vereda e brejo. A maior existência de classificação desse autor, não quer dizer, em princípio, que ela se diferencie da classificação do autor referido anteriormente, mas que pode se tratar de uma complexificação da classificação utilizada pelo mesmo. Não pretendo construir uma polêmica da diferenciação de classificações porque meu objetivo não é confrontá-las, mas, tão só e exclusivamente, afirmar a multiplicidade de ambientes no interior do bioma cerrados. Baseado na leitura botânica que os autores fazem, podemos, então, afirmar que o conteúdo gramatical que informa as classificações naturais desse importante bioma brasileiro representa-o como uma totalidade formada por partes e que, para se compreender o todo, é preciso apreender o conteúdo gramatical de cada uma de suas partes. Encontramo-nos, assim, naquela perspectiva do círculo hermenêutico que a compreensão das coisas pressupõe uma estrutura circular, por meio da qual a compreensão da totalidade requer a compreensão das partes que iluminam a totalidade e, em seguida, ilumina cada uma das partes¹²². Mas, indo além da perspectiva hermenêutica, podemos afirmar, baseados na leitura botânica, que o Cerrado é múltiplo, que não há cerrado, mas cerrados. Ambientalistas norte mineiros, ao se debruçarem em busca da compreensão da especificidade do cerrado regional, afirmam que o ecossistema regional compõe-se de “cerradão, cerrado, campo-cerrado e altimontano [incluindo, ainda] as veredas, a floresta caducifólia ou subcaducifólia e caatinga de várzea [e, finalmente] a caatinga com... uma faixa com formações de transição entre o cerrado, a floresta e a caatinga” (DAYRELL, 1991, p. 5). As classificações utilizadas imbricam classificações botânicas com classificações populares regionais, abrindo-nos, assim, a possibilidade de informar essas categorias locais sobre os diversos tipos de ambiente situados nos cerrados norte mineiros.

¹²²Neste sentido, vide Gadamer, H-G. (1997).

As populações regionais classificam os diversos ambientes dos cerrados norte mineiros, conforme Dayrell (2000), em cerradão, gerais (categoria que contém as diversas formas de cerrado classificadas pelos botânicos), vazante (florestas galerias), veredas, barrancos (as matas das margens dos rios) e caatinga. Cabe notar que no território regional ocorre a transição entre o bioma cerrado e o bioma caatinga, mas a população norte mineira não compreende os dois como biomas distintos, mas como parte de uma totalidade ambiental. E, principalmente, porque a sociedade regional é compreendida como uma totalidade e considerar os cerrados e a caatinga como distintos é cindir a sociedade regional em duas partes distintas.

Se consideramos, de partida, que as classificações naturais são a replicação das classificações sociais, podemos, por conseguinte, afirmar que a sociedade localizada em um ambiente de cerrados, apesar de constituir-se uma unidade totalizada, é múltipla. E que a multiplicidade social contida nos cerrados norte mineiros são úteis para pensarmos essa mesma sociedade.

A sociedade nos cerrados: classificações gerais e localizadas

Deslizo o foco da minha argumentação do ambiente em que se situa a sociedade norte mineira para as representações identitárias que se fazem dela, tanto do ponto de vista externo quanto do ponto de vista dos nativos que nela encontram-se situados.

A população norte mineira é recorrentemente reconhecida como portando uma única identidade, a sertaneja, não uma identidade sertaneja genérica, mas sim sertaneja mineira¹²³. Nesse sentido, podemos encontrar no viajante francês do século XVIII, Saint-Hilaire, a afirmação da multiplicidade sertaneja em Minas onde, apesar

¹²³Em minha tese de doutoramento, discuto a identidade mineira a partir de sua alteridade, a identidade norte mineira ou baiana e procuro mostrar que a unidade mineira, identitária ou paisagística, constitui-se uma construção ideológica que não consegue articular, na vivência social dos sujeitos, a unidade (COSTA, 2003).

de relatar sua multiplicidade, caracterizou, apenas, o sertão norte mineiro. Para ele, a população sertaneja da região era “quase toda ela composta de homens de cor [caracterizados por uma] indolência..., maior que a dos outros mineiros... A criação de gado a que se entregam, exigindo pouca atividade, favorece sua tendência à moleza” (2000, p. 308-309). Há uma negatização nessa representação identitária da população norte mineira frente as outras populações da sociedade em que se encontra inserida e o que a distingue das demais é o fato de ser sertaneja.

Outro autor que se debruçou sobre a representação sertaneja da sociedade criadora de gado do norte de Minas foi João Guimarães Rosa, que construiu um olhar ficcional sobre a mesma, sobre a sua cultura e a sobre sua identidade regional¹²⁴. Em *Grande Sertão: Veredas*, esse autor tinha como objetivo construir uma leitura do Brasil a partir do sertão que fosse distinta da leitura de Euclides da Cunha (2000)¹²⁵, que situou sua narrativa no sertão baiano, aquele da geografia da Guerra de Canudos. Nessa perspectiva, o autor procurou construir uma visão histórica e não pitoresca da sociedade sertaneja como construtora de uma brasilidade específica. Para Bolle (2000), Guimarães Rosa se propõe a oferecer uma visão da sociedade sertaneja em toda a sua escala social, ele quis “apresentar uma multidão viva, diferenciada em subgrupos” (idem, p. 221). O próprio autor da saga de Riobaldo colocou, na voz do narrador da história, que a sociedade sertaneja caracteriza-se como sendo:

um país de pessoas, de carne e sangue, de mil-e-tantas misérias... Tanta gente – dá susto de saber – e nenhuma 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).

¹²⁴Diversos autores têm analisado essa obra e afirmado, a partir dos topônimos, a localização geográfica do cenário do romance como sendo, principalmente, o norte de Minas.

¹²⁵Nesse sentido, veja o artigo de Bolle (2000).

Entretanto, o objetivo roseano não era caracterizar os subgrupos internos à sociedade sertaneja em suas identidades, como é o meu objetivo. Ficcionalmente, ele retrata alegoricamente a maioria da população brasileira, trazendo para o primeiro plano os marginalizados da história econômica do nosso país, conforme argumentado por Bolle (idem, p. 215). A representação construída, apesar da ficcionalização da realidade e da cultura regional, desde dentro, não permite compreender a multiplicidade de identidades existentes no interior da sociedade sertaneja.

As sociedades situadas no vale do rio São Francisco foram estudadas por Donald Pierson (1972), que considerou, na região média da bacia, a existência de uma representação identitária englobante da população norte mineira, ou seja, a sertaneja. Porém, em decorrência do objetivo do estudo de compreender o homem no vale do São Francisco, foram apresentadas diversas representações identitárias subsumidas à sertaneja. Nos cerrados, os pesquisadores identificaram geraizeiros, caatingueiros, vazanteiros, barranqueiros e chapadeiros. Esses signos identitários que informam as especificidades das populações locais vinculam-se a algumas das diversas ecologias que compõem o bioma cerrados. Os geraizeiros e chapadeiros encontram-se localizados nas faixas de cerrado. Os caatingueiros, por sua vez, residem na área onde existiu uma floresta de caatinga arbórea. Por fim, os vazanteiros estão situados nas áreas de vazantes dos rios existentes no território regional, sendo que, os habitantes das margens do rio São Francisco são denominados como barranqueiros.

A cultura sertaneja e as populações tradicionais norte mineiras

Ao longo da história regional “em função da maneira como o homem aqui se localizou, estruturou-se um modo peculiar de vida a partir do criatório de gado bovino de forma extensiva, que viabilizou o estabelecimento de relações com o ambiente e as populações” (COSTA, 1997, p. 77), bem como a construção de modos de vida

diferenciados entre si, mas vinculados a uma base cultural comum, ou seja, a cultura sertaneja.

Diversos estudos sobre a sociedade sertaneja e sua cultura apresentam seu *ethos*¹²⁶ e seu *eidos*¹²⁷ como sendo estruturadas por lógicas diferenciadas internamente, mas compartilhando características estruturais comuns. A partir das argumentações desenvolvidas nesses estudos é possível afirmar que a sociedade sertaneja é a-centrada (SUÁREZ E OUTROS, 2001) devido à multiplicidade de formas diferenciadas que os homens nas suas trajetórias históricas construíram. Em cada sociedade regional subsumida no interior da sociedade sertaneja, as relações sociais enfeixam-se internamente, mas em decorrência da característica principal das culturas construídas pelas populações – a abertura para o exterior (COSTA, 2003) –, elas se abrem, articulando o englobamento de todas as formações sociais diferenciadas na sociedade e na cultura sertanejas¹²⁸. Fundada nesta visão de mundo a-centrado e aberto para o exterior, com um etnocentrismo sempre relativizado, a cultura do sertão é estruturante de um modo de ser que estende para além os vínculos entre os homens.

A possibilidade de vinculação de um estrangeiro ao mundo do sertão é dada por sua incorporação na família e como cada localidade sertaneja é uma rede de parentesco que articula a todos seus habitantes, os estrangeiros vão sendo “amarrados” nas relações intra e interlocais. É comum ouvir nas comunidades sertanejas a afirmação

¹²⁶Para Geertz, o *ethos* de um povo constitui-se “o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticas” (1989, p.103).

¹²⁷O *eidos* é considerado por Geertz como sendo “sua visão de mundo – o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas ideias mais abrangentes sobre ordem” (1989, p.104).

¹²⁸Na pesquisa para a construção da minha tese realizada na cidade de Matias Cardoso, a primeira povoação fundada no território do estado de Minas Gerais e a partir da qual o criatório de gado se expandiu formando os antigos *currais da Bahia*, encontrei na denominação dada ao estrangeiro, *chegante*, e no casamento preferencial, entre um nativo e um chegante as bases para afirmar a “abertura para o outro” como sendo o alicerce a partir do qual toda a ordem social e o estilo de vida da sociedade sertaneja se erige.

de que “aqui somos uma coligação de famílias”, como me foi dito no Quilombo de Brejo dos Crioulos (COSTA, 1999).

Guimarães Rosa (1986) colocou na voz de Riobaldo a afirmação de que *o sertão é do tamanho do mundo*. Entretanto, o tamanho do mundo sertanejo, ainda que se mantenham as relações sociais abertas para o exterior, tem os limites dessas mesmas relações. Por via da incorporação do estrangeiro através de casamentos, o mundo, permanentemente, expande-se, articulando novas relações sociais, pois, para além delas, o mundo é um deserto, como recorrentemente os sertanejos afirmam quando narram suas vidas e seus entendimentos de mundo.

Em Ribeirão da Ilha, uma senhora necessitava fazer uma operação. Conversando com membros de sua comunidade que a visitavam depois de retornar da cidade de Bocaiuva – onde fora fazer exames – disse-lhes quando um deles questionou por que não ia a São Paulo devido à gratuidade da operação: “São Paulo é um deserto”. Quando procurei compreender o conteúdo de sua afirmação, a mesma senhora completou: “É um deserto porque não conheço ninguém lá e um lugar onde ninguém é conhecido deve ser evitado”. O sentido dado ao conceito “deserto” como afirmado pela senhora, certamente surpreenderá àqueles que julgam a cidade de São Paulo um “formigueiro humano”, onde centenas de milhares de pessoas aglomeram-se para viver suas vidas. Na concepção dos sujeitos urbanos e da teoria sociológica, não há nenhum sentido na explicação dada pela senhora. Entretanto, penetrando no conteúdo semântico vinculado à gramática cultural que informa as significações conceituais sertanejas, pode-se compreender que o mundo só se concretiza como relações sociais e a ausência das mesmas dá finitude a ele. Assim, o sertão é do tamanho do mundo, como afirma Riobaldo, mas o mundo sertanejo tem seus limites até onde se estendem as relações sociais que vinculam os sertanejos entre si.

Uma outra característica do mundo sertanejo, vinculada à questão de sua possibilidade de existência, é transferida até mesmo para

os animais domésticos, ou seja, a necessidade do estabelecimento de relações. A cada animal é dado um nome e, no caso dos bois de serviço, aqueles que conduzem os carros, os arados, fazem mover o engenho quando da confecção de rapaduras, etc., assim como os cachorros, companheiros de caça, seguranças, pastores dos outros animais, etc., bois e cães formam sempre duplas. A necessidade da nomeação dos animais domésticos deve-se às ordens dadas para que executem suas tarefas. Interessante notar que as nomeações dadas formam sempre pares, sejam similares ou opostos. Nesse sentido, os bois podem chamar por um lado, Canário e Sabiá, Mimoso e Carinhoso, General e Marechal e, por outro lado, na perspectiva da oposição, como Arvoredo e Rochedo, Navio e Balisa, Ipê e Passarinho¹²⁹. Nesse mesmo sentido, os cachorros, por seu lado, são nomeados como Leão e Dragão, Hiena e Javali, Esparta e Atenas, Tarugo e Futrica e, de outro modo, Valente e Passa-fome, Sem Nome e Amigo, Vesúvio e Nero, etc.

Mas voltemos nosso olhar para as populações tradicionais norte mineiras. Elas possuem uma história de convivência com os ecossistemas locais, muito pouco contada, em um sem número de comunidades baseada na produção familiar. Estas comunidades têm sido sistematicamente ignoradas ou não reconhecidas pela maioria de historiadores regionais e gestores de políticas públicas para o norte de Minas. Seus membros

desenvolveram agroecossistemas complexos, fruto de uma interação historicamente construída entre natureza e sociedade. Populações que são detentoras de um saber tradicional, um capital humano construído em anos de experimentação e coevolução de suas práticas de transformações do meio (DAYRELL, 1998).

No território regional, imbricaram-se diversos povos, propiciando a construção de um mosaico cultural associado aos geraizeiros, aos caatingueiros, aos negros aquilombados e aos indígenas que, em

¹²⁹Em Paula (1957, p. 567 e 546), há uma longa lista de nomes de bois e de cachorros no sertão norte mineiro.

processos de miscigenação, deram origem a diversos grupos étnicos denominados, na atualidade, *comunidades tradicionais*.

As características predominantes na constituição da sociedade do sertão norte mineiro, afastamento dos interesses coloniais, espaço de articulação de povos e culturas distintas, zona de transição entre o norte e o sul do país, propiciaram forjar suas próprias condições de autossustentabilidade. Assim, dois movimentos opostos, mas imbricados, conjugaram-se na constituição do espaço social norte mineiro. O primeiro, pela ausência de “dinâmica diretamente determinada por uma racionalidade econômica mercantil de algum produto que a metrópole estabelecesse o régio controle direto” (PORTO GONÇALVES, 2000, p. 22), provocou a invisibilização da economia norte mineira no cenário econômico nacional e o segundo, propriamente regional, contribui para a constituição do norte de Minas “como um espaço estriado em camadas, com a interpenetração de culturas díspares e de projetos civilizatórios opostos e da resistência negra na luta por seu território, quando da expansão da fronteira agrícola” (COSTA, 2003, p. 64)¹³⁰.

Numa outra perspectiva, Costa Silva (1998), argumenta que, desde o período colonial, ocorreram seguidas tentativas de produção do embranquecimento e da etnicização do sertão sem, contudo, concretizá-la plenamente devido à resistência oposta e semelhante dos outros, principalmente os negros que ocuparam uma ampla área do território regional.

Sem querer dar um tom apoteótico de desfile de escolas de samba, apresento as populações tradicionais norte mineiras mesmo porque não há samba, não trato de seus enredos e nem focalizo seus processos, mas suas relações com os cerrados e suas identidades.

¹³⁰Nos processos sociais em curso no sertão norte mineiro, pode-se ver, claramente, nas notícias veiculadas pela mídia regional, que é justamente na imensa planície do Verde Grande, hoje quase completamente empastadas e vazias de gado, que se verifica uma enorme tensão das populações locais em busca de espaços de reprodução econômica e de reconhecimento social.

Os geraizeiros

O signo identitário dessa população tradicional está vinculado àquela formação a que se denomina *os gerais*, ou sejam, os planaltos, as encostas e os vales das regiões de cerrados, com suas vastidões que dominam as paisagens do bioma Cerrados. Esta denominação é dada pelas outras populações tradicionais com as quais os geraizeiros se relacionam. Os geraizeiros possuem uma forma singular de apropriação da natureza, regida por um sistema peculiar de representações, códigos e mitos (DAYRELL, 1998). Com o plantio de lavouras diversificadas em espécies e variedades, essa população tradicional constrói seus sistemas de produção. Para que os mesmos garantam suas reproduções, os cerrados com seus tabuleiros, espigões e chapadas fazem parte da estratégia produtiva fornecendo, por meio do extrativismo, forragem para o gado, caça, madeira, frutos, folhas, mel e medicamentos. Conforme Diagnóstico das Populações Tradicionais Norte Mineiras, “além de fornecer alimentos e remédios para o autossustento familiar, [o extrativismo] passa a desempenhar, cada vez mais, um papel importante na geração de renda pela comercialização de frutos, óleos, plantas medicinais e artesanatos” (DAYRELL E OUTROS, 2005).

Penso haver uma homologia entre a diversidade dos sistemas produtivos com a diversidade de ecossistemas que compõem os cerrados onde vivem os geraizeiros. Estes reconhecem inúmeras zonas ecológicas com qualidades específicas pela combinação de fatores que se interagem diferenciando os ambientes, ou seja, qualidade de solos, vegetação, influências sutis deixadas pela rede de drenagem, pelos corpos de água do presente e do passado, construindo um mosaico único de atributos que se realiza pela sua interação, conformando uma unidade da paisagem. Para os geraizeiros, a unidade é concretamente mais que a soma das partes.

Na percepção dos nativos, esse imenso gerais é recortado por pelo menos quatro grandes unidades ecológicas: a chapada¹³¹, os tabuleiros¹³², os carrascos¹³³ e as vazantes¹³⁴.

A lógica da ocupação dos terrenos pelos geraizeiros segue uma estratégia de multi-usos das diferentes unidades da paisagem, explorando suas potencialidades, mas respeitando, também, os seus limites. A apropriação é realizada aproveitando-se a fertilidade e a umidade das vazantes para as culturas mais exigentes. Nos tabuleiros constroem suas moradas, plantam os quintais, criam os pequenos animais e cultivam plantas adaptadas. Das chapadas e dos carrascos provém o complemento fornecido pela diversidade de frutíferas nativas, óleos, fibras, forragem para o gado, lenha, madeira para diversos fins. A interação é complexa e a manutenção da vitalidade dos ecossistemas é fundamental para a sobrevivência das famílias (DAYRELL E OUTROS, 2005, p. 64).

A ocupação geraizeira e seus sistemas de produção, de natureza agroextrativista, conseguiram manter, durante décadas e mesmo séculos, o funcionamento das funções ecológicas dos ecossistemas e, principalmente, o delicado equilíbrio hidrológico dos recursos hídricos nesta região do semi-árido norte mineiro. Entretanto, a partir dos anos 1970, com a implantação de projeto desenvolvimentista no Brasil, a paisagem geraizeira foi totalmente alterada. O governo federal, principal interventor na região com seus financiamentos subsidiados e seus incentivos fiscais, não levou em conta as populações que aí viviam secularmente, privilegiando as oligarquias tradicionais e os setores industriais e agroindustriais da sociedade, deu-se início à modernização da região. As áreas de terras devolutas, ou seja, terras de ninguém, mas de apropriação coletiva pelas populações tradicionais, foram consideradas pelos governos federal e estadual como terras “inteiramente desocupadas

¹³¹Com solos associados de latossolos vermelho-amarelo, distróficos, textura média.

¹³²Que são os latossolos associados com cambissolos que percorrem as encostas.

¹³³Associados com latossolos vermelho-amarelo, distroficados, textura média.

¹³⁴Com solos organossolo méxico e gleissolo melânico.

e inaproveitadas”¹³⁵, situadas no domínio do Estado. Nestas terras de ocupação geraizeira, ergueu-se uma floresta exótica de eucalipto e pinus para subsidiar o polo siderúrgico mineiro e a maior planta de celulose do mundo. Esta política estava afinada com o pensamento da geopolítica dos militares no período da ditadura, onde, em nome da segurança nacional, propugnava-se a ocupação dos espaços considerados “vazios econômicos”.

O que se viveu a partir desse período foi a constituição de uma nova paisagem, que afetou os pilares de sustentação da agricultura familiar tradicional, construídos em séculos de convivência com os ecossistemas e com os seus limites agroambientais. Acentuaram-se os desníveis socioeconômicos entre as camadas sociais norte mineiras e, por outro lado, os recursos naturais – biodiversidade, solos e água –, entraram em um rápido processo de deterioração. A história da territorialidade geraizeira traz em si experiências de luta e organização da sociedade civil para a conservação dos cerrados e pelo seu uso de forma sustentável. Os geraizeiros se veem com a necessidade de incorporar técnicas que causem menos impactos nos cultivos – agora mais intensivos devido à restrição das terras, restrição da oferta de água e perda da biodiversidade. A convivência estreita entre homem e natureza nestas áreas tem promovido a percepção de que as populações tradicionais sejam “guardadoras” da biodiversidade.

O lugar das populações tradicionais tem sido o lugar da biodiversidade no norte de Minas, por necessidade e estratégia de sobrevivência, tendo como princípio estruturante a diversificação para reprodução física e social destas populações. A resistência, baseada sempre na negociação política, tem propiciado o reconhecimento das populações tradicionais como preservadores fundamentais da biodiversidade dos cerrados e da cultura tradicional regional. Essas comunidades construíram seu saber tradicional e a cultura sertaneja como aspec-

¹³⁵Conforme RURALMINAS, s.d. Documento II - Histórico e resumo dos contratos sobre distritos florestais, 7.

tos políticos de suas identidades, a partir das quais enunciam sua contribuição para a manutenção do equilíbrio ecológico brasileiro requerido pela sociedade nacional e internacional.

Os caatingueiros

Os caatingueiros encontram-se situados no sopé da Serra Geral, que corta longitudinalmente o território do norte de Minas. Seu signo identitário vincula-os à caatinga e lhes foi auferido pelas populações tradicionais diferenciadas com quem mantêm relações. A Serra Geral é uma formação rochosa que chega a atingir, em seus pontos mais elevados, a altitude de 1.490 metros; serve de divisor de ambientes bem distintos: de um lado, os platôs e chapadas em seu cimo e, de outro, a depressão sanfranciscana que lambe os sopés da serra e se espria como uma imensa planície até a calha do rio São Francisco. Há que considerar que, no domínio dessa serra, existe um imbricamento de culturas muito distintas: nas chapadas, dominadas pelos cerrados, os geraizeiros com suas estratégias singulares de reprodução social; no interior da devastada floresta de caatinga arbórea, as comunidades negras gurutubanas, em um ambiente salpicado de furados e vargens, muito propícios à proliferação do paludismo, com o domínio das caatingas e matas seca; e nas encostas dos sopés da serra, na zona de transição entre cerrados e caatingas, os caatingueiros, que desenvolveram uma cultura singular.

Os caatingueiros são descendentes de migrantes portugueses, desde o início do povoamento regional e italianos que, a partir de fins do século XIX, deram constituição a uma cultura distinta das existentes até então no território norte mineiro. Ela constitui-se de agricultores familiares, tipo camponeses, conforme informa D'Angelis Filho (2005), possuindo uma racionalidade econômica que, permanentemente, os vincula ao mercado. Ponderando que, na conceituação

do camponês, sempre se deve considerar sua subordinação¹³⁶, desde a expansão das relações capitalistas no norte de Minas a partir dos anos 1970, os caatingueiros foram o grupo social que se aliou aos programas de governo coordenados pela Emater, que passou a vinculá-los a fatores externos – dinheiro para investimento e custeio, máquinas, implementos agrícolas e agrotóxicos, além de assistência técnica – advindos do sistema financeiro, do sistema industrial e à assistência técnica de organismos do Estado, para realizarem sua reprodução física e social.

Esta região tem sua história associada à ocupação colonial portuguesa. Inicialmente, com os criadores de gado, paralelamente, e, em seguida, com o desenvolvimento de uma agricultura mais diversificada, praticada por brancos de origem europeia, desenvolvendo, a partir daí, a agricultura caatingueira – que além da produção de carne e alimentos básicos, incorporava o cultivo do algodão em seus sistemas diversificados de produção de alimentos.

Tradicionalmente cultivando para autoabastecimento familiar, os caatingueiros incorporaram a cultura algodoeira com seu caráter nitidamente comercial no século XVIII, influenciados, como no restante sertão nordestino, pelo aumento da demanda provocada pela mecanização do processo manufatureiro da indústria têxtil europeia e a substituição da lã pelo algodão; bem como pela escassez de produto devido à Guerra de Secessão norte-americana. Uma característica marcante da produção do algodão era esta atividade ser realizada principalmente por agricultores familiares, do tipo camponês.

Mesmo com a retração do consumo, no final do século XIX até meados do século XX, a atividade algodoeira permaneceu circunscrita em ¹³⁶Pereira de Queiroz (1976) e Woortman (1987) discutem, numa perspectiva antropológica, a possibilidade da utilização desse conceito para a compreensão de comunidades rústicas e de agricultores no Brasil. Transformada em categoria política, ela dominou a cena brasileira e penetrou no campo acadêmico, mas tem sido considerada, atualmente, como categoria para a luta política, por ser incapaz de informar a diversidade de populações tradicionais existentes no campo agrário nacional.

municípios do norte de Minas, associada aos sistemas produtivos diversificados dos agricultores da caatinga. Em 1925, o algodão era a cultura mais exportada da região.

A partir de meados da década de 1950, ocorreu uma intensificação da produção do algodão herbáceo no norte de Minas, com a introdução de novas variedades melhoradas, que ofereciam a vantagem de uma maior produtividade por hectare. Entretanto, junto com ele, veio a necessidade da introdução de novas tecnologias, como o controle das pragas através do uso de agrotóxicos – devido ao algodão cultivado ser mais susceptível ao ataque de pragas. Mas a expansão da atividade algodoeira a partir da lógica da agricultura vinculada ao processo de urbanização, que veio a provocar impactos consideráveis na vida socioeconômica e nos aspectos ambientais da região de fato, ocorreu a partir da década de 1970. Daí em diante, o cultivo do algodão foi expandido para um grande número de municípios da caatinga norte mineira, em particular na microrregião onde estão situados os caatingueiros. Foi introduzida a tração motorizada e a monocultura do algodão começou a substituir os sistemas diversificados de produção de alimentos e fibras, que passou a dominar a paisagem, associada à criação extensiva de gado bovino. Os recursos subsidiados facilitaram a difusão do pacote tecnológico vinculado à modernização conservadora da agricultura brasileira.

Assim, durante a década de 1980, o algodão constituiu-se em uma monocultura praticada intensivamente por milhares de agricultores familiares. Entretanto, comunidades caatingueiras resistiram ao avanço da racionalidade econômica capitalista e mantiveram seus sistemas tradicionais diversificados, destinados à produção de fibras, alimentos e criação de animais associados com o aproveitamento alimentar e medicinal da flora nativa. Com a crise do algodão, iniciada no começo da década de 1990, os agroecossistemas homogeneizados dos agricultores que se modernizaram ficaram inviabilizados, e assistiu-se a um intenso processo de migração e empobrecimento

maior de sua população. Uma das poucas alternativas que restaram aos agricultores familiares, do tipo camponês, que possuíam uma gleba de terra um pouco maior passou a ser a pecuária.

Resistindo ao processo de homogeneização da agricultura vinculado ao contexto social, político e econômico do processo de modernização desde o regime militar, comunidades caatingueiras, com o apoio de agentes externos – notadamente a Comissão Pastoral da Terra, agricultores que se vincularam ao Centro de Agricultura Alternativa do norte de Minas –, um grupo de jovens caatingueiros disputa e ganha a eleição do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Porteirinha. A partir da entidade sindical conquistada é iniciada uma luta política apoiada em ações temáticas relacionadas ao uso e manejo das sementes locais, ao manejo e à conservação dos solos, ao controle alternativo de pragas e doenças fruto da vinculação à agricultura de mercado. Essas ações são desenvolvidas em escala comunitária, tendo como fulcro central o resgate da cultura tradicional dos caatingueiros.

No entanto, respeitando a racionalidade específica dessa população tradicional, busca-se a ampliação da produção diversificada tradicional associada à introdução de novos produtos que só é possível se considerada a capacidade de absorção pelo mercado. Os caatingueiros articulam um novo espaço de comercialização nas periferias de São Paulo, onde vivem milhares de famílias originárias do sertão nordestino e norte mineiro. As vindas de parentes de São Paulo em períodos de férias, nas festas e em comemorações de suas comunidades de origem, propiciam no retorno, a ida de uma diversidade de produtos e preparados culinários da tradição cultural dos caatingueiros. Estes descobrem, então, através desta “rede de parentagem”, que existe uma grande demanda pelos produtos culturais de suas regiões de origem.

Os quilombolas da Jahyba

A população tradicional de maior incidência nesta área, as comunidades rurais negras ou quilombos, emergiu no cenário social hodierno devido ao Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição de 1988, o *Território Negro da Jahyba*, conforme Costa (2000). O mesmo se constitui por um conjunto de grupos negros localizados em margens de lagoas, ribeirões e rios que formam a bacia do rio Verde Grande. Suas relações, além de percorrerem todo o vale deste rio, eram estabelecidas com povoações ao longo da bacia do rio São Francisco, notadamente Brejo do Amparo, Morrinhos e Malhada, e nos altiplanos com Contendas, São José do Gurutuba, Porteirinha e Tremendal¹³⁷.

Diversos grupos de quilombolas articulam-se em um movimento de reconhecimento social e de reapropriação de seus territórios ancestrais, e, principalmente, o de Brejo dos Crioulos, nas margens do rio Arapuim, divisa dos municípios de São João da Ponte e Varzelândia e os Gurutubanos, comunidade negra estabelecida ao longo do rio Gurutuba, abaixo da cidade de Janaúba. Estas duas comunidades são representativas de outras dezenas que vivem nas planícies sanfranciscanas. Comunidades que dialogam com os vazanteiros do São Francisco e com os remanescentes dos Xakriabá, que vivem no município de São João das Missões. São comunidades que mantêm aspectos significativos de sua cultura, de sua reprodução social, enraizados na diversidade ecossistêmica presente nas planícies sanfranciscanas e que hoje, em efervescência social, apresentam-se como grupos sociais, oportunizando a possibilidade da construção de um viver pautado em suas características socioculturais e econômicas específicas.

¹³⁷Cabe salientar que existem comunidades quilombolas espalhadas por toda a região norte mineira. Entretanto, a maior densidade encontra-se no vale do rio Verde Grande, com várias dezenas de espaços ocupados pelas gentes negras desde meados do século XVIII.

A comunidade negra rural de *Brejo dos Crioulos* tem sua origem no final do século XVII, assim como todas as comunidades do *Território Negro da Jahyba*¹³⁸, foi fundada e povoada por negros vindos da Bahia, de Espinosa e de Grão Mogol, fugidos do domínio escravocrata. Constitui-se como uma população tradicional, formada por um conjunto de famílias articuladas em alguns grupos locais – Arapuim, Araruba, Cabaceiros, Caxambu, Conrado e Furado Seco – aglutinados em três bairros rurais nas divisas dos municípios de São João da Ponte e Varzelândia. Em seu território residem cerca de mil e quatrocentas pessoas, que além de trabalharem na terra que possuem, também migram sazonalmente para outras regiões agrícolas do país, para captação de recursos financeiros necessários à sua reprodução material, conforme Costa (1999).

As condições insalubres da mata em função da malária serviram-lhes de proteção contra a chegada dos brancos e contra a “domesticação do sertão”. A partir da década de 1930, começaram a ser expropriados violentamente, quando a Mata da Jahyba começa a ser derrubada por ocasião da construção da ferrovia ligando o centro-sul ao Nordeste e quando se inicia, na região, a demarcação das terras, que constitui parte do alicerce das transformações modernizadoras na dinâmica econômica regional. As terras eram demarcadas e incorporadas sob forma de pagamento do serviço cumprido pelos agrimensores; na sequência, eram vendidas para fazendeiros de Montes Claros que alocavam funcionários negros para afazendarem suas posses. Esse momento é considerado como

¹³⁸Em minha pesquisa de mestrado, ao trabalhar com a genealogia dos membros da comunidade rural negra de Brejo dos Crioulos, encontrei o vínculo por parentesco, casamento e compadrio presente e passado de cada família por toda a extensão do vale do rio Verde Grande. A partir das evidências genealógicas, que depois se confirmaram com documentação, pude afirmar a existência de um imenso território negro no vale desse mesmo rio a que denominei *Território Negro da Jahyba*. Posteriormente antropólogos baianos ampliaram a área de extensão do mesmo território que eu havia limitado entre Montes Claros, em Minas Gerais, e Bom Jesus da Lapa, na Bahia. Para eles, esse território se estende até à região de Xique-Xique.

o divisor de águas que estabelece o conflito entre visões de mundo diferenciadas: uma que estava baseada na economia das trocas, onde a terra, através do trabalho, passa a ser patrimônio, e outra, cujo significado é mercantil e especulativo.

As localidades onde os negros, fugindo da escravidão, passaram a produzir seu modo específico de vida, foram surgindo através dos grupos familiares que se constituíam por meio de casamentos entre pessoas de grupos distintos, muitas vezes por arranjos familiares. Mas, mesmo assim, com o crescimento dos grupos familiares e nas localidades que iam surgindo – até meados do século passado –, a paisagem pouco foi alterada. Nesse sentido, Dona Santa, quilombola da Barroca, afirma: “não tinha estrada, era tudo mata, era um carreirinho, era um deserto”.

Em um estudo sobre o ambiente e a produção do quilombo do Gurutuba, D’Angelis Filho e Outros (2003) afirmam que, em diversos grupos locais que formam a comunidade rural negra dos gurutubanos, sempre foram mantidas intensas relações com um território mais amplo ao seu redor, estruturado em vínculos de parentesco e estratégias de reprodução social e econômica, compartilhando a ocupação e domínio dos lugares: “Quando não existia serviço por aqui, nós íamos a Manga e a Januária... às vezes trazia gente para trabalhar aqui... às vezes o Velho, meu avô, ia nos Brejo dos Crioulos para comprar feijão”, conforme narrado por Faustina, uma quilombola da Tapera.

O mesmo estudo acima referido, ainda informa que, em virtude dos incentivos fiscais e financeiros viabilizados pela Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste, o território quilombola passou por intensa disputa e as comunidades negras foram sendo empurradas para as margens dos cursos de água e cercadas em áreas extremamente restritas, estrangulando a possibilidade de reprodução física de seus membros, bem como, social e simbólica do quilombo. A partir dos anos 1960, há uma hierarquização dessas comunidades em vistas de sua proximidade ou afastamento da

racionalidade urbana, que se torna hegemônica em todo o norte de Minas, conforme análise de Brito e Outros (2003), estudando a comunidade negra de Maravilha.

Com a chegada dos “brancos” e do “desenvolvimento” promovido pelos gestores governamentais, dos anos 1970 em diante, a paisagem foi subitamente alterada, impactando os recursos naturais e comprometendo os sistemas agroalimentares dos gurutubanos. Conforme D’Angelis Filho e Outros (2003), a privatização do território negro ocorreu paralelamente à transformação de extensas áreas de caatinga em pastagens, muitas abandonadas posteriormente. O estímulo à adoção das bases da “moderna agricultura” e a irrigação, junto com a construção da barragem “Bico da Pedra”, em Janaúba, rompem e restringem, de forma inexorável, as possibilidades de manutenção das estratégias tradicionais de manejo dos ecossistemas; como também as estratégias de reprodução social: o ciclo hidrológico foi rompido com a barragem, o fim das cheias que fertilizavam os vales e limpavam a calha do rio, deixando poços que permitiam a criação do gado na solta, e a pesca, em abundância.

Os Xakriabá

O povo Xakriabá, conforme Oliveira (2003), constitui uma população de 6.442 indivíduos, habitando território demarcado no sertão sanfranciscano, numa região em que ocorre a transição entre o cerrado e a caatinga, com espécies nativas dos dois domínios. Os habitantes originários do sertão foram as populações indígenas tapuias, denominação genérica para todos os indígenas não tupis que habitavam as áreas distantes da costa. Essas populações tapuias, desde a chegada da Bandeira de Mathias Cardoso de Almeida, em meados do século XVII, foram aos poucos sendo escravizadas, aldeadas, ou mesmo dizimadas, e o sertão foi sendo, gradativamente,

ocupado pelos criadores de gado, atividade econômica complementar à monocultura açucareira das áreas litorâneas¹³⁹.

Os Xakriabá chegaram à região no início do século XVIII e, em acordo feito com Januário Cardoso de Almeida, localizaram-se em uma área onde foram posteriormente aldeados, a Aldeia de São João Batista das Missões. Posteriormente, passaram a constituir mão de obra, às vezes escravizada, no processo de formação das fazendas de gado abertas às margens do rio São Francisco. O aldeamento de São João das Missões, por ter sido abandonado, desde o final do século XVIII, pelos padres e administradores, e pelo fato de os índios ali permanecerem em processo de miscigenação com as populações branca, pobre, negra e, sobretudo, retirantes nordestinos que fugiam das secas, passou a ser reconhecido como terra de caboclos, e foi por longo tempo ocupado por índios, posseiros e retirantes estabelecidos, em regime de uso condominial das áreas de cultivo (SANTOS, 1997). A miscigenação dos indígenas no Brasil, conforme pode ser visto em Darcy Ribeiro (1986), em seu estudo sobre os índios e a civilização, foi fruto de políticas governamentais visando incorporá-los como brasileiros e esvaziá-los de suas etnicidades, transformando-os em índios genéricos.

O modo de uso Xakriabá sobre seu território estabeleceu-se nos moldes da economia regional, sertaneja e cabocla, e suas atividades produtivas constituem-se, basicamente, de plantação de roças, de criação de animais e coleta extrativista destinadas ao autoconsumo. Dessas atividades, provinham praticamente tudo de que precisavam, somente alguns poucos produtos sendo adquiridos no comércio regional.

Essa realidade muda na medida em que são alteradas as condições de acesso ao território. As atividades de coleta, de caça e de

¹³⁹Como já informado em outro capítulo deste livro, os Tuxá se (des)invisibilizaram a partir de 2014, reivindicando direitos territoriais e se integraram ao movimento social regional que articula comunidades tradicionais de todos os grupos étnicos existentes no norte de Minas. Entretanto, não há, ainda, estudos sobre os mesmos.

pesca foram reduzidas a atividades esparsas, sendo pouco significativas quanto ao provimento de víveres, em consequência do uso intensivo da área, reduzida a um terço daquela tradicionalmente ocupada. A área foi objeto de ação predatória intensa por parte de posseiros e grileiros no período em que a Ruralminas adentrou a região, desconhecendo os direitos tradicionais e demarcando as terras “então chamadas de devolutas” para os grandes fazendeiros da região. Conforme Gomes (s/d), esse processo contribuiu para uma pressão sobre os ecossistemas locais, devido à própria pressão demográfica Xakriabá sobre um meio biótico extremamente frágil, em que grandes parcelas de terra, as chapadas, não são propícias ao cultivo, e que outras tantas áreas mostram-se impróprias aos usos tradicionais pela alteração no regime de chuvas e pela escassez de água. As áreas férteis e próprias aos cultivos tradicionais foram, em muito, reduzidas, a ponto de a produção tradicional local desses produtos para autoconsumo tornar-se insuficiente, demandando novos incrementos de renda para que fossem adquiridos mediante trocas monetárias.

Os vazanteiros ou barranqueiros

Nas ilhas e barrancas do rio São Francisco e nas margens de outros grandes rios no norte de Minas existem os vazanteiros. Seu signo identitário, como os das outras populações tradicionais, é dado pelos geraizeiros e caatingueiros com quem se relacionam. Estudando localidades nas áreas inundáveis das margens e ilhas sanfranciscanas, Luz de Oliveira (2005) afirma que os vazanteiros caracterizam-se por um modo de vida específico, construído a partir do manejo dos ecossistemas sanfranciscanos, combinando, nos diversos ambientes que constituem seu território, atividades de agricultura de vazante e sequeiro com a pesca, a criação animal e o extrativismo, numa perspectiva transumante. O ciclo natural do rio – seca, enchente, cheia e vazante – sempre possibilitou a essas populações o aces-

so a terras periodicamente fertilizadas pela matéria orgânica ou “lameiro” depositado em longas extensões das suas margens e nas ilhas; além de um farto suprimento de peixes que se reproduziam nas lagoas marginais. Nas grandes cheias do São Francisco, segundo relatos de viajantes do século XIX apresentados por Pierson (1972), as áreas planas das margens, principalmente no trecho médio da bacia, ficavam cobertas por camadas de água de um metro e meio a três metros e a inundação atingia até dez quilômetros de largura, a partir da calha do rio.

A formação cultural dos vazanteiros, além de legados da cultura indígena e da cultura negra, recebe influências da vida social ribeirinha de todo o rio São Francisco, particularmente no período de intensa mobilidade propiciada pela navegação rumo ao nordeste brasileiro. Segundo Neves (1998, citado por LUZ OLIVEIRA, 2005), não se pode perder de vista a existência de componentes culturais comuns ao homem do médio São Francisco e aos nordestinos de um modo geral. Esta autora cita a linguagem e a literatura popular, os hábitos alimentares e medicinais como legados das migrações para a integração cultural dessa população.

Os estudos de Luz Oliveira (2005) sobre os vazanteiros apontam a diversidade de ambientes no complexo de uma paisagem que se mostra, aparentemente, monótona e uniforme aos nossos olhos, e que, sob o olhar dos vazanteiros, toma significados de grande densidade onde se faz complexas associações entre g nese, qualidade e restrições de uso nas diferentes unidades da paisagem. A energia de deslocamento das  guas durante as enchentes vai moldando e dando fisionomia a esta paisagem, onde os solos são mais frescos que os da “terra-firme” ... a sobrevivência dos vazanteiros é garantida por múltiplas atividades, formas de uso e apropriação dos diversos ambientes (LUZ DE OLIVEIRA, 2000).

Essa autora identifica, em seu estudo, três grandes unidades da paisagem manejadas pelos vazanteiros – o complexo “terra-firme” e o complexo ilha, interligados pela terceira unidade, o complexo

rio, cujo ciclo define as dinâmicas ecológicas e, por conseguinte, as estratégias de manejo de cada uma delas.

Na “terra-firme”, os ambientes subdividem-se em: a) margem ou beira-rio; b) barranco; c) lagoas criadeiras; d) cerrado ou caatinga. Nas ilhas, subdividem-se em: a) sangradô; b) baixão; c) vazante, lameiro ou lagadiço; d) terras altas. O complexo rio promove a conectividade entre as unidades da paisagem, dando corpo e vida a uma unidade territorial que é básica para a manutenção do sistema produtivo e para a reprodução agroalimentar dos vazanteiros. A agricultura de sequeiro e de vazante é praticada na “terra-firme” e nas ilhas, sendo organizada de forma tal que as atividades de plantio e colheita estendem-se por todo o ano se as “águas” forem boas. Na “terra-firme”, o plantio concentra-se de outubro a novembro e a colheita, em abril; na ilha, o plantio segue o recuo do rio, começando em março. O período de colheita estende-se de junho a setembro. A pesca é praticada no rio, nas lagoas criadeiras e no baixão. A criação de animais de pequeno porte é feita nos arredores da casa, na beira-rio ou nas ilhas, e os de grande porte nas pastagens naturais das ilhas ou nas áreas de “solta”, na “terra-firme”. Nas áreas de uso comum da “terra-firme” é praticado, também, o extrativismo de frutas, lenha, plantas medicinais, plantas utilizadas na fabricação de sabão, de óleo e na construção das casas; além da caça.

O sistema de trabalho dos vazanteiros e suas condições financeiras definem o local de moradia da família, que pode ser na ilha, na margem do rio ou nas cidades ribeirinhas. A vida das famílias é sempre marcada pela mobilidade do local de trabalho e moradia, que se adapta aos ciclos do rio: seca, enchente, cheia e vazante. As áreas preferenciais para construir casas são na beira-rio ou na ilha: é aí que os vazanteiros estabelecem moradias e constroem os sistemas de quintais ao redor da casa, com o plantio de frutíferas e a criação de pequenos animais. Estes são criados em pequenos cercados ou amarrados para não causarem prejuízo nas lavouras e perturbarem os vizinhos. Para além dos quintais, são feitos os

roçados. Alguns elementos arbóreos, remanescentes da vegetação nativa, associados a policultivos, plantados em pequenas clareiras recortam e quebram a monotonia da paisagem, que se apresenta talhada apenas pelas águas do rio. Estas formações denunciam, para quem “espia de fora”, que a toponímia e florística do rio não são moldadas apenas pelos ciclos das águas, mas igualmente pelas mãos dos vazanteiros que dele fazem parte.

Em períodos de grandes enchentes, as casas são abandonadas quando o rio cobre as ilhas, inundando a beira do rio, o barranco e as lagoas criadeiras. É para as caatingas e, em outras situações, para os cerrados que os vazanteiros migram para se protegerem dos ciclos de enchentes. Levam consigo, quando possível, mantimentos e alguns objetos como colchões, vasilhas e roupas, além das criações. Pesca-se em toda parte. Com o recuo das águas das enchentes, formam-se “alagadiços” e pequenas lagoas em toda a beira-rio. Com o abaixamento do nível da água e a desconexão com a calha do rio, os peixes ali depositados viram presa fácil – são formados inúmeros pesqueiros.

O processo recente de ocupação da região por grandes fazendas, além de restringir o acesso dessa população ao território tradicional, põe em risco as lagoas e a reprodução dos peixes. São inúmeros os casos de lagoas que foram drenadas para plantio do capim “bengo” e capineiras. A extensão e proporção dos impactos é de tal brutalidade que o que se registra é uma redução drástica da oferta de pescados em toda a região.

Os circuitos de acesso e comunicação, a atividade da pesca, os ciclos ecológicos e a relação com o mundo mítico configuram uma terceira unidade da paisagem – o complexo rio. A pesca é uma atividade central no sistema de produção e consumo dos vazanteiros, independentemente do registro como pescadores profissionais e do vínculo com a Colônia de Pescadores. A pesca é realizada no período de março a novembro e é considerada a atividade mais

lucrativa entre os vazanteiros. O pescado menor é utilizado para o autoconsumo e o maior é comercializado.

A unidade territorial é ampla e tem um lastro mítico para os vazanteiros. Os mitos integram a cosmografia vazanteira. A natureza e a sociedade fazendo parte de uma totalidade, na qual agem, também, seres mitológicos ou os “encantados” do rio. Esse sistema de representações constitui um referencial para os vazanteiros agirem sobre seu território, manejando os diversos ambientes que o compõem. Os sistemas de classificação e uso dos recursos estão presentes no seu modo de vida e são noções fundantes que demarcam seu território e definem as formas diversificadas de apropriação do mesmo. Para Luz de Oliveira (2005), os sistemas classificatórios integram o patrimônio cultural dessas populações. Sua argumentação baseia-se em conversas com os vazanteiros com quem conviveu durante período de coleta de dados. Segundo eles, ocorriam múltiplos usos e formas de apropriação do ambiente, o que garantiu uma vida farta até a década de 1960, quando a situação começou a mudar drasticamente, com restrições cada vez maiores de acesso aos recursos. A reprodução agroalimentar dos vazanteiros apoiava-se em estratégias sensíveis e combinadas de manejo dos três complexos – terra-firme, rio e ilhas. Assim, a restrição nas condições de acesso e de interação com cada um dos complexos, promove o rompimento de uma estrutura ecológica e social, definida pela relação particular que essa população tradicional mantém com seu território. É possível afirmar, então, que esses elementos compõem um campo no qual natureza e sociedade são representadas num universo unitário. Cabe mencionar a existência de dois outros grupos étnicos que emergiram lutando por direitos territoriais: os veredeiros no espaço esquerdo do rio São Francisco e os apanhadores de flores sempre-vivas, situados no cimo da Serra do Espinhaço, nas proximidades de Diamantina. Ao se vincularem ao movimento social regional, passaram a ser conhecidos em suas especificidades e reconhecidos como parceiros de lutas para a construção da nacionalidade multi-

cultural brasileira. No período de publicação deste texto, não havia, ainda, estudos sobre esses dois grupos étnicos.

No fim do percurso percorrendo os Cerrados norte mineiros, posso afirmar que, como narram os diversos autores que estudaram as populações tradicionais e seus processos históricos os quais utilizei para compor este capítulo, existe uma característica comum a todas elas, ou seja, há sempre um recomeçar alicerçado pelo padrão cultural a partir do qual a vida desses sertanejos se estrutura e se organiza. Esse recomeçar, considerando a diversidade como um traço cultural organizador da vida¹⁴⁰, é construído na luta cotidiana no interior de cada território familiar e grupal para adaptar-se às dinâmicas que penetram na vida social a partir das ações advindas da racionalidade hegemônica, ou seja, a racionalidade burguesa¹⁴¹. Apoiados em racionalidades onde se considera a diversidade de aspectos como integrante da totalidade social construída, numa perspectiva holista, as populações tradicionais norte mineiras replicam, na vida social e na relação com o bioma Cerrados, o respeito à diferença, assim como numa inter-relação englobante¹⁴².

Em todo o percurso deste artigo, tentei compreender como as classificações da natureza são uma objetivação da sociedade enquanto uma totalidade. Apesar do tema central deste livro ser o cerrado, no caso do norte de Minas, enunciado pela população regional como plural – “os cerrados”, não há como desvincular o bioma

¹⁴⁰Suarez e outros (2001) em suas discussões sobre o sertão como realidade social, informam a diversidade cultural como perspectiva constituinte da cultura das comunidades sertanejas. Como parte do sertão, as populações tradicionais ocorrentes no norte de Minas compartilham dessa característica, como pode ser compreendido nos estudos de Schettino (1995), Pimentel (1997), Costa Silva (1998) e Costa (2003), dentre outros.

¹⁴¹Bourdieu (2004) constrói sua teoria da prática considerando que, no campo social em que se imbricam posições políticas, econômicas, sociais e culturais distintas encontram-se presentes diversas racionalidades, ainda que subsumidas à racionalidade econômica capitalista.

¹⁴²O englobamento foi discutido por Dumont (1992 e 1993); nele as partes são valoradas tendo como referência a totalidade, mas não havendo no interior do mesmo nenhuma relação de poder.

caatinga do bioma cerrado, ambos constituem a totalidade territorial norte mineira. Procurar compreender a apenas um é cindir, por um lado, a sociedade regional em duas porções distintas e, por outro, o imbricamento entre elas e as populações locais, com suas identidades territoriais específicas como caracterizado acima: os geraizeiros, os caatingueiros, os quilombolas, os Xakriabá e os vazanteiros, considerados nas margens do rio São Francisco como barranqueiros ou remeiros.

A (DES)INVISIBILIDADE DOS POVOS E DAS COMUNIDADES TRADICIONAIS:

A PRODUÇÃO DA IDENTIDADE, DO PERTENCIMENTO E DO MODO DE VIDA COMO ESTRATÉGIA PARA EFETIVAÇÃO DE DIREITO COLETIVO¹⁴³

Os povos e as comunidades tradicionais emergem como sujeitos de direito na Constituição Brasileira de 1988 pela contribuição à construção da nacionalidade, considerada, a partir daí, como multiétnica e multicultural. O princípio constituinte do e constitutivo desse sujeito de direito emergente alicerça-se na cultura e na identidade de cada um dos povos e das comunidades, que passaram a ser considerados detentores de tradicionalidade formadora do povo brasileiro. Entre o direito e a prática, existem diversos obstáculos que requerem de cada comunidade inserir-se em um processo de (des)invisibilidade de si, dado que, sem retirar as amarras que as mantiveram invisíveis aos olhos do Estado e da Sociedade Nacional, não as fazem, efetivamente, partícipes do direito de que são detentoras. Focalizo a necessidade da instituição, por cada povo e cada comunidade, da produção de uma política de identidade para fazer-se detentor dos direitos que lhe são precípuos.

Durante o processo constituinte na década de 1980, representações de diversas categorias sociais existentes no Brasil fizeram-se presentes, reivindicando o reconhecimento de suas existências na Constituição Brasileira que seria promulgada posteriormente. Articuladas a diversos movimentos sociais, indígenas, membros de comunidades negras rurais, comunidades rurais que foram atingidas brutalmente pelo processo de modernização da agricultura

¹⁴³Artigo escrito a duas mãos com OLIVEIRA, Cláudia Luz e publicado, originalmente, em GAWORA. Dieter; IDE, Maria Helena de Souza e BARBOSA, Rômulo Soares Barbosa. (Orgs.). *Povos e Comunidades Tradicionais no Brasil*. 1ª Ed. Montes Claros: Editora Unimontes, 2011, p. 51–68.

e pecuária brasileiras e diversos grupos étnicos foram agentes da construção de si mesmos como sujeitos coletivos de direito. Fruto desta agência é o artigo 216 da Constituição de 1988 que afirma constituir-se, patrimônio cultural brasileiro, os bens de natureza material ou imaterial portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira. É constitutivo do patrimônio destes grupos, as formas de expressão; os modos de criar, fazer e viver; as criações científicas, artísticas e tecnológicas; as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais e, por fim, os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico. Alicerça-se, neste capítulo, a multiculturalidade e multietnicidade como constitutiva da nacionalidade brasileira que coloca em colapso a *humanidade moderna*, no Brasil, que, até então, estava vinculada a um único sujeito de direito, ou seja, o homem, branco, proprietário e letrado¹⁴⁴ ao qual diversas categorias sociais encontravam-se subsumidas. De outra forma, neste artigo e na constituição como um todo, emergem diversas humanidades com direito pleno, por se constituírem sujeitos de direito. São elas: os indígenas, as mulheres, as crianças e adolescentes, as comunidades negras rurais, as comunidades rurais não-negras, as comunidades de descendentes de imigrantes internacionais, os portadores de necessidades especiais. Apenas os homossexuais, apesar do reconhecimento do direito à orientação sexual, não emergiram como sujeito de direito pleno.

¹⁴⁴Neste sentido, vide Leite (2008), quando discute sobre a insurgência da humanidade das comunidades negras rurais que vêm sendo discriminadas e criminalizadas nos processos de luta para a conquista do direito coletivo, como remanescentes de quilombos.

Escravos, aldeados, fujões e desclassificados à margem da sociedade brasileira

A trajetória dos atuais Povos e Comunidades Tradicionais no Brasil expressa uma longa historicidade, por um lado, de dominação, descaso e exclusão e, por outro lado, de busca de afirmação da condição humana pela (re)conquista da liberdade, da autonomia e da humanidade própria pelo reconhecimento, em si, de cada singularidade e identidade coletivas.

Os povos autóctones, denominados pelos portugueses de *negros da terra* e, posteriormente, de *indígenas*, apesar da recepção calorosa e hospitaleira, foram, aos poucos, sendo submetidos à dominação pelo aprisionamento para a escravidão e, ao extermínio, pelas guerras, tanto armadas quanto bióticas. Frente à opressão emergida no processo, ocorreu um intenso deslocamento de milhares de grupos para o interior do país, fugindo à degradação das gentes que formavam suas sociedades. Em um segundo momento, à luz da cristianização, cada sociedade e cada cultura foram esmigalhadas pelo aldeamento sob o domínio de ordens religiosas quando eram obrigados a falarem uma única língua, adotarem os comportamentos e costumes cristãos e europeus. Essa estratégia de apagamento da identidade, da cultura e do sentido de pertencimento a um território, a um povo e a uma cultura foi a tônica utilizada para a chamada pacificação dos ditos “selvagens”.

Os africanos, que passaram no continente natal por processo semelhante aos vividos no novo mundo, colocados em diásporas, perderam sua condição de humanos para transformarem-se em “instrumentos” de trabalho ao serem submetidos à escravidão sob o jugo de senhores. A perspectiva do apagamento da identidade, da cultura e do sentimento de pertencimento tornou-se a estratégia para submeter sociedades inteiras, ainda em território africano, à (des)humanização. Nos navios, eram colocados lado a lado grupos étnicos que se confrontavam em guerras pela afirmação de si, de

sua gente e de sua cultura. Irmanados no sofrimento, passaram a construir táticas durante a grande travessia que possibilitassem escapar à dominação. Nos portos, eram vendidos e, os grupos emergidos nos navios, desfeitos, impedindo a articulação de qualquer possibilidade de afirmação de suas humanidades, a não ser pelo suicídio ou pela fuga para o interior do território desconhecido.

Enquanto durou a escravidão, outras táticas para (re)conquistarem suas humanidades a partir da liberdade e busca de autonomia foram sendo construídas, como a diminuição do ritmo do trabalho – ainda que sob tortura; a criação de sociedades secretas sob o manto da “civilidade” ou da cristianidade; a sincretização cultural e religiosa; a miscigenação e a construção de poder simbólico vinculado ao feiticismo; além da manutenção da fuga e do suicídio – as duas táticas consideradas mais nefastas ao domínio escravocrata, devido à perda do investimento feito, enquanto as outras eram negociadas e compatibilizadas entre escravos e senhores.

Nos interstícios da escravidão, emergiu a estratégia da busca de invisibilidade, também já utilizada pelos povos autóctones, mas diferenciada, dado que os africanos e seus descendentes, para se afirmarem em sua condição de humanidade pela autonomia na reprodução da vida, tiveram que encontrar espaços territoriais não demandados nem pela sociedade escravista e nem pelas sociedades indígenas ou seus remanescentes. A ocupação de “terras de ninguém” ou, terras que ninguém queria, constituiu-se na estratégia mais eficaz para a emergência dos quilombos e a construção da liberdade e da autonomia. A busca desses espaços propiciou construir barreiras estruturais a partir de duas dinâmicas: a primeira, vinculada a questões naturais, como serras, áreas alagadas, áreas acima das cachoeiras e corredeiras de grandes rios e furnas; enquanto a segunda, vinculada à escassez de valor social, seja para indígenas, seja para portugueses e seus colonos, como áreas de mineração esgotadas, áreas de agricultura exauridas e áreas de baixíssimo valor econômico.

E, entre indígenas e quilombolas, a aproximação para a construção de nichos de liberdade que propiciava a (re)conquista das humanidades perdidas, como demonstra a historicidade de diversos quilombos. Emerge daí a estratégia da “domesticação”¹⁴⁵ e, posteriormente, pela aproximação com brancos excluídos ou abandonados pela sociedade escravista, a estratégia do “embranquecimento”¹⁴⁶.

Com o fenecimento de atividades econômicas em determinadas áreas, aos poucos emerge a categoria dos desclassificados, ou seja, descendentes de portugueses e de outros europeus que migraram, principalmente, no período aurífero. As gentes, assim denominadas, recorreram à estratégia da busca de outros espaços territoriais onde pudessem instituir a afirmação de si como humanos em outras bases, com autonomia e liberdade. Decorre daí o aparecimento, na historicidade nacional, das ditas comunidades camponesas. Ainda que buscando a liberdade, não construíram barreiras estruturantes que as afastassem da sociedade que as englobava; mantiveram, com os poderes instituídos, relações de dominação na vigência do chamado coronelismo. É importante lembrar que os migrantes europeus e asiáticos, no período imperial e início do período republicano, desiludidos com a realidade que aqui depararam, ao se verem livres das dívidas contraídas para a grande travessia, também recorreram à estratégia de se interiorizarem, propiciando emergir grupos sociais bastante coesos e solidários na afirmação de suas humanidades, de suas autonomias e de suas culturas.

Essa realidade múltipla e contraditória espalhou-se pelo território brasileiro, propiciando construir, como pontos de uma trama não articulada, pequenos grupos sociais diferenciados. Importante salientar que as diferenciações eram reconhecidas, afirmadas e respei-

¹⁴⁵A categoria *domesticação* refere-se ao processo de apagamento das manifestações culturais propriamente africanas e a absorção de comportamentos, costumes e visão de mundo europeias.

¹⁴⁶A categoria *embranquecimento* expressa dupla dinâmica. Por um lado, a incorporação da visão de mundo europeia e a negação da visão de mundo africana e, por outro lado, o processo de miscigenação visando clarear a cor da pele, considerada como o estigma discriminador.

tadas nas relações que tais grupos estabeleciam entre si. Todos eles tinham um passado comum de dominação, exclusão, abandono, fuga e (re)construção das humanidades espezinhas e estraçalhadas no período colonial, imperial e republicano.

Notória foi a opressão vivida por esses povos e comunidades na vigência do chamado código do sertão, em que a violência como estruturante da dominação ou como estratégia conjuntural moldou a sociedade “moedora de gentes”, como afirmado por Darcy Ribeiro em suas leituras sobre o Brasil.

Há, também, a invisibilidade construída nas leituras acadêmicas apoiadas em teorias homogeneizadoras para explicação de mundo construídas por pensadores europeus, tendo como objeto de estudo as realidades daquele continente. Assim, as diferenças foram apagadas para afirmarem a todos como “camponeses” e “caboclos” no processo inicial de afirmação das Ciências Sociais entre nós. Com o surgimento de outras teorias de explicação de mundo, essas gentes passaram a ser classificadas como “pequenos produtores”, “sitiantes”, “posseiros”, “agregados” e, atualmente, “agricultores familiares”. Foi recorrente, nas leituras realizadas, subsumir diferenças para a afirmação de categorias coletivas que obliteram as realidades étnicas, culturais e identitárias singulares de cada um desses povos e gentes. Essa perspectiva de obliteração de diferenças permanece na atual denominação “povos e comunidades tradicionais” que emerge com o colapso ambiental planetário. Mas nesta categorização homogeneizadora, ocorre a incorporação da pluralidade, ainda que afirme um processo semelhante para todos os grupos sociais considerados como tais, como fica evidenciado no conceito construído por Diegues e Arruda (2001) ou Barreto Filho (2001).

O processo de modernização da economia brasileira significou, para estes povos e comunidades, um violento processo de ruptura nas condições de vida, nos sistemas de produção e no domínio territorial. Famílias inteiras foram expulsas de terras ocupadas por seus ancestrais; relações sociais com fazendeiros foram quebradas

em decorrência do surgimento de organizações rurais, tais como cooperativas especializadas, sindicatos e sociedades patronais que estabeleceram uma solidariedade horizontalizada entre indivíduos, até então faccionalizados localmente. Com esta ruptura de relações, a troca de favores foi substituída pelo trabalho assalariado com pagamento em dinheiro introduzindo um valor, então, não dimensionado e voraz que criou a necessidade de manuseio para a aquisição de qualquer produto demandado por cada família. O território familiar e os bosques comunais compartilhados por todos foram expropriados para empastamento com espécie exótica e criação de gado de raça importada da Índia, cujo manejo requeria outras ações distintas das costumeiras com o gado mestiço disseminado no interior do país, mas, também, para plantio das mais diversas monoculturas, tanto agrícolas, como espécies vegetais para serem transformadas em matéria-prima para a crescente industrialização nacional.

Excluídos dos benefícios gerados pela modernização da economia brasileira, denominada conservadora porque concentrou terra e renda, milhares de grupos deslocaram-se pelo país, seja para as periferias das cidades ou para áreas em que a fronteira agrícola não havia ainda alcançado, principalmente em áreas florestais, sempre adiando a perda da autonomia e da liberdade para a reprodução familiar e para a afirmação de suas humanidades (re)construídas em processos violentos de desrespeito, discriminação e criminalização.

A produção cultural de identidades e afirmação das territorialidades

O final do século XX viu florescer, por todo o planeta, o descontentamento com as fragilidades da modernidade, dado que o *sujeito moderno* viu sua identidade unívoca esfacelar-se e a emergência de múltiplas identidades em si mesmo, como discutido por Hall (2000). No processo da globalização, o campo da cultura transformou-se

em uma das principais arenas de disputa política e de produção de legitimidades, na perspectiva de Monteiro (1991).

No caso dos povos e das comunidades tradicionais no Brasil, Diegues e Arruda (2000) aclaram que a afirmação política sobre um determinado território coletivo que emerge no interior do sistema agrário nacional passa por um inevitável processo de construção de identidade para a afirmação do grupo social. Posso garantir que é afirmando uma identidade singular que um determinado grupo pode reivindicar o domínio sobre determinado território, pois a construção de si, um sujeito coletivo singular e diferenciado culturalmente ocorre pelos processos de territorialidade construídos ao longo da trajetória de cada grupo. Há aqui uma razão história, como quer Little (2005), frente a uma razão utilitária comandada pelo Estado nacional.

Um povo e uma comunidade tradicional só podem afirmar-se como são, em sua singularidade e diferença, pelo pertencimento a um determinado território que propicia a todos os seus membros compreenderem-se como parte de um “nós”, uma coletividade com historicidade e territorialidades próprias, como vem sendo evidenciado em diversos estudos desenvolvidos para a compreensão dos processos vividos por indígenas, quilombolas, grupos e comunidades tradicionais. A indissolubilidade entre identidade, cultura e território articulada à indivisibilidade e indisponibilidade territorial colocam em xeque o sistema de produção moderno, baseado apenas na individualidade da propriedade e na sua mercantilidade. Em seus espaços territoriais, cada povo e comunidade tradicional busca, sobretudo, reproduzir material, social e simbolicamente a cada povo e a cada comunidade, condição *sine qua non* para a vivência de si como sujeito coletivo de onde deriva sua condição de sujeito de direito, legitimamente instituído pela Constituição Federal de 1988. A existência em si do artigo 216 para os grupos que contribuíram para a formação da nacionalidade brasileira e do artigo 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias para as comunidades

negras rurais, assim como do Capítulo VIII sobre os indígenas, não garantem a efetiva conquista da plenitude de direito que tais artigos constitucionais definem. Há a necessidade de processos sociais complexos para concretizar para cada povo ou comunidade o direito à diferença identitária e cultural e a um território específico. A esses processos, conceituo como (des)invisibilidade de povos e comunidades tradicionais. Procuo, então, trazer ao foco de minha leitura as diversas questões imbricadas para, ao fim, elucidar teoricamente tais processos. Embaso esta construção em diversos estudos produzidos sobre povos e comunidades tradicionais, principalmente no norte de Minas, *locus* de meus estudos e pesquisas.

Qualquer grupo social, seja indígena, remanescente de quilombo ou comunidade rural singular, para acessar o direito coletivo a que se vincula, necessita, primeiramente, tomar conhecimento dos artigos constitucionais que dizem respeito a sua especificidade. No caso indígena, há duas dinâmicas: se o grupo ainda não foi contatado pela sociedade nacional, é o próprio Estado, através da Fundação Nacional do Índio que envia seus sertanistas para realizarem a aproximação e articulação do grupo a seus direitos constitucionais; e se o grupo teve sua indianidade apagada no longo processo histórico de dominação, como discutido anteriormente, tomar conhecimento do direito é o que dá abertura ao processo de (des)invisibilidade de si para afirmar-se e ser reconhecido como um grupo indígena. A estes grupos tem-se considerados renascidos, ou vivendo processos de etnogênese. No caso dos Xakriabá, em São João das Missões, durante o processo de expansão da fronteira agrícola nacional nos anos 1960, foi a chegada da empresa fundiária mineira, Ruralminas, regularizando as posses da terra na área em propriedades privadas que fez emergir, recorrendo à memória coletiva, a consciência histórica de sua indianidade. Também foi necessária a atuação da diocese januarense que constituiu um Conselho Indigenista Missionário para defender os direitos indígenas de uma população específica localizada na área desde início dos anos 1720.

Fundamental foi o papel de algumas lideranças que se deslocaram para Brasília para afirmarem a si mesmos como indígenas e que, no período, encontravam resistência no interior da FUNAI. Somente com a morte dessas lideranças por fazendeiros que buscavam se apropriar de seu território é que o órgão indigenista reconheceu a indianidade Xakriabá dessa população. O território fora doado em 1728, pelo governador dos índios do São Francisco, Januário Cardoso de Almeida, em agradecimento na participação da expulsão dos Kayapó da região e reafirmado nos anos 1850 pelo imperador Dom Pedro II, na vigência da Lei da Terra, mas não reconhecido pela Ruralminas, até ser transformado em Reserva Indígena pela FUNAI. Mas o reconhecimento da indianidade, então legitimada pelo Estado Nacional, não significou o acesso pleno aos direitos constantes no Capítulo VIII da Constituição Brasileira de 1988. A necessidade de articulação política com outras sociedades indígenas e com o movimento social regional, além da aproximação com a Universidade Federal de Minas Gerais para desenvolvimento de ações sociais voltadas à melhoria das condições de vida da população, foram estratégias construídas por esse povo tradicional a partir da assessoria do CIMI.

A principal dinâmica verificada neste período foi a instauração do processo político de construção cultural da identidade indígena. Considerados como caboclos, a população Xakriabá buscou instaurar na coletividade como um todo e, nos indivíduos em particular, o estereótipo do indígena e aproximou-se dos emergentes grupos indígenas nordestinos. Assim, ante perda de cultura que os identificasse como indígenas, passaram a adotar comportamentos, costumes e manifestações culturais, algumas delas resgatadas na memória coletiva e outras pela aproximação ao movimento indígena em processo de etnogênese. De posse de modos de fazer e pensar considerados pela FUNAI como legítimos, os Xakriabá distanciaram-se do caboclisto e se fizeram indígenas, confirmando territorial e culturalmente sua identidade legitimada.

Se, atualmente, este povo assumiu o papel político de mandatário do município, dado que um indígena foi eleito em 2004 contando, ainda, com maioria na Câmara Municipal com a eleição de seis indígenas, há que salientar que em sua gestão, o mesmo não se fez administrador, apenas, do território indígena, dado que há funcionário federal com tal função, mas procurou realizar melhoria das condições de vida da população municipal, fazendo-se um prefeito de todos.

As dezenas de quilombos existentes na região tomaram conhecimento do direito específico através de diversas dinâmicas, como a realização de estudos de impacto ambiental dada a construção de hidrelétrica no rio Jequitinhonha; a realização de pesquisas nas comunidades; a divulgação pela mídia regional dos processos vividos por outras comunidades negras rurais; a aproximação ao movimento social regional; a busca das administrações municipais em conseguir a implantação de projetos do governo federal vinculados à política específica para as comunidades negras rurais; Brasil Quilombola e a atuação da Igreja, por meio da Comissão Pastoral da Terra; e, por fim, a divulgação pelo movimento dos sem-terra que se dissemina na região, que passou a difundir o conhecimento sobre o direito específico das comunidades remanescentes de quilombo. Resulta deste processo um total de 84 comunidades no norte de Minas reivindicando à Fundação Cultural Palmares o reconhecimento étnico. Entretanto, apenas a comunidade de Porto Coris teve seu direito reconhecido e reafirmado, dado o acordo firmado pela Palmares e pela Procuradoria da República em Minas Gerais com a Companhia Energética de Minas Gerais para a construção da hidrelétrica de Irapé no rio Jequitinhonha. Há que considerar que parte do território tradicional ficou debaixo da água do reservatório formado e que todos os membros da comunidade foram deslocados para outra área, distante cerca de quarenta e cinco quilômetros da margem do rio, onde, até então, tinham vivido.

Atualmente, no norte de Minas, as comunidades de Brejo dos Crioulos, d'Os Gurutubanos, da Lapinha e de Bom Jardim da Prata encontram-se em processo mais avançado de aproximação à efetivação do direito ao território, dado que a afirmação do mesmo passa pela reafirmação da cultura e pelo reconhecimento da identidade pelo governo federal. Todas elas encontram-se reconhecidas e Brejo dos Crioulos em processo próximo à titulação de todo o território que teve fundação por volta de 1750. Assim, focalizo o caso desta comunidade para compreender os procedimentos de sua (des) invisibilidade para acessar seu direito constitucional.

A partir da presença de um pesquisador na comunidade em fins dos anos 1990, diversos de seus membros tomaram conhecimento ao direito afirmado no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, mas a partida em busca do direito dependeu de discussão interna, que foi processada durante dois anos. Conscientes das consequências de colocar-se em disputa territorial com os fazendeiros que ocupavam a maior parte de seu território tradicional, a comunidade solicitou a quebra das amarras políticas, econômicas e sociais que a mantinha limitada à realidade local. O pesquisador fez-se, então, um mediador entre a comunidade e o mundo externo, divulgando pela mídia regional a realidade cultural, social e econômica dos crioulos que viviam nos brejos do ribeirão Arapuim. A partir daí, o movimento social regional aproximou-se desta comunidade, ao mesmo tempo em que a Procuradoria da República em Minas Gerais também fez sua aproximação. Após três anos de tentativas de aproximação é que a Fundação Palmares fez-se presente no território quilombola de Brejo dos Crioulos e a reconheceu de fato como remanescente de quilombo.

Diversos processos de solidariedade emergiram para apoiar esses quilombolas que trabalhavam como catadores de café na região cafeeira mineira, como sindicatos de trabalhadores rurais e a federação mineira de trabalhadores rurais, pastorais católicas, estudantes e professores maristas, estudantes de universidades, entidades de

apoio às populações rurais, jornalistas internacionais que visitaram os grupos locais que constituem o Quilombo e muitos outros agentes sociais, tanto nacionais quanto internacionais.

Neste período, tem início o processo de resgate de modos de fazer, pensar e de manifestações culturais característicos que tinham sido abandonados no processo que denominam de “domesticação”. Os tambores do batuque que se encontravam silenciados por pressões de igreja evangélica que se instalou no território voltaram a tocar e, em torno deles, as pessoas foram se aglutinando para festejarem seus santos protetores e a coletividade. Recorrer à memória coletiva para narrar a historicidade do grupo, para resgatar costumes e para afirmarem-se como quilombolas foi uma das estratégias adotadas. Se, até então, eram considerados diferenciados do conjunto da população municipal por questões políticas, essa diferenciação aprofunda-se por questões culturais para a afirmação da identidade quilombola e para a inscrição da singularidade negra no espaço territorial. O sentimento de pertencimento foi reafirmado e muitos membros que haviam abandonado a área no violento período da expropriação começaram a retornar e passaram a contribuir com a afirmação dos oito grupos locais que formam a comunidade de Brejo dos Crioulos como comunidade quilombola.

Como o governo federal não dava encaminhamento ao processo de acesso ao direito territorial, considerado pelos quilombolas como imprescindível para se afirmar identidade e cultura, deu-se partida a (re)ocupações de áreas no interior das fazendas para serem utilizadas na produção agrícola, dado que o trabalho nos cafezais havia sido deixado de lado em favor da conquista do direito constitucional. Os fazendeiros, amparados pela justiça local e pela polícia militar, prontamente reagiram contra a ação quilombola requerendo tensionar a rede regional, estadual, nacional e internacional de apoio que se constituiu para garantir aos quilombolas o acesso ao território ancestral. Somente após a utilização da estratégia de retomada territorial é que o Instituto Nacional de Colonização e Reforma

Agrária posicionou-se para realizar os procedimentos necessários à titulação, como definido por legislação específica. Apesar da luta de (re)conquista territorial, o processo ainda não chegou ao seu termo, requerendo dos quilombolas de Brejo dos Crioulos manterem-se constantemente em alerta. Existem diversos entraves que retardam a aplicação da legislação vinculada ao artigo 68, principalmente como falta de vontade política e falta de funcionários especializados para realizar as determinações normativas.

São realizadas, com frequência, reuniões, conferências, audiências públicas envolvendo outras comunidades quilombolas da região para pressionar politicamente o desenrolar do processo de titulação das comunidades negras rurais vivendo em situação de miserabilidade, apesar da riqueza de recursos naturais que seus territórios possuem, mas em mãos de fazendeiros e empresas do agronegócio. Esta estratégia de articulação dos quilombos para debaterem seus processos e realidades constituiu-se necessária tanto regional, quanto estadual e nacionalmente, dado a reação política da oligarquia rural brasileira cujo poder político no Congresso Nacional é notória.

Brejo dos Crioulos encontra-se em uma situação bastante diferenciada da situação em que se encontrava quando deu partida ao processo de luta pela efetivação do direito constitucional, mas a questão crucial para a afirmação de si com dignidade, a questão territorial, ainda não se verificou. Somente com o acesso ilimitado ao território legado pelos ancestrais é que este povo tradicional realizará a (re)construção de sua humanidade, plenamente, para a afirmação de sua identidade e de sua cultura específicas.

No norte de Minas, existem centenas de comunidades rurais que se reconhecem como diferenciadas, como pode ser apreendido em estudo realizado nos anos 1950, pelo Ministério do Interior, através da Companhia de Desenvolvimento do Vale do São Francisco, que contratou uma equipe de pesquisadores coordenada por Donald Pierson (1970). Em seu estudo – *o homem no vale do São Francisco* –, é afirmado que, na região do alto médio curso do mesmo rio,

encontram-se diversas comunidades que se afirmam etnicamente como distintas, os geraizeiros, os veredeiros, os caatingueiros, os vazanteiros/barranqueiros e os ilheiros. Tomo o caso dos Geraizeiros para construir minha leitura sobre o processo de (des)invisibilidade de comunidades tradicionais na região por constituir-se como a situação mais emblemática e complexa dentre as mesmas.

Em meados dos anos 1990, diversos jovens da Comunidade Vereda Funda, no município de Rio Pardo de Minas, participaram de um curso de formação de lideranças em agroecologia, realizado pelo Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas, principal organização não governamental regional de apoio às comunidades rurais. Também faziam parte desse curso diversos outros jovens de outras comunidades rurais do mesmo município. Com o retorno deles aos seus locais de origem, deu-se início a um processo de mudanças no manejo do meio ambiente que havia sido impactado pela implantação de florestas homogêneas de eucalipto em fins dos anos 1970. A característica fundamental dessa população é o manejo do meio ambiente para a coleta de frutos e a solta do gado nas chapadas que eram de apropriação coletiva e transformadas em áreas de silvicultura com recursos do governo federal e incentivos da Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste. As espécies plantadas são transformadas em carvão para alimentar o polo siderúrgico mineiro para a produção de ferro guza às custas da vegetação nativa utilizada secularmente pela população para alimentação humana e animal.

Ao mesmo tempo, os jovens das diversas comunidades passaram a se articular na defesa do modo de vida conhecido regionalmente como geraizeiro, distinto dos caatingueiros das baixadas do vale do rio Verde Grande, com quem, historicamente, mantinham relações sociais. Nesse processo, também jovens caatingueiros articularam-se com seus pares da região do alto rio Pardo de Minas, que se transformaram em “intelectuais orgânicos” para produzirem politicamente

a construção cultural da identidade Geraizeira e a afirmação sobre a territorialidade da comunidade de Vereda Funda.

Com a chegada de alguns jovens da comunidade à direção do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Rio Pardo de Minas e em outros sindicatos da área foi instituído o Movimento de Articulação dos Sindicatos de Trabalhadores Rurais - MASTRO para defesa das comunidades rurais da área do alto rio Pardo de Minas.

Neste período, inicia-se a discussão na comunidade para a retomada do território ancestral sob o domínio de empresas silvicultoras, dada a finalização do comodato de cessão da área reflorestada. É elaborada a estratégia de reconversão florestal, com a retirada dos eucaliptos pelas empresas e o reflorestamento com espécies nativas, que foi apresentada ao Conselho de Política Ambiental de Minas Gerais e à Assembleia Legislativa. Após uma série de conflitos, ficou definido que cerca de cinco mil hectares serão devolvidos à comunidade de Vereda Funda para a realização do projeto de reconversão florestal. Em todo o período, foram realizadas uma série de conferências com geraizeiros de outras comunidades, como a da Tapera no município vizinho de Riacho dos Machados e o assentamento da Americana, no município de Grão Mogol. Outras comunidades geraizeiras articularam-se a estas três comunidades, que se constituem o núcleo da resistência geraizeira, para a construção política da identidade Geraizeira como forma de afirmação territorial. Há que salientar o resgate de práticas, saberes e manifestações culturais que foram transformadas nas fronteiras étnicas da afirmação identitária.

Focalizei, neste capítulo, a produção política de identidade, baseada em práticas, saberes e manifestações culturais para a afirmação territorial de povos e comunidades tradicionais dada a emergência dos mesmos como sujeitos de direito na Constituição Federal de 1988. A assunção dos mesmos à condição de tradicionalidade deve-se à contribuição deles para a construção da nacionalidade brasileira, considerada, a partir daí, como multiétnica e multicultural. Se o princípio constituinte do e constitutivo desse sujeito de

direito emergente alicerça-se na cultura e na identidade de cada um dos povos e das comunidades entre o direito e a prática, existem diversos obstáculos que requerem de cada comunidade inserir-se em um processo de (des)invisibilidade de si como sujeito coletivo do direito constitucional.

Para tanto, cada povo ou cada comunidade para ser considerada tradicional e ser efetivamente partícipe do direito de que são detentores necessita produzir-se culturalmente como tal e afirmarem sua territorialidade que fundamenta o sentido de pertencimento ao sujeito coletivo de que são constitutivos. Há diversas amarras que os mantiveram invisíveis aos olhos do Estado e da Sociedade Nacional que necessitam ser desarticuladas para emergirem no campo político de produção de suas legitimidades como portadores efetivos de tal direito.

A este processo, conceituo como a *(des)invisibilidade dos povos e das comunidades tradicionais*, em que compreendo existirem duas dinâmicas cruciais e diversas estratégias fundamentais que devem ser consideradas para que se possa compreender qualquer povo ou qualquer comunidade tradicional como partícipe efetiva do princípio constitucional que os fez sujeito coletivo de direito. Considero como dinâmicas: a) saber-se diferenciada frente a outros grupos sociais partícipes da sociedade local que os engloba e b) ter conhecimento de que constituem sujeito coletivo de direito constitucional por sua tradicionalidade. E, como estratégia, considero: a) assumir a agência de serem os produtores culturais da identidade afirmadora de sua territorialidade; b) estabelecer articulações com o movimento social da região em que se encontrem inseridas para constituir-se como ponto de uma trama política de defesa dos direitos dos povos e das comunidades tradicionais; c) apoiar-se em mediações individuais e/ou institucionais para fazer a passagem de um grupo social isolado para um grupo social que dialoga com instancias do Estado Nacional; d) resgatar, pela memória coletiva, práticas, saberes e manifestações culturais que evidenciem a singularidade cultural e

que afirmem sua tradicionalidade; e e) manter-se coeso nos embates com outras categorias sociais que disputam o território em que sua historicidade encontra-se inscrita.

TEMPO REVERSIVO E ESPAÇO TRANSFIGURADO: ETNOCÍDIO NAS VEREDAS DO SERTÃO¹⁴⁷

Nos estudos sobre o sertão, tem sido afirmado, por diversos pesquisadores, que a sociedade sertaneja e sua cultura constituíram-se como realidades sociais a-centradas, tendo como princípio estruturante das relações vividas a abertura para o externo, propiciando dinâmicas relativizantes nas articulações de populações diferenciadas que compõem seu conjunto e sua totalidade¹⁴⁸.

No estudo sobre o *homem no vale do São Francisco*, coordenado por Donald Pierson (1972), a população sanfranciscana é informada como ocorrendo em sua realidade social uma diversidade de modos de vida diferenciados no médio curso do rio pelos vínculos entre o humano e a natureza. Dependendo da localização ecológica em que se encontram inseridas, as populações que aí vivem são identificadas pelo vínculo com o sítio ecológico em que se encontram localizadas. Assim, nas veredas situavam-se os veredeiros; nas chapadas, os chapadeiros ou geraizeiros; nas vazantes, os vazanteiros e aqueles vivendo nas margens do rio São Francisco, os barranqueiros; e, por fim, na caatinga, os caatingueiros. Todas essas populações tradicionais são identificadas contrastivamente e em sua contrastividade se autoidentificam como tal. Essa diversidade de etnicidade ecológica, como conceitua Parajuli (1996) no caso da Índia, deriva da transição entre biomas, assim como ocorre no curso médio sanfranciscano devido à transição entre o cerrado, a caatinga, mata seca e mata atlântica.

Neste capítulo, trato de uma dessas populações étnicas, as *gentes das veredas*. Sua identidade nasce do reconhecimento de diferen-

¹⁴⁷Artigo publicado, originalmente, em *Campo - Território*, 6 (11), 2011, p. 161–193.

¹⁴⁸Neste sentido, vide Costa Silva (1999). Suárez (2.000), Lima (2002), Jacinto (2003), Costa (2003).

ciação frente a outros grupos humanos com quem historicamente estabeleceram e estabelecem relações na área geográfica em que se encontram situados e denominados chapadeiros e campineiros. No contraste entre seus modos de vida, apesar das semelhanças porque vinculam-se a uma identidade maior, a sertaneja ou norte mineira, cada um desses grupos humanos se autoidentifica como sendo *veredeiros*, ou *chapadeiros* ou *campineiros*.

O processo de afirmação de si a partir da contrastividade é compreendido na Antropologia como sendo uma etnicidade. Para Barth (1969), identidades étnicas são elaboradas nas fronteiras da construção de um “nós” e de um “outro”, com o qual os grupos humanos encontram-se em relações concretas. Ao colocar o acento da etnicidade na relação entre grupos, este autor argumenta que identificação étnica é, sobretudo, uma identificação política por meio da qual os grupos, que se colocam no cenário político em que se encontram inseridos, reconhecem suas diferenças nas fronteiras de seus modos de vida. As gentes das veredas compartilham com as populações do alto médio sanfranciscano, consideradas sertanejas, uma civilização comum, conforme discutido por Abreu (2000) e Prado Júnior (2000). A partir da atividade pastoril extensiva, as gentes dessa região organizaram para si um modo de vida que articula a criação de gado, com a agricultura e o extrativismo, além da caça e pesca. Outro aspecto crucial da civilização sertaneja é a existência de um etnocentrismo relativizante e relativizador que vem sendo chamado como *abertura para o outro*, elaborado a partir da compreensão de que “o estrangeiro é um diverso, mas também merece respeito, pois ele é filho de Deus, como nós”, como discutido em Matias Cardoso por um seu habitante durante trabalho de campo realizado por mim. Decorre da capacidade de relativizar e da importância dada ao estrangeiro sua incorporação em cada grupamento humano, principalmente por meio do casamento exogâmico construindo o que Ribeiro (1995) chama de cunhadismo e pelo estabelecimento do compadrio. De outro modo, as ideias vindas de fora têm ascendên-

cia sobre as ideias e os valores locais, propiciando uma constância transformativa, sem revoluções, como elemento fundante da vida dos sertanejos. A importância dada ao mundo externo, entretanto, não deprecia os princípios organizadores da vida cultural e social de cada comunidade sertaneja.

A *comunidade veredeira* situada nos Assentamentos São Francisco e Gentio depois da retirada da gente veredeira de seu território tradicional na região de Mato Grande e Rio Preto, em decorrência da criação e instalação do Parque Nacional Grande Sertão: Veredas, tem como elemento estruturante do *ethos* e do *eidos* a relação homem e natureza, como discutido por Jacinto (1998). Em seu estudo sobre essa mesma população, esta estudiosa afirma que há “entre os moradores de localidades do Parque, uma existência intimamente ligada e interdependente da natureza e dos recursos naturais” (1998, p. 170). Para essa população, entre homens e natureza não há distanciamentos e essa relação é constituinte e constitutiva de uma ordem moral que normatiza a vida de cada um dos membros de cada localidade.

A marca constitutiva e constituinte da vida sertaneja dessa comunidade de *veredeiros* tem, como ponto crucial, o imbricamento do humano com o natural e não há como separá-los. A separação entre esses dois planos da vida como vivida depois da mercantilização da natureza por sua profanização conduz a uma vida sem sentido, como nos disse uma moradora após a intervenção de organismos ambientais na vida da comunidade, que provoca transformações no modo humano de vivenciar a natureza. Em sua percepção, ela nos diz que “se considera presa. Eu estou em um presídio sem previsão de saída... o que eu estou fazendo aqui? Eu me sinto em cima de um pau, bambeando, sem poder voar, sem poder fazer nada para viver”. Para as veredeiras e os veredeiros das duas comunidades estudadas, a relação íntima e interdependente não é vivida, apenas, pelos homens, mas pela própria natureza. Nesse sentido, afirmam que “a planta necessita do calor das pessoas e se o homem se afasta, a

natureza perde seu vigor. Você olha e parece que está tudo triste, falta o calor humano”. Essa afirmativa foi feita para dar início ao relato sobre João do Mato. Ele é uma entidade de um plano não humano, dos muitos planos que constituem a vida cultural e social desses sertanejos. Ele é o “vaqueiro dos animais do mato”, ou seja, o protetor que cuida dos animais. Falando desse ser, um veredeiro nos disse: “nunca vi e nunca soube que animal morre de ferida. Quem cuida deles?”. Na visão dos membros das comunidades dos Assentamentos, o afastamento de mulheres, homens, crianças e animais domesticados da área onde está localizado o Parque Nacional Grande Sertão: Veredas conduziu ao afastamento de João do Mato. Após sua diáspora, conforme disseram vários moradores, atualmente animais têm aparecido mortos por feridas, contrariando o conhecimento secular construído socialmente por esses sertanejos. Na visão de um de seus membros,

tem aparecido muito bicho morto lá no Parque. Ninguém sabe por quê. O que nós conversamos sobre isso é que não tem mais broto, pois não se faz mais queimada. É com o fogo que nasce a vida nova e os bichos e os animais vão ficando forte, sem broto, fica tudo fraco. Os animais, a gente dá remédio, sal e outras coisas, mas os bichos nem João do Mato está cuidando deles. Também ele não está mais lá!

Na cosmovisão dos moradores das comunidades dos Assentamentos São Francisco e Gentio, a vida sociocultural articula-se no cruzamento de diversos planos: um humano, um natural, um telúrico, um divino e um mítico. A partir desse entendimento, construíram e constroem sua vida cultural e social, procurando encontrar um equilíbrio, como em um fio de navalha, entre todos esses planos, sem desmerecimento de nenhum deles. Mas cada um é vivido humanamente em seu devido momento, pois como diz um ditado bíblico, *há tempo para tudo*.

Somente a partir dessa compreensão é possível entender a nomeação de animais, principalmente domésticos, mas também, não domesticados que por ventura tenham grande proximidade com

alguma família veredeira. Em cães, vacas, garrotes, bois, galinhas e aves domesticadas são colocados nomes que correspondem a características dos animais nomeados ou a algo que se deseja obter. Dessa forma, cães podem ser “baleia, tarugo e trovador”, vacas e garrotes podem ser “pavão, mimosa, malhada, pintora, rainha, riscado, fatura, cruzado e cruzeiro”, cavalos e mulas podem ser “granfino, vanico e teimosa”. E a uma raposa que ronda a casa, mas inexplicavelmente não come as galinhas e os pintos, denomina-se “vira-lata”. Outros animais selvagens podem também passar a ser nomeados quando se fazem frequentes na vida de uma família, de uma pessoa ou da coletividade.

A vida cultural e social das comunidades dos Assentamentos São Francisco e Gentio tem como fato social total, como na perspectiva maussiana, a relação homem e natureza, sem haver antinomia entre esses dois domínios. A oposição que hoje existe e pauta a vida veredeira está sendo introduzida pelos organismos ambientais, procurando preservar a natureza da área veredeira em contraponto à destruição ambiental decorrente da introdução do agronegócio trazido pelos gaúchos que passaram a se fixar na região a partir dos anos 1970. Estes, por meio de um projeto do governo federal, foram sendo deslocados de seu estado de origem e passando de pequenos agricultores para grandes latifundiários que se instalaram em grandes áreas. Com financiamentos federais, derrubaram a mata do cerrado e passaram a produzir soja, depois feijão e, agora, sementes de capim, devido ao rebaixamento do lençol freático. A agricultura trazida por eles não tem conseguido conviver muito bem com o solo arenoso da área veredeira.

Comunidade de parentes e sentimento de pertencimento

A população veredeira em geral, apesar das distâncias entre uma localidade e outra, constitui-se como uma comunidade ampla, articulada por relações de parentesco e de compadrio, por sen-

timento de localidade, mantendo entre todos os seus membros relações sociais que contribuem para a reprodução social de cada família. Estas relações fundamentam-se em trocas e reciprocidades. A qualquer novo morador vindo para a área, com o passar do tempo, ocorre a incorporação, por compadrio ou por casamento, na rede de relações mais ampla. Essa estratégia possibilita a inclusão social dos “estrangeiros” que adentram o sertão. Essa característica permanece atualizada nas comunidades dos Assentamentos São Francisco e Gentio em que a totalidade de seus membros constitui uma “coligação de famílias”, em que todos se relacionam por parentesco ou por compadrio.

O sentimento de localidade e de pertença operacionaliza a vida destas pessoas, principalmente, em virtude de ser por meio dele que se dá a diferenciação no contexto mais imediatamente regional em que se encontram situados. Andréa Jacinto, que estudou as comunidades de Mato Grande e Rio Preto quando ainda encontrava-se localizada no território onde se implantou o Parque Nacional, informa que “as gentes das veredas” têm as denominações de suas localidades baseadas “no encontro e na interação do espaço social com o espaço físico (...) Assim, o nome do rio é também de um conjunto... de casas e unidades domésticas, e é, também, algumas vezes, o nome de uma fazenda” (1998, p. 46). Ao serem transferidos para outra área, realizaram a mesma estratégia para denominar o assentamento, devido à presença dos cursos de água São Francisco – um pequeno ribeirão – e Gentio. Como essas veredeiras e esses veredeiros, em cada um dos pontos do mundo sertanejo encontram-se gentes com suas histórias, com suas vinculações e com seus sentimentos de mundo. Entretanto, o sentimento de localidade e de pertença não limita o *mundus* dessas populações, porque “se parecem existir padrões ou referências de fixação e ocupação dos espaços vinculados aos grupos de parentesco, a mobilidade é grande também – ‘o giro-o-giro no gerais” (idem: *ibidem*, p. 53). Entre localidades, há vinculações que transformam “estranhos” em parentes ou compadres e, dessa

forma, vinculando na trama das relações sociais uma coletividade a outra dá-se concretude ao *mundus* sertanejo em que todos os homens compõem uma mesma e grande família, respeitadas as distâncias entre lugares e as diferenças pessoais, de lugar e de origem e de *status*.

Apesar das distâncias existentes entre territórios familiares, nos quais cada grupo nuclear constrói, reconstrói e reproduz a vida de cada indivíduo, mas do grupo familiar como um todo, o sentimento de pertença e de localidade operacionaliza cotidianamente a vida das populações sertanejas de uma forma geral e, dessa população veredeira, de uma forma específica. Não se está no mundo sozinho, já que o *mundus* é compartilhado por aqueles que vivem nas cercanias de cada território familiar.

Uma característica recorrente entre as populações tradicionais sertanejas exprime-se pelos vínculos entre as pessoas em suas relações sociais e afirmada por João Guimarães Rosa, em seu romance *Grande Sertão: Veredas*, “o sertão é do tamanho do mundo”. Porém, o mundo termina onde acabam as relações sociais que vinculam os sertanejos entre si; para além delas, não há *mundus*, não há nada, apenas deserto. Ou seja, ausência de gentes conhecidas.

Em outra comunidade que não as de Mato Grande e Rio Preto, compreendi que o tamanho do mundo sertanejo, já que são as relações sociais que limitam o mundo e para além delas, o mundo é um deserto, como recorrentemente os sertanejos afirmam quando narram suas vidas e seus entendimentos de mundo. Uma sertaneja que necessitava fazer uma operação, ao conversar com membros de sua comunidade que a visitavam depois de retornar da cidade mais próxima – onde fora fazer exames – disse-lhes quando um deles questionou por que não ia a São Paulo devido à gratuidade da operação: “São Paulo é um deserto”. Quando procurei compreender o conteúdo de sua afirmação, a mesma senhora completou: “é um deserto porque não conheço ninguém lá e um lugar onde ninguém é conhecido deve ser evitado”.

A organização social dessas comunidades constitui-se, portanto, do resultado da articulação de alguns aspectos ordenadores que operacionaliza o mundo dessa “gente das veredas”, os vínculos entre parentes, a incorporação do estrangeiro pelo casamento e pelo compadrio e o sentimento de pertença a uma localidade.

Como parte da organização social dessa gente das veredas, o sistema produtivo constitui-se como elemento importante por meio do qual a vida social veredeira encontra seus meios de reprodução da comunidade como um grupo social específico. E, principalmente, é a partir de sua especificidade que se fazem etnicamente veredeiros. O sistema produtivo das Comunidades Mato Grande e Rio Preto é resultante do imbricamento de atividades agrícolas, pecuárias e extrativistas, sendo, por isso mesmo, denominado de sistema agroextrativista. Na implementação desse sistema, que garante a reprodução de cada família, há um princípio que permite diferenciá-lo do tipo de agricultura desenvolvida com caráter mercantil. As populações tradicionais estruturam seus sistemas produtivos recorrendo o mínimo possível a fatores externos e maximizando os fatores internos viabilizados pela natureza em decorrência do conhecimento que constroem, ao longo da história, sobre o uso da terra, da vegetação e dos animais.

Em seu estudo sobre essas e outras comunidades dessa região do sertão sanfranciscano, Andréa Jacinto informa que

aqui encontramos pequenos agricultores, residindo próximos aos cursos de água, utilizando-se dos cerrados e suas várias formações como “áreas comunais”, onde se cria o gado solto, coletam-se frutos e plantas medicinais e, antes da criação do Parque Nacional, costumava-se caçar (JACINTO, 1998, p. 43).

A mesma autora, também, informa que a base econômica apoia-se, principalmente, na agricultura com o cultivo de arroz, feijão, milho e mandioca, cultivadas em áreas descontínuas e a distâncias relativas do espaço da casa. É informado, igualmente, que os arrozais estão localizados em áreas irrigadas com a técnica do “esgoto”, ou seja,

estreitos canais construídos a partir das veredas para a irrigação das áreas cultivadas.

A prática da drenagem de áreas alagadas, notadamente, as veredas, propiciou à população regional do sertão sanfranciscano categorizar a população do extremo oeste do norte de Minas como *veredeira*, devido a ser esta uma especificidade dessa população no mosaico identitário regional. A *agricultura de vereda* constitui-se, pois, em um patrimônio dessas comunidades vivendo nas cercanias dos rios Carinhonha, Preto e nas Fazendas Mato Grande e Santa Rita, assim como nas comunidades de suas circunvizinhanças, como no caso do quilombo do Vão do Buraco e do Buraquinho.

A produção agrícola destina-se, sobretudo, para o consumo familiar, assim como a produção das hortas, cultivadas em brejos, ou áreas que margeiam o curso de água mais próximo. Também o criatório de pequenos animais, sobretudo as aves, as galinhas, os cocás e os perus, destina-se para o consumo familiar.

A descontinuidade das áreas onde as veredeiras e os veredeiros realizam sua agricultura deve-se, principalmente, à utilização diferenciada do território familiar; este é dividido em unidades ecogeográficas diferenciadas. O entendimento sobre os espaços foi apreendido por Carlos Dayrell (2002) no estudo que fundamentou parte do Plano de Desenvolvimento Sustentável do Entorno do Parque Nacional Grande Sertão: Veredas em quatro das comunidades veredeiras que existem nesta área. Apesar de pequenas variações entre as quatro comunidades, foram reconhecidas como unidades ecogeográficas, por um lado, brejo, vargem, capão, cerrado ou chapada e carrasco e, por outro lado, boqueirão, grota, cultura e carrascão.

Para este autor,

Estas unidades estão correlacionadas com a posição na paisagem, com os tipos de solos, vegetação e proximidade com o lençol freático. Em cada unidade [as populações] identificam o potencial produtivo, as culturas mais adaptadas, em alguns casos, variedades e aspectos específicos do manejo (DAYRELL, 2002, p. 10).

Até aqui as comunidades veredeiras de São Francisco e Gentio foram apresentadas por meio de diversos aspectos que permitem ao leitor compreender o *mundus* veredeiro a partir daqueles elementos que são imprescindíveis para poder discutir a questão central deste capítulo, as temporalidades e as espacialidades das gentes das veredas. Em primeiro lugar, trabalho com as questões espaciais que permitem aprofundar a visão sobre a realidade social dessa população.

As espacialidades veredeiras

Se o território veredeiro é composto por unidades ecogeográficas diferenciadas, a apropriação dessas mesmas unidades por meio da atividade humana, individual, familiar ou coletiva constrói espaços diferenciados vinculados a cada um dos aspectos do sistema de produção e reprodução material e social. Nesta seção, trato, apenas, da territorialidade veredeira e não dos processos de territorialização que se verificaram na área e que impuseram transformações no modo de vida desta população. Maior ênfase será dada às mudanças verificadas quando discuto as temporalidades vividas.

O espaço agrícola

A agricultura situa-se nos brejos ou veredas e capões; a pecuária pressupõe a criação do gado solto na “larga”, ou seja, nas chapadas mais distanciadas da casa familiar, ou “gerais”, ou “sertão” e o extrativismo para suplementação alimentar e tratamento de doenças humanas e animais é realizado nas chapadas, espaço intermediário entre a terra de agricultura e a área de criação de gado.

Há que considerar que a agricultura praticada pelos membros dessa população tradicional diferencia-se em termos de apropriação da terra e em decorrência do ciclo climático. Essa diversidade de apropriação da terra cultivável propiciou a leitura de cultivos em áreas descontínuas.

Recorro à leitura de Dayrell (2002) para construir uma visão sobre a agricultura veredeira nas diversas unidades ecogeográficas. Para esse autor, nos brejos ou veredas, ocorre um manejo sensível em que o “uso tradicional pouco afetou a sua dinâmica” (2002, p. 11). Nesse espaço, apesar da produção ser pouco afetada pela irregularidade das chuvas devido à drenagem realizada, o cultivo mais comum é o do arroz no período chuvoso e o de feijão e o de milho, em duas safras – março e julho – no período da seca. Também cultiva-se a mandioca, a banana, o abacaxi, a cana-de-açúcar e hortaliças diversas.

Nas vargens, dá-se pastoreio do gado e, junto com as queimadas, provocam degradação deste ambiente. No capão, ou terra de cultura, a fertilidade do terreno o faz uma área nobre para o cultivo de milho, mandioca, amendoim, abacaxi, feijão catador, andu, cana-de-açúcar, etc. Nesta área, localizam-se as casas dos membros das famílias e, também, situam-se os pequenos pomares. Nestes há uma grande variedade de frutíferas, em sua maioria utilizadas para o consumo familiar “in natura” ou para a fabricação de doce em pequena escala.

Os outros espaços ecogeográficos não são utilizados para o desenvolvimento da agricultura.

Alguns produtos agrícolas são beneficiados pelas famílias e, em muitos casos, constitui-se como um momento de reafirmação de vínculos entre parentes, vizinhos e compadres. A lógica subjacente a essa atividade é aquela da garantia do autossustento familiar com a venda do excedente. Os principais produtos beneficiados são a mandioca e a cana-de-açúcar, que são processados na tarimba, ou oficina de farinha, e no engenho. Apesar de não serem de propriedade comum, o uso dessas engenhocas é coletivo, propiciando ao proprietário algum ganho quando do término do beneficiamento. Da mandioca faz-se farinha e goma e da cana-de-açúcar faz-se rapadura e aguardante. Para Dayrell,

o beneficiamento da mandioca e da cana impõe um vínculo forte com o extrativismo, uma vez que estes dependem da lenha para a produção da farinha, beiju, da rapadura e da aguardente. Há algum beneficiamento do milho para a produção de farinha de milho, mas este cultivo é, principalmente, vinculado à criação de animais, principalmente de aves (2002, p. 12).

O espaço pastoril veredeiro

A atividade pastoril constitui-se como atividade imprescindível para essa população tradicional. Como parte do mundo sertanejo do médio sanfranciscano é essa atividade que permite a vinculação dessa população à comunidade regional, toda ela construída no criatório de gado. Há criações de bovinos, equinos e suínos. Como afirmado por Andréa Jacinto (1998), a criação de animais funciona como reserva de valor a que os sertanejos recorrem em caso de necessidades, mas, também, constitui-se como um símbolo de “riqueza”. Como afirmado por essa mesma autora, a riqueza entre os sertanejos não diferencia radicalmente o modo de viver, os hábitos e os costumes entre as pessoas, além do que, ela se relaciona, sobretudo, com a produção agropastoril e com os bens de que um dia, em caso de necessidade, pode-se dispor, como o gado enquanto reserva de valor.

Para Dayrell (2002), o gado tem, no pastoreio nativo, o elemento chave na criação. O manejo e a solta do gado nas chapadas, tratadas como áreas comunais mesmo que privatizadas, apresentam-se como extremamente favoráveis devido à existência de diversos tipos de capim, e, também, pela presença de leguminosas e outros frutos naturais, além da existência de espécies vegetais utilizadas pelo gado para tratamento veterinário. Nesse aspecto, os próprios membros das comunidades sertanejas recorrem a essas espécies para tratamento do gado.

Espaço extrativista das gentes das veredas

O extrativismo faz parte do sistema produtivo por ser construído dentro de uma lógica no processo de provisão dos meios de reprodução familiar. Essa atividade constituinte do sistema produtivo é desenvolvida em todas as unidades ecogeográficas, mas, principalmente, nas veredas e nas chapadas. Para Dayrell (2002), os usos extrativistas de cada um dos espaços constitutivos do território familiar e coletivo derivam das condições naturais que esses espaços possuem. No carrasco, que parece uma transição de cerrado para caatinga arbustiva, as veredeiras e os veredeiros aproveitam a lenha, as frutas e as plantas medicinais. No cerrado ou chapada, realiza-se a solta do gado, coleta-se frutos, temperos, madeira e plantas medicinais, além, é claro, que antes da transformação dos animais selvagens em “fauna”, para a caça, que complementava a alimentação familiar. Nas veredas ou brejos, são extraídos frutos, folhas e pendões dos buritis.

O extrativismo junto aos buritis constitui-se em elemento importante para essa população tradicional, pois dele, além de se retirar o fruto para alimentação, como doce, ou paçoca, ou farinha, retiram-se folhas para a cobertura da casa veredeira, para o telhado ou para as paredes externas, para a produção de esteiras, chapéus, bolsas, etc. Há, ainda, a produção de móveis, portas e janelas com o pendão, devido à dureza da casca e a maciez do miolo, de onde se retira material para fazer gaiolas e alçapões.

Essa produção vinculada ao buriti constitui-se no modelo tradicional veredeiro como crucial para a viabilização de uma condição de vida mais confortável para todas as famílias. Devido à qualidade e beleza dos artefatos feitos, eles passaram a ser considerados pelas populações urbanas que visitam esta região como artesanatos e passaram a ser comercializados para essas mesmas populações. Entretanto, é necessário frisar que, para as veredeiras e os veredei-

ros, estes artefatos são equipamentos e utensílios recorrentemente utilizados na vida diária.

O espaço estrutural-relacional veredeiro

A denominação identitária contrastivamente construída por outras populações sertanejas para os membros das comunidades do entorno do Parque Nacional Grande Sertão: Veredas surgiu do fato de essa população tradicional ter desenvolvido nas veredas uma prática agrícola manejando os brejos e as veredas,

a gente pega um brejo ou uma vereda, limpa e esgota a água. Depois queima o mato, planta e dá de tudo, arroz, feijão, banana, horta. Quando a terra fica fraca, a gente vai para outro lugar e começa tudo de novo. Quando volta naquela capoeira que tinha deixado para trás, o mato está grande e o brejo também (um veredeiro).

Conforme Dayrell,

o extrativismo nas chapadas e o uso dos capões e brejos são fundamentais para o funcionamento dos seus agroecossistemas e na produção bruta anual de uma unidade produtiva, de caráter familiar. Indo mais além, manejam e mantêm uma grande diversidade de plantas nativas e variedades de cultivos, muitos deles em processo de erosão genética (DAYRELL, 2002, p. 28).

A prática agrícola desenvolvida por esses sertanejos incorporou das populações indígenas o manejo da natureza para o desenvolvimento do cultivo de alimentos. Como a base de seu sistema de produção é a agricultura manejada nas veredas, passaram a ser considerados como degradadores da natureza, principalmente em áreas de brejos e veredas. Estas áreas são definidas legalmente como áreas de proteção permanente. O impedimento de atualizarem o conhecimento da agricultura veredeira e da biodiversidade vinculada aos brejos e veredas encontra-se amparado na legislação ambiental brasileira. Uma pergunta, entretanto, insinua-se: a Constituição de 1988

não define em seus artigos 215 e 216 os grupos tradicionais e seus modos de vida como patrimônio da nacionalidade brasileira? Essa questão será retomada ao final deste artigo.

Diante do impedimento do desenvolvimento das práticas agrícolas tradicionais surgem os inconformismos e afirmações assemelhadas a de um veredeiro que nos disse: “minha profissão é essa. O que eu sei fazer é isso. Sem isso eu não sei e não posso viver. Eu gosto da terra, eu só sei mexer com a terra”. Em seu posicionamento, encontra-se implícito a terra veredeira que pressupõe a técnica do “esgoto” e a utilização agrícola da pequena área drenada para a produção dos víveres necessários à manutenção da família.

Novamente uma pergunta se insinua, afinal eles não foram assentados pelo INCRA? Eles não receberam parcelas de terra como proprietários que a maioria nunca foi? Na visão de membros dessa comunidade sertaneja, “eu acho errado esse negócio de não deixar a gente trabalhar e ter fartura. Eles querem que a gente gaste muito em terra fraca e não poder nada em terra de cultura. Aí a gente fica fraco”. Aqui é afirmado, a partir do ponto de vista dessa população, que terra de cultura é aquela manejada na vereda com a técnica do “esgoto” e o plantio de determinadas espécies agrícolas para a manutenção da família. Se não se pode trabalhar e ter fartura, não há como garantir a produção e a reprodução de cada indivíduo, de cada família e de cada coletividade.

A fraqueza para um sertanejo é compreendida em relação à impossibilidade de usufruir dos recursos que a natureza disponibiliza para que possa reproduzir a si, a sua família e a sua comunidade que é parte integrante e integradora do seu modo de vida. Há que considerar, ainda, que a indisponibilidade de recursos para suprir carências e necessidades imediatas possibilita compreender o sertanejo como um fraco. A fraqueza, também, é compreendida na relação com aqueles que consideram fortes, os fazendeiros e grandes agricultores.

Para mulheres e homens transferidos da área do atual Parque Nacional Grande Sertão: Veredas para dois assentamentos do seu entorno ficou a impossibilidade de reconstituição da vida como no sistema tradicional, construído na área de onde foram retirados, pois

onde é que lá eu vivia essa situação de não poder fazer nada porque aqui não tem nada. Lá eu tinha casas, tinha chiqueiro, galinha, horta, terra de cultura. O tanque de água era no terreiro da cozinha. Hoje tem que ir lá longe pegar água. Isto é um sofrimento. Nem fazer horta hoje eu posso (uma vereadeira).

Ou em uma visão ao mesmo tempo crítica e poética, *a la Guimarães Rosa*, “eu vivia dos buritis que Deus deixou, hoje eu vivo que nem cachorro deles, dependendo das migalhas que eles jogam para a gente”, conforme nos disse um vereadeiro.

Ainda nessa perspectiva do desenvolvimento da agricultura vereadeira, um dos sertanejos da comunidade dos assentamentos nos disse que “o melhor do mundo é o buriti. A gente come, faz paçoca, dá para os animais, faz casa, esteira, cadeira, cama e outras coisas. Ainda planta nos pés dele”. Ou, ainda, “o melhor para nós aqui, era o brejo”.

Relembremos a visão roseana no romance que dá nome ao Parque Nacional de onde essa população foi retirada e cuja instalação no centro do *mundus* vereadeiro provocou transformações nunca antes antevistas ou previstas: “o melhor de tudo é a água” (ROSA, 1986, p. 41) ou, “perto de muita água, tudo é feliz” (Idem, *Ibidem*, p. 21). E por falar em buritis, “uma baixada toda avistada, felizinha de aprazível, com uma lagoa muito correta, rodeada de buritizal dos mais altos: buriti – verde que afina e se eveste, belim-beleza” (id., *ibid.*, p. 35). E, por último, “buriti quer tudo azul, e não se aparta de sua água – carece de espelho” (id., *ibid.*, p. 27). Na visão dessa gente das veredas, a visão roseana sobre buritis apresenta-se como uma metáfora dos vereadeiros; eles não se apartam das águas das veredas, pois é na proximidade delas que eles são felizes.

Quanto à área destinada atualmente para a criação de gado, os vereadores, ao compará-la com as dos lugares de onde vieram no interior do atual Parque Nacional, percebem que, mesmo aí, saíram perdendo, já que “tem esse capim cinzento aí, quando lá só tem capim natural. Até o gado sente a falta dele. Está mais mirrado e nem tão sadio como era”.

É importante salientar que o sistema agropecuário e extrativista tradicional centralizava o manejo em três unidades ecogeográficas distintas, o brejo ou a vereda, a chapada e o gerais. A agricultura, desenvolvida com a técnica do esgotamento hídrico por meio de pequenos canais que desviavam a água para fora da área a ser cultivada, propiciava três ou quatro safras durante um ano civil. Dessa forma, o calendário agrícola veredeiro não era dependente do período chuvoso devido à possibilidade da irrigação por gravidade desenvolvida por esses sertanejos. Na área esgotada, a agricultura era realizada durante quatro ou cinco anos e depois transferida para outra localidade. A área abandonada era, então, colocada em *pousio* pelo tempo necessário para a natureza se refazer. Nela se plantava culturas anuais, como a banana, a cana-de-açúcar e a mandioca, mas, também, culturas de curto ciclo como o milho plantado em agosto, o feijão cultivado duas ou três vezes durante o ano e o arroz com uma única safra no período chuvoso.

A escolha pelo terreno úmido, mas drenado pelo “esgoto” com que manejavam os brejos e veredas, propiciava “o sustento da raiz de um tanto de trem”, pois o terreno fresco era propício ao cultivo de espécies de ciclo médio como a banana, a mandioca e a cana-de-açúcar. Nas margens das veredas ou “vargens”, mas já adentrando as chapadas, cultivavam-se as culturas perenes, principalmente frutas e, no centro do arranjo produtivo, localizava-se a moradia. A casa era uma construção que articulava paredes internas de enchimento, ou pau a pique com paredes externas e cobertura com palhas de buriti, que propiciavam um clima extremamente agradável em seu interior. Mas, atualmente, com o impedimento do manejo dos bu-

ritizais, uma nova realidade instalou-se na vida dos membros das comunidades sertanejas dos assentamentos. Para uma moradora, “não posso ganhar um mil réis porque não posso tirar um olho de buriti para fazer minhas esteiras que antes me dava dinheiro. Hoje eu vivo só de aposentadoria”.

Na elaboração dos assentamentos, na visão dos seus moradores, “as terras de reserva [chamados pelos técnicos de *corredores ecológicos*] fora da terra do brejo ou da vereda é a melhor terra daqui. Mas a gente não pode usar”.

A criação e instalação do Parque Nacional Grande Sertão: Veredas em reação à devastação da margem esquerda do rio São Francisco com a fixação de agricultores gaúchos vinculados ao agronegócio foi secundada pela chegada dos ambientalistas vinculados aos organismos ambientais estatais e a uma organização não governamental. Desde então,

as formas tradicionais de produção encontram-se em processo de destruturação, parte pelo avanço da lógica agroindustrial introduzida com a modernização dos cerrados, outra pelas limitações impostas pelos órgãos ambientais no manejo dos capões e brejos, estes fundamentais na estabilidade da produção agrícola. As dificuldades no acesso ao mercado contribuem ainda mais com este processo, colocando desafios para a reorganização produtiva dos veredeiros (DAYRELL, 2002, p. 29).

A reorganização produtiva dessa população veredeira de uma forma mais fiscalizada e de outras populações veredeiras situadas nos rincões e grotões da margem esquerda do rio São Francisco vem ocorrendo em terras consideradas fracas e distanciadas das terras de cultura. Saliente-se que a terra dessa região sertaneja é extremamente arenosa, com uma finíssima camada de solo. Para utilizarem as áreas destinadas à agricultura nas glebas que cada família recebeu nos Assentamentos São Francisco e Gentio é necessário – e com o apoio do INCRA e da FUNATURA, que mantêm um técnico agrícola para assessorar os agricultores e agricultoras – fazer a derrubada

da mata. Nenhuma técnica de preservação de solo vinha sendo repassada para ser utilizada nas áreas de agricultura em 2004. A vegetação de cerrado era derrubada, arava-se o terreno e depois fazia-se o plantio. O resultado era uma baixíssima produtividade. Nas glebas de maior declividade, um incipiente processo de deslizamento do terreno arenoso para a região das veredas era visível para olhares mais atentos. Como em outras áreas sertanejas, estava em curso o processo de assoreamento dos cursos de água, e na área desses assentamentos, as veredas, pela ausência de técnicas de preservação de solo.

Duas dinâmicas podem ser lidas nesse incipiente processo de escorrimo das areias para os cursos de água, ou seja, as veredas. Em primeiro lugar, a falta de repasse de técnicas de manejo dos solos que contribuam para a preservação da natureza e o desejo de se modernizarem como os gaúchos empresários do agronegócio. Há que considerar a baixa escala de produção e os poucos recursos de capital necessário para adoção das técnicas de agricultura moderna. Mas, alarmante é perceber o processo de morte das veredas pelas mãos daqueles que durante séculos foram *os guardiões das veredas* na margem esquerda do rio São Francisco. Em segundo lugar, o lento processo de etnocídio alimentado por organismos de Estado, com o fenecimento do conhecimento da biodiversidade das veredas e a construção de uma etnicidade nova, os chapadeiros da FUNATURA, que pouco se aproximam da tradicionalidade chapadeira, pois já estavam dependentes dessa ONG e dos benefícios estatais disponibilizados através dela. Com esses chapadeiros, emerge uma população que se percebe sem dignidade e desonrada porque impedida de ter em suas próprias mãos os destinos de cada indivíduo, de cada família e de cada coletividade.

A espacialidade estrutural-relacional pode ser ainda mais compreendida nas relações sociais e políticas vividas pelas populações veredeiras sujeitos deste estudo. Nas comunidades Mato Grande e Rio Preto, essas relações podiam ser compreendidas a partir de sua

espacialidade e de sua temporalidade. Enquanto relações internas às próprias comunidades, creio ser possível afirmar que ocorreram quatro dinâmicas por meio das quais os membros dessas coletividades articulavam-se entre si, seja por sentimento de pertença a uma localidade, por parentesco e compadrio, por trocas e reciprocidades e, finalmente, por compartilharem um mesmo sistema produtivo baseado na apropriação diferenciada dos espaços dos territórios familiares e comunais. Essa é uma característica que se mantém atualizada nos sítios para onde foram transferidos e comum às comunidades sertanejas do alto médio sanfranciscano.

As trocas e reciprocidades entre os membros das coletividades de populações tradicionais são imprescindíveis para a manutenção da reprodução física, cultural e social de suas gentes. Sem elas, a vida perde todo e qualquer sentido, dado que, para falarem uma perspectiva marxista, a infraestrutura que determina a superestrutura dessa população tradicional é a própria sociedade, ou como disse um de seus moradores, “a vida da gente é de acordo com a condição, e condição é a quantidade de gente, uns acolitando os outros nas necessidades e fora delas”.

As relações sociais vividas internamente congregavam parentes e compadres que não eram iguais entre si, havendo alguma diferenciação entre a totalidade dos membros das comunidades Mato Grande e Rio Preto. Uma primeira diferenciação está vinculada à criação de gado, que como já afirmado anteriormente, é sinal de riqueza e, como tal, simboliza a diferenciação entre os que têm gado e os que não têm. Mesmo entre os que têm gado é possível compreender a existência daqueles que possuem um plantel bovino com um número significativo de animais e aqueles que possuem um número reduzido de gado.

Outra diferenciação interna diz respeito ao tipo de vínculo que cada família mantém com o território familiar, que para Woortmman (1995), no caso das populações tipo camponesa, constitui-se como uma relação de honra e hierarquia. O território é o patrimônio

que materializa a honra da família. Portanto, “família, trabalho e terra, nessa ordem social, constituem um ordenamento moral do mundo onde a terra, mais que coisa, é patrimônio, isto é, pessoa moral” (1995, p. 62). Nas coletividades Mato Grande e Rio Preto, havia proprietários de terra, como atesta o levantamento feito pela FUNATURA, posseiros, agregados – estes como parceiros, meeiros e empregados. Assim, a diferenciação existente em relação à terra estruturava-se pela existência de famílias proprietárias e de famílias não proprietárias das terras em que se reproduzia a vida de cada um. Nos tempos atuais, com os assentamentos pelo INCRA nas fazendas São Francisco e Gentio, todos os moradores da área onde se instalou o Parque Nacional Grande Sertão: Veredas são proprietários de glebas de terra. Entretanto, emerge no interior das relações sociais dessa coletividade uma hierarquização a partir da constituição de dois grupos distintos, um denominado de *fazendeiros* e outro de *sem terra*. Essas duas denominações informam a existência de um grupo, principalmente o que se instalou na área do Gentio, que, devido às condições do terreno, pode dedicar-se à atividade pastoril. Enquanto o outro grupo, por se situar em uma área de maior aclividade e declividade e em *terra fraca*, denominada por eles de *carrasco*, não pode se dedicar à atividade agrícola. Para manterem-se, estão se dedicando, apenas, à produção de farinha e de artesanato que vem encontrando demanda junto aos funcionários da ONG que coordena suas vidas.

Em resumo, duas dinâmicas distintas estão na base das transformações ocorridas na área dos veredeiros que atualmente encontram-se assentados pelo INCRA nas fazendas São Francisco e Gentio. Nos anos 1970, diversas famílias gaúchas financiadas pelo governo federal passaram a ocupar os cerrados do noroeste mineiro, em processo rápido e desordenado (Dayrell, 2002) que gerou a degradação das condições ambientais e sociais até então existentes. Ao final dos anos 1980, buscando homenagear a obra máxima de João Guimarães Rosa, devido ao extermínio das veredas reflorestamentos,

grandes áreas monocultoras e rodovias, foi criado o Parque Nacional Grande Sertão: Veredas para preservar a paisagem ficcionalizada. Resulta da articulação destas duas dinâmicas que se imbricam a intervenção exógena que se abateu sobre a população veredeira que, lentamente, vem sendo conduzida ao seu etnocídio para que renasçam, verdadeiramente, como chapadeiros, mas virtualmente permaneçam como veredeiros. Entretanto, os princípios que são organizativos de seu modo específico de vida já não são mais atualizados e produzidos para a reprodução individual, familiar e coletiva da etnicidade veredeira.

As temporalidades veredeiras

Assim como a espacialidade acima discutida, a temporalidade vivida atualmente pelos veredeiros das comunidades São Francisco e Gentio é decorrente de processos exógenos que atingiram seus membros e passaram a produzir transformações em seu modo de ser, transfigurando-os em chapadeiros dando fenecimento à etnicidade veredeira e dependentes de uma entidade ambientalista. Se a espacialidade já não é mais veredeira, a temporalidade dominada por sujeitos exógenos propicia o retorno do tempo em outra elipse, um tempo marcado pelo “código do sertão”¹⁴⁹. Essa temporalidade vem travestida de modernidade, que não era condição do tempo de outrora. Daí emerge a denominação dos tempos atuais como tempo de carrancismo, a mesma denominação de quando foram forçados a saírem da Vargem Bonita nos tempos pretéritos.

Tempo da origem

Conforme informações de membros das comunidades do Assentamento, o início da ocupação da área das comunidades Mato Grande

¹⁴⁹Para maior esclarecimento sobre o código do sertão, vide Carvalho Franco (1997) e para o tempo do carrancismo, vide Correia (1999).

e Rio Preto ocorreu há mais de 200 anos. É afirmado que o pequeno povoado de Cajueiro, que marca os primórdios da ocupação sertaneja desta área específica, é a testemunha da antiguidade do processo. Entretanto, a grande maioria de seus moradores migrou da fazenda Larga, nas proximidades da cidade de Januária no segundo quartel do século XX, pois na *afirmação* de um dos moradores e acatada por todos eles, “esse povo daqui, se não nasceu lá, é de procedência de Vargem Bonita, em Januária”. Há reservas, apenas três famílias não são descendentes dos migrantes fugidos da divisão da fazenda Larga. Desde a primeira década do século passado, a sociedade regional passou por um período de turbulências sociais devido ao início de processos de divisões de terras que provocaram revoltas em muitas famílias que foram forçadas a transferir sua vida para outros lugares devido à violência que se abateu sobre elas, e, do mesmo modo, porque não acompanharam essas divisões. Houve, também, nessa área, a revolta de um homem contra os desmandos políticos no município de São Francisco quando houve mudança partidária no mando estadual, seguido por mudança no mando local. Esse homem, que se transformou em um personagem histórico conhecido – e ainda hoje lembrado –, chamava-se Antônio Dó¹⁵⁰. Ele foi perseguido por um vizinho que viu a família Dó chegar fugindo da seca de Pilão Arcado e, devido ao esforço de todos, tornar-se economicamente sólida. Com a mudança do mando estadual e local, a cobiça do vizinho sobre a fazenda com seu gado e áreas agricultáveis, além dos equipamentos de beneficiamento construídos desde que se fixaram na área propiciou um longo processo de enfretamentos, prisões, julgamento e fuga. Desiludido, Antônio Dó formou um bando para lutar e se prevenir contra as injustiças sofridas, dentre elas, a perseguição por parte de uma tropa da polícia mineira que, em Várzea Bonita, pensando ter dado fim ao fazendeiro revoltoso, estuprou mulheres – jovens solteiras e adultas casadas –, humilhou homens e destruiu a maioria das casas do pequeno

¹⁵⁰Para conhecimento de sua saga, vide Martins (1967) ou Braz (2006).

povoado, incendiando-as. Também destruiu as lavouras e matou o gado dessa população.

Em seguida, tem início na região o que as populações denominam de “tempo do agrimensor” ou “tempo da divisão”. Importante salientar que a grande maioria das terras norte mineiras não foram cadastradas quando da vigência da Lei da Terra de 1850, que reordenou o sistema fundiário brasileiro. Entretanto, após a instauração da República e com as terras devolutas que pertenciam à União passando a se vincular aos Estados, em Minas Gerais, processou-se a essas divisões de terra, sem, contudo, resolver definitivamente a titulação das mesmas que permanecem pertencendo ao Estado. Essas divisões eram contratadas por algum fazendeiro ou por um cidadão querendo se afazendar; como as terras eram devolutas, processou-se a divisão das terras e deu-se partida à formação de imensos latifúndios, transformando os posseiros em agregados. Aqueles que não aceitavam esta condição migravam para outras áreas em busca de “terras de ninguém”.

No caso da maioria dos membros das comunidades Mato Grande e Rio Preto, devido ao não acompanhamento da divisão requerida em 1940, parte da família proprietária da fazenda Larga, em Vargem Bonita, teve que migrar para outras áreas porque tiveram suas terras ocupadas por outras pessoas. Mas outros fluxos de migração ocorreram ao longo do século XX para essa mesma região¹⁵¹.

Por ser uma região de solos ainda pouco explorados, esses migrantes formaram um aglomerado de posseiros e trabalhadores rurais que cultivavam a terra sem, contudo, possuírem a titulação da mesma, ainda que possuindo documentação por terem comprado partes de fazendas antigas. No dizer de um deles, “a terra era solta e eu sou que nem bicho do mato, em qualquer lugar empasto”. Ou como nos disse um outro morador,

¹⁵¹No último capítulo deste livro, , abordo o processo de expropriação e migração forçada, ocorrida durante a modernização conservadora no Brasil, entre os anos 1965 e 1980.

eu criei meus filhos em terra solta, nunca paguei meia, nunca paguei renda. Pegava uma vereda e um mato para eu deteriorar¹⁵². Quando a terra já não estava dando para manter a família, deslocava-se para outra área que já tinha escolhido. Recomeçava tudo outra vez, mas o lugar onde deixei para trás, aos poucos, voltava a ser vistoso outra vez. (MATO PRETO, 1998)

Os tempos das terras soltas ou livres para apropriação acabaram com a modernização conservadora, mas no *tempo de origem*, essas migrações propiciaram a formação de um agrupamento humano, em meados do mesmo século, localizado entre as fazendas Mato Grande e Larga, área que posteriormente viria a ser o Parque Nacional Grande Sertão: Veredas. Para Andréa Borghi Jacinto,

as várias famílias encontram-se espalhadas e dispersas pelo Parque. Aparentemente, não há “comunidades”, ou povoados. Existe, porém, uma organização e um padrão de ocupação espacial, que trazem muitas semelhanças com os “bairros rurais”. Ou seja, existe uma unidade de agrupamento que constitui grupos rurais de vizinhança, ligados pelo sentimento de localidade, por laços de parentesco, pelo trabalho da terra, por trocas e reciprocidades (JACINTO, 1998, p. 45).

Ainda traumatizados pela violência do tenente Felão da Polícia Militar de Minas Gerais e forçados à diáspora pela divisão da fazenda Larga, é na andança pelo sertão que essa população com seus antepassados desloca-se em busca de terras de ninguém para se fixar, dando origem a um *mundus* social formador de uma etnicidade específica, a veredeira. Decorre da migração dos antepassados e de alguns membros dos Assentamentos São Francisco e Gentio a instituição de uma temporalidade denominada por eles como o *tempo da origem*.

¹⁵²Importante notar que o termo deteriorar aqui não tem o significado de “danificar ou estragar”, mas realizar o manejo da vereda que, colocada em pousio ou abandonada, logo retomava a condição anterior.

Tempo do carrancismo

Em seu estudo sobre as comunidades impactadas pelo Parque Nacional Grande Sertão: Veredas, Cloude Correia informa tratar-se de uma categoria temporal, por meio da qual os membros das comunidades sertanejas narram sua história, uma história “que traz em si uma série de valores do passado quase não existentes mais nos dias atuais” (2002, p. 48). Esse tempo é narrado como uma época de revoltas, como a da coluna Prestes, que passou pela região norte mineira; como a de Antônio Dó contra os processos de divisões de terra solicitados por algum fazendeiro e nos quais os sertanejos de menores condições sociais perdiam suas terras; mas, também, como uma época de festas, como as de Santos Reis, a de Santo Antônio na Serra das Araras em que se vivia festivamente a coletividade local e a coletividade microrregional. Além desses conteúdos, o tempo do carrancismo informa, ainda, o sistema produtivo tradicional, em que o manejo das veredas, com o “esgotamento” e a queimada em tempo certo da seca, e a caçada necessária para suplementar a alimentação eram praticados por todos.

E, finalmente, no tempo do carrancismo, a terra era livre e apropriável. Para esse mesmo autor, “nem todas as terras eram de fazendas, e os poucos fazendeiros, ou donos, que existiam, permitiam que as pessoas morassem nas suas terras durante vários anos sem pagar pela área ocupada, ou seja, quem tinha terra morava, quem não tinha morava [também]” (CORREIA, 2002, p. 51).

A categoria *tempo do carrancismo* operacionaliza-se como um referente a partir do qual o tempo presente é lido, por todos os valores acima mencionados, “o tempo do carrancismo tem sido percebido, por este e por outros motivos, como um tempo melhor que o tempo presente, ou tempo dos direitos” (Idem, *ibidem*: 52)¹⁵³.

¹⁵³No capítulo , a seguir, abordo a temporalidade do carrancismo no passado e no presente que atinge outras comunidades tradicionais, tanto veredeiras quanto quilombolas, em outras áreas na região norte mineira.

No tempo do carrancismo, é possível ler, a partir da argumentação de Costa e outros (1990), que a vida social dos sertanejos norte mineiros, em geral e, creio, dos veredeiros, em particular, é marcada pela articulação do sistema das populações tradicionais com as grandes fazendas e seus proprietários. Estruturado em ritmo lento, esse sistema de relações sociais se organizava na existência de grandes fazendas com seus agregados e uma produção mercantil, e de populações tradicionais com pequenas posses, com um sistema baseado na produção e reprodução material da família e da coletividade no qual, agricultura, pecuária e extrativismo imbricavam-se para garantir a vida de cada um, da família e da coletividade. Entre eles, apesar da independência de cada um, ocorre a manutenção de relações, possibilitando considerar o conjunto como um “todo econômico”.

Durante o Império e, depois, atualizada na República, a segurança interna do país foi realizada pela Guarda Nacional. O governo imperial nomeou grandes fazendeiros com patentes militares, propiciando a emergência de lideranças dotadas do uso legítimo da força em prol da segurança interna. Muitos fazendeiros, vendo-se colocados em uma posição de mando e dotado do poder de utilização da força, passaram a cometer desatinos e a submeter a população do seu território de mando aos seus interesses. Outros estabeleceram relações de compadrio com as populações tradicionais, construindo uma grande parentela, instituindo-se como um mediador entre essas populações e o Estado numa perspectiva paternalista por meio de troca de favores, como informa Queiroz (1976) e Leal (1976) em seus estudos sobre mandonismo local e coronelismo.

Na região das veredas do grande sertão, há a história de um certo Ramiro Gomes, morador do Sítio do Meio, que sendo membro de família forte, carregou para si o uso do poder da força, como recorrente no período do coronelismo. As histórias desse “coronel” sertanejo narram episódios de violência cometida contra as gentes da região e as trapalhadas que o destino lhe reservou: modernizaram-se as

relações sociais e políticas, porém ele não se modernizou e, tendo feito empréstimos bancários para custear as atividades da fazenda, ele gastou em “luxos e riquezas”, acabou perdendo a mesma para o banco credor. E, no dizer da “gente das veredas”, ficou mais pobre que filho de cachorro.

Mas o que interessa reter, aqui, é que no tempo do carrancismo, as relações sociais e as relações políticas vividas com os fazendeiros eram marcadas pela violência, mas também pela conjugação dos sistemas produtivos das populações tradicionais e dos grandes fazendeiros, possibilitando a constituição de todos econômicos em cada área onde estas relações se imbricassem.

Tempo do ambientalismo e do conservacionismo

Na implantação do referido parque, conforme estudo desenvolvido por Correia (1999), a implantação do mesmo gerou diversos conflitos envolvendo três categorias sociais, cada uma com perspectiva diferenciada frente à ação do Governo Federal para viabilizar a preservação desse importante sítio para a nação brasileira, ou seja, os conservacionistas, os gaúchos e os mineiros. Enquanto os gaúchos causavam grande impacto sobre o Cerrado e passaram a se verem impedidos ou limitados em suas práticas produtivas, os conservacionistas se posicionaram contra o modelo de agricultura praticada pelos primeiros, por perceberem que a integridade da área a ser preservada encontrava-se comprometida. E, finalmente, os mineiros, que, conforme Dayrell, eram as populações que “paradoxalmente, foram as que permitiram, como resultado de uma matriz diferenciada de apropriação dos Cerrados, a manutenção de condições ambientais preservadas para a criação do parque” (DAYRELL, 2002, p. 05).

No cerne do conflito, os conservacionistas posicionavam-se com fiscalização rigorosa e restrições frente aos gaúchos, devido às práticas produtivas ditas modernas, e aos mineiros, no exercício

das formas tradicionais de seus sistemas produtivos, limitando suas possibilidades de reprodução física e social mantidas, até então, autônomas.

Se frente aos gaúchos a própria natureza contribuiu para minimizar o impacto do sistema produtivo monocultor de soja, capim ou outros cultivares pela escassez de chuva, conforme nos disseram diversos moradores da cidade de Chapada Gaúcha durante a coleta de dados que deu origem ao Inventário Nacional das Referências Culturais das comunidades dos Assentamentos São Francisco e Gentio, frente aos mineiros, os impactos da criação, implantação, ampliação e consolidação do Parque Nacional Grande Sertão: Veredas tomou outra dimensão. As restrições impostas pelo aparelhamento conservacionista federal e estadual vêm forçando a impossibilidade da atualização do conhecimento secularmente construído na apropriação e manejo do ambiente que articula veredas e chapadas e a fixação dessa população naquela que consideram a pior área para o desenvolvimento de qualquer sistema produtivo, os carrascos, como já informado anteriormente.

Como nosso foco de atenção é a população tradicional retirada da área do Parque Nacional Grande Sertão: Veredas e alocada pelo Instituto Nacional de Reforma Agrária nas antigas fazendas São Francisco e Gentio, nossa leitura considera o momento vivido pelos mesmos como crucial. Antevemos, se o processo em curso não viabilizar a introdução de práticas alternativas de manejo da natureza na vida desses sertanejos, a perda do conhecimento da biodiversidade das veredas e dos cerrados de que são possuidores e a possibilidade de degradação das veredas e dos rios que drenam a área dos Assentamentos São Francisco e Gentio. Como as gerações detentoras desse conhecimento não são eternas e como esse conhecimento não pode ser atualizado pelas gerações novas e com a introdução de práticas modernas de agricultura, como a motomecanização e a utilização de adubação química em uma terra com baixíssima existência de solo em áreas de declive, o assoreamento

das veredas acena de um futuro não muito distante, enquanto assistimos à transformação dessa população tradicional que passam de vereadores a chapadeiros.

Tempo do novo carrancismo

É possível, ainda, compreender a emergência de uma nova temporalidade vinculada ao ambientalismo e ao conservacionismo, o tempo do novo carrancismo.

Após a Constituição Federal de 1988, quando o direito ao voto foi estendido aos analfabetos, as relações sociais e políticas sofreram transformações, instaurando na vida das “gentes das veredas” uma categoria temporal recorrente no interior do país, o *tempo da política*. Moacir Palmeira, estudando essa categoria, afirma que “está em jogo um certo calendário, um recorte social do tempo, com implicações objetivas quanto aquelas que decorrem da delimitação do plantio e da safra, ou do tempo das festas e da Quaresma” (PALMEIRA, 1996, p. 43). Para ele, nesse tempo, as municipalidades dividem-se, sendo as eleições o momento crucial na vida das comunidades, devido à necessidade de incorporação de um número maior de pessoas a cada facção em disputa. A forma de adesão que compromete cada família que expõe o cartaz de seu candidato afirmando sua posição requer, por parte dos eleitores, ganhos que só são possíveis na instauração do tempo da política ou tempo das eleições na vida local. Situados na periferia do poder local, os ganhos dos membros das comunidades das populações tradicionais tanto podem ser bens coletivos – o transporte escolar para as crianças em idade escolar – ou bens individuais – canos para viabilizar a colocação de água em cada moradia –, só ocorrem nessa temporalidade socialmente vivida. Durante esse tempo de buscas de adesão de eleitores, são feitas promessas em troca de voto. Na visão de um vereador transferido das Comunidades Mato Grande e Rio Preto, “ele veio e fez

um discurso imenso e bonito sobre as promessas, que não saiu do lugar e nem perto daqui chegou”.

Fora desse tempo, bianual, em relação ao poder local, as vereadeiras e os vereadores, encontram-se situados excluídos de ganhos, principalmente coletivos. A ausência de um mediador político da comunidade, ou seja, um vereador, que sendo membro da comunidade a represente, propicia a manutenção dessa situação de exclusão aos benefícios advindos da administração local e, mesmo, estadual ou federal.

O acesso a direitos que antes não sonhavam em possuir, propiciou à população vereadeira denominar a temporalidade hodierna de tempo dos direitos. Mas imbricada a esta temporalidade, as gentes das veredas falam de outra temporalidade, a do novo carrancismo. Essa denominação é discutida em *boca chiusa*, pois temem represálias dos “novos coronéis”.

Se no tempo do carrancismo os aspectos que marcam essa temporalidade são revoltas isoladas dos subalternos, ocupação de áreas livres e apropriáveis, desmandos do coronel e festividades coletivas, o tempo do neocarrancismo é lido a partir de acontecimentos que podem ser compreendidos como semelhantes aos aspectos que marcavam o carrancismo tradicional. Atualmente, os subalternos revoltam-se e marcham sobre Brasília, ocupam fazendas não produtivas, sofrem a violência de Estado e surgem novas festividades organizadas por entidades vinculadas ao poder estatal.

A ocupação das fazendas São Francisco e Gentio ocorreu por meio de invasão após vitória do INCRA e incentivada pela FUNATURA, devido à tentativa do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Formoso coordenar um grupo de trabalhadores sem terra para se fixar na área. O uso da violência de Estado deve-se ao aprisionamento de alguns membros da coletividade por infringirem as normas modernas de conservação e proteção ambiental.

Na visão dos sertanejos retirados das terras onde viveram por décadas, onde seus ancestrais viveram, foram utilizados os mecanismos

de Estado, ou seja, o uso legítimo da força. No imaginário do sertão, polícia não é para homem honrado, mas para ladrão. Dentro dessa lógica, ser envolvido com a polícia é tornar-se um ser desonrado aos olhos da comunidade e para a manutenção das relações sociais, a manutenção da honra é fator imprescindível, pois homens honrados apenas se relacionam com homens honrados.

Em suas relações políticas com os organismos de Estado e da Sociedade Civil Organizada em defesa da natureza, esses sertanejos posicionam-se indignados. Para eles, “não invadimos o IBAMA, mas o IBAMA invadiu a terra nossa”, ou “a gente não estava fazendo trapizanga para eles mandarem a polícia armada para fazer uma guerra contra a gente que é só trabalhador”. E, ainda, “na criação do Parque, eles não entraram em acordo com o povo. O que eles fizeram foi macetar o povo até forçar a saída do povo de lá. Isso foi muito desumano”. Por último, “a gente é um povo honrado e ter que ver a polícia entrando na casa da gente e pisando na gente não foi uma coisa digna. Nós não merecíamos isto, pois somos filhos de Deus e seres humanos”.

Do ponto de vista dos organismos de Estado e da Sociedade Civil em defesa das veredas, chapadas e animais na área do Parque Nacional Grande Sertão: Veredas, há que considerar o processo de sua emergência como atores significativos na vida dessa população tradicional.

Na visão de membros dessas comunidades sertanejas, os funcionários desses organismos “aproveitaram muito da humildade das pessoas daqui, que não sabiam nada de nada das coisas deles, de lá. Depois é que a gente começou a acordar”. Nos primórdios dessa relação interventora na vida das veredeiras e veredeiros guardiões das veredas do Grande Sertão, “eles nos enganaram. Chegaram aqui procurando bichos, sapo, cobra, borboleta e depois passaram a perna em nós”. Com a chegada dos organismos de Estado e da Sociedade Civil Organizada em defesa da natureza, além da procura de répteis, animais e insetos, recorreu-se aos detentores do saber construído

social e coletivamente para terem acesso a sua biodiversidade e aos animais, répteis e insetos. Em nenhum momento foi considerado reconhecimento da existência de lógicas humanas diferenciadas no trato com a natureza: a do capitalista que constrói uma geografia distinta da existente na paisagem e a das populações tradicionais que, em muito, se aproxima da lógica ambientalista. Enquanto uma é baseada na separação entre o humano – cindido entre produtores de mercadoria e proprietários de força de trabalho – a outra, com uma lógica de articulação, vinculação e simbiose entre a natureza e a humanidade e, por isso, população tradicional, conhecedora da biodiversidade das veredas e chapadas de uma parte do Grande Sertão: Veredas.

Há que considerar que, como já discutido por Andréa Borghi Jacinto (1998), em sua dissertação de mestrado, ocorreu um confronto de duas ordens morais distintas e opostas: enquanto uma relacionava-se com a natureza, manejando-a tradicionalmente para reproduzir o humano e reproduzir a natureza, a outra relaciona-se com a natureza no sentido de preservá-la para as gerações futuras sem considerar as gerações presentes. Como afirmado por Carlos Dayrell, “paradoxalmente, foram [as populações que residiam ou ainda residem no interior do Parque] as que permitiram, como resultado de uma matriz diferenciada de apropriação dos cerrados, a manutenção de condições ambientais preservadas para a sua criação” (DAYRELL, 2002, p. 5). É interessante salientar que a compreensão da existência dessas lógicas distintas é compartilhada pelos sertanejos vivendo nas comunidades dos Assentamentos São Francisco e Gentio. Para eles,

a forma que a gente sabe plantar não é errada, mas o IBAMA não deixa. Meu avô, meu bisavô sempre plantaram assim, iam mudando de lugar e não degradavam a vereda. O que acaba com o meio ambiente é o latifúndio; não é o pequeno agricultor não.

No confronto dessas duas ordens morais distintas, emergiu uma nova temporalidade, a do novo carrancismo, que em outra elipse

do tempo, atualiza em outras dimensões, os aspectos que marcaram o carrancismo “tradicional”.

A entidade ambientalista que assessora essa população, colocando-se como intermediária entre ela e o Estado para angariar benefícios coletivos advindos de políticas públicas, como os “coronéis” de antigamente, tem criado dependência mais que apoiado ações que propiciem que as gentes das veredas neste tempo de direitos possam andar com as pernas próprias. Há, ainda, a submissão à lógica somente ambientalista que se opõe à lógica tradicional, ao mesmo tempo em que propicia o desmantelamento da reprodução física, cultural e social dos indivíduos e da comunidade. A hierarquização da diferença evidencia essa dependência construída, não mais veredeiros, mas fazendeiros e sem terra.

A equipe de ambientalista não consegue, por falta de ação sistêmica e sistemática, apesar dos planos e projetos elaborados e financiados pelo governo federal, desmontar o desmantelamento do sistema tradicional. A ação insistentemente implementada está voltada para a ação cultural centrada nas manifestações culturais apresentadas performaticamente em eventos criados para alimentar um turismo cultural. A cultura tradicional está inviabilizada por leis que não respeitam as diferenças culturais e nem os manejos da natureza praticados pelas populações tradicionais, preservadores e produtores da natureza e das populações tradicionais mesmo.

A cultura é um fato social, uma construção humana existente em todos os cantos e recantos do planeta; enquanto fato social, pode ser lido. Por mais que ocorram posicionamentos contrários à perspectiva de uma leitura antropológica do modo de vida de grupamentos humanos, a noção de cultura construída pelos antropólogos permite ler a realidade desses mesmos grupamentos e, como tal, ela constitui-se uma teia de significados a partir do qual o viver é possível como na perspectiva geertziana. Ou, de outra forma, aquelas questões que são importantes para quem as vive e que delas fala e delas não consegue se afastar por nelas se estar enredado.

A argumentação evidenciada neste capítulo baseia-se na existência de diversas temporalidades que marcam a trajetória das populações veredeiras que vêm sendo transformadas em chapadeiras. Há o *tempo de origem*, emergido a partir do abandono no *tempo da divisão* e do tenente Felão. Há o *tempo do carrancismo*, quando os coronéis da Guarda Nacional, usando de violências ou intermediando benefícios do Estado para as populações interioranas, mandavam e desmandavam no sertão. Há o *tempo dos direitos* emergidos após a Constituição de 1988, que propiciou tornarem-se cidadãos, pois passaram a deter o título de eleitor¹⁵⁴ que lhes abriu a possibilidade de receberem benefícios dos governos municipal, estadual e federal. Nesse mesmo tempo, a implantação do Parque Nacional Grande Sertão: Veredas propiciou serem agraciados com alguns benefícios e direitos por meio da ação da FUNATURA, que se coloca como intermediária entre a população veredeira retirada do parque e os governos e suas políticas públicas. E, por fim, a temporalidade que atualiza em outra elipse do tempo, o *tempo do carrancismo*, quando os aspectos que o marcavam são revividos de outras formas. Resulta nesta trajetória o etnocídio dos veredeiros e a emergência de outra etnicidade, os chapadeiros federais¹⁵⁵, uma população vinculada ao governo federal por meio de uma entidade ambientalista que media a relação população e Estado.

¹⁵⁴Peirano (2006) discute a questão da cidadania vinculada à documentação pessoal. Para ela, na cidade o indivíduo se vê como cidadão quando possui carteira de trabalho e, na zona rural, quando possui título de eleitor.

¹⁵⁵Arruti (2006) discute a regulamentação da identidade quilombola como a criação de uma etnicidade federal. Neste sentido, vejo que os veredeiros limítrofes ao Parque Nacional Grande Sertão: Veredas, ao serem assentados pelo INCRA, deram início a um processo da produção de uma etnicidade, chapadeira, como fruto da ação do governo federal.

CONFLITOS AMBIENTAIS NO SERTÃO ROSEANO¹⁵⁶: A ATUALIZAÇÃO DO CARRANCISMO CONTRA VEREDEIROS E QUILOMBOLAS EM MINAS GERAIS¹⁵⁷

Este capítulo é fundamentado na perspectiva etnográfica, a partir de dados coletados e de estudos desenvolvidos nas comunidades selecionadas. Para a construção do mesmo, objetivei entender as compreensões - por meio das quais os vereadores e quilombolas dessas comunidades organizam suas leituras sobre os acontecimentos vivenciados pelos mesmos ao utilizar a categoria temporal *carrancismo* ao comparar o presente à luz do passado em suas lutas para garantir condições dignas de vida e de sustentabilidade para todos os membros de suas comunidades.

A noção de conflitos ambientais que orienta a leitura construída contempla grupos sociais envolvidos por considerar o plano das relações sociais conforme Acselrad (2004) e, desta forma, não opõe homem x natureza como na discussão de Floriani (2004). Também me afasto da visão de que os conflitos tenham suas raízes no desequilíbrio entre a exploração e a reposição dos recursos naturais pela escassez dos mesmos como na perspectiva de Libiszewski (1992). E, por isso, me aproximo da leitura de Turner (2004) de que o uso dos recursos naturais gera conflitos ambientais. Nesse escopo, compreendo, a partir dos casos empíricos manuseados, que aspectos imateriais devem ser enfocados, dado que as disputas entre grupos são provenientes de distintas formas de relações por eles mantidas

¹⁵⁶A definição do espaço como Sertão Roseano é devido ao fato de que as mesmas se encontram situadas em duas regiões administrativas mineiras, como definidas pela Fundação João Pinheiro, o norte e o noroeste de Minas Gerais. E a designação se deve ao conhecimento amplo que a obra de João Guimarães Rosa propicia ao leitor no sentido de se localizar.

¹⁵⁷Este capítulo foi publicado como artigo em Anuário Antropológico v. 45, n. 3, pp. 192–212. (setembro–dezembro/2020) - Universidade de Brasília - ISSN 2357–738X.

com seu meio natural (LITTLE, 2001). Nessa perspectiva, Acserald (2004) focaliza, por um lado, modos diferenciados de apropriação, uso e significação do território em disputa por grupos sociais distintos, considerando-os como conflitos socioambientais que se opõem. Por outro lado, Little (2006) os caracteriza como conflitos ambientais, considera-os como embates entre grupos sociais que decorrem das distintas formas de inter-relacionamento com seu meio social e natural, no qual cada grupo social possui sua forma de adaptação, ideologia e modo de vida específico que se diferencia e se confronta com as formas de outros grupos lidarem com suas realidades, formando a *dimensão social e cultural* do conflito.

Na temática sobre conflitos que envolvem grupos sociais e empresas privadas e instituições públicas, como sói ser os casos aqui discutidos, há duas vertentes de análises: por um lado os mesmos são analisados como conflitos socioambientais (LITTLE, 2001); e por outro lado como conflitos ambientais (ACELSRAD, 2004) e (ZHOURI E LASCHEFSKI, 2010).

Embora vincule minha leitura à definição de tais conflitos como ambientais, recorro à perspectiva etnográfica de Little (2006), baseado em aspectos sociais e culturais para desenvolver a interpretação dos conflitos vivenciados nas comunidades estudadas como *carrancismo*, categoria temporal regional que propicia narrar as historicidades que enunciam uma série de valores do passado quase não mais existentes, conforme Correia (2002)¹⁵⁸.

O tempo dos coronéis, ou *tempo do carrancismo*, é narrado como uma época de revoltas contra os processos de divisões de terra solicitados por algum fazendeiro, nos quais os sertanejos de menores condições sociais perdiam suas terras e, também, como uma época de festas,

¹⁵⁸Entendo historicidade baseado em Heidegger (2005, apud SILVEIRA, 2016), como sendo um fenômeno constituinte do Ser ao entender a História como o estudo do ser humano no tempo, como se a História se constituísse do conjunto de sucessões de fatos e ações passadas ocorrendo a separação do ser do presente em relação ao passado. Para o filósofo a historicidade própria possibilitaria que o Ser reconhecesse a natureza de enlaçamento entre o passado e o futuro no acontecer.

como as de Santos Reis e de Santo Antônio na Serra das Araras em que se vivia festivamente a coletividade local e a coletividade micro-regional. Enuncia, ainda, o sistema produtivo tradicional em que o manejo das veredas, com o “esgotamento” e a queimada em tempo certo da seca, e a caçada necessária para suplementar a alimentação, eram praticados por todos. E, finalmente, e mais importante, a terra era livre e apropriável, “nem todas as terras eram de fazendas, e os poucos fazendeiros, ou donos, que existiam, permitiam que as pessoas morassem nas suas terras durante vários anos sem pagar pela área ocupada, ou seja, ‘quem tinha terra morava, quem não tinha morava” (CORREIA, 2002, p. 51).

O tempo atual, categorizado pelos membros das coletividades como *carrancismo ambiental*, é, também, um tempo de dominação com violências físicas e simbólicas ainda mais atroz - que no tempo dos coronéis, levando ao etnocídio das comunidades tradicionais a partir da ação de organismos governamentais e uma organização não governamental. Essas ações despertam revoltas, tornam as festas “pobres pois ninguém festeja miséria”, como dito por muitos comunitários. Transformações profundas ocorrem no sistema produtivo tradicional pela proibição do uso das veredas e, principalmente, pelo encurralamento dos grupos em pequenas áreas disputadas por empresas de agronegócio, unidades de conservação e grileiros, antigos policiais, a serviço de empresários. Assim, o “saudosismo” das narrativas dos comunitários é a manifestação da perversidade do tempo presente.

A utilização dessa categoria temporal pelas gentes das veredas ou quilombolas para narrar os tempos atuais emerge da comparação entre o presente e o passado. Em seu estudo, Jacinto (1998) informa que as narrativas dessa gente miúda se organizam por múltiplas referências do passado e, de forma recorrente, a enunciação do *tempo do carrancismo*. Ao focalizar essa temporalidade, Correia (2002) informa que alguns dos valores mencionados têm sido percebidos como um tempo melhor que o tempo presente.

Na atualidade, os processos sociais vividos têm sido considerados pelos membros das comunidades estudadas como o tempo dos direitos que, hierarquizados, dão mais valor à natureza do que à cultura das gentes das veredas e dos quilombos os quais são impedidos de manusearem suas práticas tradicionais ao serem considerados pelos organismos governamentais e por uma organização não governamental como depredadores da natureza. Ou, ainda, pelo desastre ambiental causado em um afluente da margem esquerda do rio São Francisco que tem a área das cabeceiras e até o curso médio assoreada de tal maneira que somente a copa dos buritizais fica à mostra e, assim, estrangula o sistema produtivo e impõe o manuseio de terras com baixíssima fertilidade.

Este capítulo é construído a partir dos estudos em que diversos pesquisadores desenvolveram etnografias em diversas localidades procurando apreender, nos processos sociais vividos, as concepções de mundo e as tradicionalidades dessas gentes miúdas. Esses pesquisadores foram orientandos de monografia, dissertação e tese ou colegas de grupo de pesquisa de que faço parte na Universidade Estadual de Montes Claros com os quais mantemos conversações em todos os nossos processos de estudos e pesquisas e que tenho contribuído para a construção de suas interpretações.

Os trabalhos de campo desenvolvidos por mim estão vinculados à contratação pela Fundação Pró-Natureza - FUNATURA para realização de Inventário Nacional das Referências Culturais - INRC das manifestações culturais das comunidades veredeiras de São Francisco e Gentio. Este trabalho foi realizado no ano de 2004, quando coordenei como antropólogo, um grupo de funcionários desta Organização Não-Governamental com duração de um ano que ocorreu em cinco idas às comunidades para levantamento de dados. E ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária quando coordenei a perícia antropológica para construção de Relatórios Antropológicos de Caracterização Histórica, Econômica, Ambiental e Sócio-Cultural dos Quilombos de Lapinha, no município de Matias

Cardoso, em janeiro de 2012, com permanência em campo por trinta dias; e de Bom Jardim da Prata, no município de São Francisco, com duração de um ano, devido ao trabalho ter sido desenvolvido em dez permanências na comunidade em curtos períodos, ao longo de 2012, após a imersão no Quilombo da Lapinha.

Em um estudo sobre o processo agonístico das comunidades vereadeiras de São Francisco e Gentio, afirmo a transfiguração do tempo e do espaço dessas comunidades (COSTA, 2011)¹⁵⁹. Por sua vez, procurando compreender a reconfiguração do poder de representação de comunidades tradicionais, dentre elas as comunidades vereadeiras de Poçozinho, Capoeirão e Breijinho (2020) apresenta os processos de degradação ambiental e a recorrente perseguição policial vividos por essas comunidades. Ao estudar o sistema produtivo e socio-dinâmicas ambientais na comunidade vereadeira de Cabeceira de Forquilha, Gomes (2010) apresenta o abandono de manejo tradicional em decorrência das multas que a polícia ambiental impõe às famílias dessa coletividade e da minimização da capacidade produtiva.

No caso do Quilombo da Lapinha, comunidade também vazanteira, Araújo (2009) discute o intenso processo de conflito imposto pelo Instituto Estadual de Florestas à comunidade, em decorrência de incidência de sobreposição da unidade de conservação sobre o território quilombola. Na comunidade quilombola de Bom Jardim da Prata Costa e outros (2013) apresentam, no Relatório Antropológico contratado pelo INCRA, o caso do grupo de vizinhança Santa Helena, em que o plantio de eucaliptos na cabeceira do curso d'água de mesmo nome do Quilombo assoreou quase mais de dez metros de altura a parte superior desse rio, deixando somente as

¹⁵⁹Discussão apresentada no capítulo anterior. Este texto resulta de trabalho de campo feito em que se utilizou a metodologia de Inventário Nacional das Referências Culturais para a FUNATURA, objetivando vincular manifestações culturais das duas comunidades vereadeiras assistidas por ela após a criação do Parque Nacional Grande Sertão: Veredas em Minas Gerais. Entretanto a compreensão do processo agonístico só ocorreu depois da orientação da pesquisa de iniciação científica de Gomes (2010).

copas dos buritizais acima do areal. E na narrativa da historicidade local, que remonta ao Século XVII, é afirmada a contrastividade dos sentidos incluídos na categoria *tempo do carrancismo* vivenciado por essa gente, como discutido por Correia (2002), quando comparam o tempo presente com os tempos anteriores.

As gentes das veredas e quilombolas: suas tradiçõalidades

No espaço do curso médio do rio São Francisco, o Cerrado, a Caa-tinga e a Mata Seca, em suas transições ou no interior de cada um desses biomas, historicamente, as populações que aí se fixaram constituíram, em processo de co-evolução com a ecologia local, sistemas diferenciados de manuseio da natureza. As denominações que contrastivamente informam suas identidades constituem-se identidades ecológicas como discutido por Parajuli (1996), devido aos diversos regimes de apropriação do ambiente na constituição identitária.

São Francisco e Gentio

As comunidades de São Francisco e Gentio, localidades rurais do município de Formoso, em Minas Gerais, estão situadas no entorno do Parque Nacional Grande Sertão: Veredas, tendo sido formadas pela retirada de seus moradores dos lugares onde viveram, Mato Grande e Rio Preto, até a implantação dessa unidade de conservação, e instalados em assentamentos pelo INCRA nas duas fazendas que dão denominação às suas coletividades. As duas comunidades se organizam pela articulação de noventa famílias, muitas vezes separadas pela dispersão no interior dos assentamentos; assim, parentes próximos encontram-se, muitas vezes, distanciados geográfica e ambientalmente.

Os antepassados que fundaram as duas localidades de origem foram forçados a migrarem das proximidades da cidade de Januária,

em decorrência de processos de divisão de antigas fazendas, então terras devolutas, iniciados no alvorecer do século XX. Nessas divisões, somente aqueles que detinham recursos numerários puderam permanecer em sua localidade, e a grande maioria foi forçada a migrar para áreas livres sem ocupação humana. E assim, em área de terra devoluta, fixaram-se em novas localidades.

Em seu estudo, realizado antes da implantação da unidade de conservação, sobre essas populações Jacinto (1998), informa que as coletividades encontram-se dispersas dando a aparência de inexistência de povoados, havendo, entretanto, um padrão de organização espacial semelhante aos “bairros rurais”. Ou seja, “existe uma unidade de agrupamento que constitui grupos rurais de vizinhança, ligados pelo sentimento de localidade, por laços de parentesco, pelo trabalho da terra, por trocas e reciprocidades” (JACINTO, 1998, p. 23).

Transferidos pelo INCRA para as fazendas São Francisco e Gentio, essa gente antes dispersa foi agrupada em dois assentamentos e reorganizou a vida social, sem poder estabelecer nas novas áreas de residência seu sistema produtivo tradicional organizado na utilização das veredas, das chapadas e das matas onde era desenvolvido pequenos cultivos agrícolas necessários à reprodução material das famílias, a criação de gado bovino e equino e o extrativismo. E, nem mesmo, pode construir suas casas no modo tradicional, cobertas de palhas de buritis, o que propiciava às moradias um clima ameno ante o calor externo.

Os membros dessas comunidades foram colocados em pequenos lotes em casas construídas com tijolos solo-cimento e cobertura de telhas de amianto, e foram impedidos de ter acesso às veredas, tendo que instalar seus sistemas produtivos familiares em arenosa terra de chapada, cujo solo, ínfimo, requer a introdução de insumos externos.

Dessa forma foram obrigados a introduzir em seus sistemas de produção externalidades de alto custo financeiro, ou seja, assistência

técnica, gradação, adubação, além de vinculação a financiamentos bancários. Decorre daí uma queda sistemática nas condições de vida e a migração de parte das famílias para as cidades ou para o trabalho rural, em áreas de agronegócio, cujo salário contribui para garantir a reprodução material familiar.

O parcelamento imposto pelo INCRA desconsiderou a diversidade de solo e condições de instalação dos sistemas produtivos de cada família, o que resultou uma comunidade diversa, em que uns se tornaram fazendeiros e outros ficaram com terras de baixíssima qualidade, e por isto considerados “sem terra”. Para um morador, “Eles estão no carrasco e carrasco não é terra para gente viver. Tem um que labuta nele, labuta, labuta e nada. Ela está sempre judiando desse um” (COSTA, 2005, p. 42)¹⁶⁰.

A leitura que o *veredeiro* constrói informa não apenas a cisão instaurada no interior da “coligação de famílias” vindas do Mato Grande e Rio Preto, mas também a impossibilidade da implantação do sistema de vida construído secularmente pelo impedimento de leis ambientais de ser atualizado seja pela onipresença da FUNATURA sobre suas ações, seja pela presença ostensiva da polícia ambiental. No choque entre a lógica *veredeira* e a lógica ambientalista essa gente considera que estão deteriorando o Cerrado, pois “tem gente vivendo de palha de coco e de favela, porque é o que está dando dinheiro para cobrir a agricultura que não é mais produzida”. Dessa forma consideram que de guardiões das veredas, que se tornaram parte da unidade de conservação, passam a depredadores dessa mesma unidade ambiental, pois “se a gente pudesse esgotar o brejo, onde a gente nunca maltratou a natureza, a gente não ia deteriorar o cerrado, principalmente as suas veredas a quem devemos tanto”.

¹⁶⁰Durante o trabalho de campo para levantamento das referências culturais das duas coletividades, foi acordado com os moradores que jamais citaria o nome de qualquer um que tivesse sua fala textualizada no produto final contratado pela FUNATURA ou nos textos que eu viesse a publicar. Assim, mantenho o anonimato dos parceiros de conversação no tempo do trabalho de campo.

Nas leituras que fazem da historicidade de suas vidas, quando leem o acontecer que vivem, com olhos no passado procurando construir outro futuro, estão sempre comparando a vida de antes da unidade de conservação e a vida de depois de transferidos para os assentamentos. Nessa comparação a categoria *tempo do carrancismo* vem sempre à tona. Nesse sentido, “no *carrancismo* dos coronéis a gente vivia sob a peia deles, mas tinha liberdade de produzir, de criar gado, de andar pelo mato e de fazer festa. Agora, esse *carrancismo* que caiu na gente é perverso demais, tirou da gente a liberdade de viver” (veredeiro, 2005, grifos meus).

Cabeceira de Forquilha

A comunidade Cabeceira de Forquilha, situada na área rural do município de Cônego Marinho, é formada por um grupo familiar composto por seis famílias nucleares que manuseiam a ecologia do lugar com práticas sociais decorrentes do modo de apreensão do ambiente.

Essas práticas são vivenciadas em suas relações de parentesco e compadrio, que lhe unem a diversos outros grupos familiares da circunvizinhança, os quais são denominados pelas populações das cercanias como *gente da vereda* de Forquilha; conforme estudo sobre a comunidade é informado que, “passaram e passam por processos de expropriação do seu modo de vida tradicional pela presença de empresários silvicultores e funcionários ambientalistas de organismos estatais” (GOMES, 2010, p. 1).

A área onde se situa essa comunidade é dotada de um sistema hídrico formado por pequenos cursos d’água que drenam diversas veredas e deságuam no córrego Borrachudo afluente do rio Pandeiros, cuja foz é o rio São Francisco. Para um morador do lugar, “a vereda é o lugar de tudo. Da vivência nossa, nasci e criei foi no meio desse brejo, é aqui que sei viver. Eu e minha família vivemos do trabalho na vereda (...). É da vereda que a gente tira o sustento. É lá que

tudo dá” (Seu Joaquim em GOMES, 2010, p. 25). Na compreensão do etnógrafo dessa comunidade, as veredas “nunca são vistas como adversárias que devem ser domadas para o aproveitamento máximo, como com elas se relacionam os empresários. Ou intocáveis para a fruição da paisagem na perspectiva dos ambientalistas” (Idem, *ibidem*).

Nesse lugar, onde tudo dá, é organizado um sistema de produção que articula apropriações diferenciadas do espaço ocupado, tendo no manejo das veredas o eixo crucial do sistema. Há, ainda, a criação de gado solto nas chapadas e o extrativismo nas três áreas manejadas, conforme Gomes (2010).

A chegada da monocultura de eucalipto para a produção de carvão vegetal, cujo destino é a indústria siderúrgica instalada em áreas de chapadas próximas à comunidade, com manejo motomecanizado em solos ínfimos, provocou o assoreamento das veredas e impossibilitou o pleno manejo das técnicas tradicionais dos veredeiros. Por outro lado, os carvoeiros derrubaram árvores para a produção de carvão vegetal que sustentaram os fornos da siderurgia mineira e fizeram desaparecer as abelhas e os frutos nativos, impossibilitando usos medicinais e alimentares dos moradores de Cabeceira de Forquilha. Há, por fim, o IBAMA e o IEF, os quais com a lógica da natureza intocada, exercem restrições às práticas produtivas e criminalizam o modo de vida tradicional veredeiro, ao aplicar multas e ameaçar de prisão àqueles que se arriscam a manejar seu sistema de produção tradicional.

Poçozinho, Capoeirão e Breijinho

As comunidades de Poçozinho, Capoeirão e Breijinho situam-se no município de Bonito de Minas e articulam-se com outras comunidades, todas situadas nas bacias do córrego Borrachudo e dos rios Alegre e Pandeiros. Todas são formadas por grupos de famílias nucleares organizadas por relações de parentesco e compadrio. Nas

ecologias dos lugares onde se encontram fixadas, *as gentes veredeiras* do Território do Alegre manuseiam suas áreas com práticas sociais decorrente do modo de apreensão do ambiente desde que seus antepassados se fixaram e desenvolveram um sistema de produção singular, articulando veredas, matas e chapadas com a agricultura, a pecuária e o extrativismo.

Em seu estudo sobre a reconfiguração do poder de representação de comunidades que lutam pelo lugar, Dayrell (2019) apresenta as estratégias produtivas das comunidades veredeiras onde desenvolveu sua etnografia, em tudo semelhante à descrita acima sobre Cabeceira de Forquilha. Na visão de um dos membros do Movimento Veredeiro, antes da emergência do conflito socioambiental, o cultivo agrícola ocorria três vezes ao ano e muitas pessoas da mata tinham compartilhamento de áreas com o pessoal das veredas nos brejos e então, “na vereda só plantava o arroz, o feijão, e no lugar mais alto, a mandioca. E milho, muito pouco, no período da seca. Na mata plantava de tudo no período das águas” (Jaime em DAYRELL, 2019, p. 280).

A chegada de empresa silvicultora, com seu plantio de eucalipto, utiliza tratores e correntões, os quais arrastam qualquer árvore jogando-a no eito. Em seguida é feito o carvão, a gradagem de um solo ínfimo, porque arenoso, e o plantio de eucalipto. Em decorrência de multas pela destruição ambiental provocada, a empresa mudou de nome e, posteriormente, abandonou o local devido à baixa produtividade da espécie plantada. E no dizer de um morador, “o sofrimento nosso hoje, a empresa foi embora com o dinheiro e aí nós ficamos aqui com os sofrimentos (...) com a falta de água, até os animais aqui sofrem, os bichos. Então é muito triste viver numa situação desta que nós vivemos hoje de falta de água” (DAYRELL, 2019, p. 285).

O sofrimento vivenciado pelas comunidades das veredas em Bonito de Minas deriva do prejuízo deixado pelas empresas silvicultoras que derrubaram a vegetação, aterraram os brejos e provocaram a

diminuição das águas nos cursos d'água com a secagem das nascentes. E forçaram a criação de novas estratégias de produção que, na visão de um morador, com “a falta de chuva plantamos, mas quase não colhemos como antes, porque a chuva diminuiu, muitos rios já secaram. Hoje não podemos criar gado como antes, porque para criar tem que ter terra para plantar” (DAYRELL, 2019, p. 176). E conclui sua interpretação, afirmando que o *carrancismo* atual é pior que o *carrancismo* do tempo dos coronéis e das revoltas no sertão. As revoltas atuais se organizam diferentemente do tempo passado em que indivíduos, como Antonio Dó (BRAZ, 2006), se insurgiram contra a expropriação das comunidades rurais por meio de divisões de terra. As comunidades, lutando por seus direitos étnicos, se organizam em entidades associativas e se articulam com o movimento social regional; neste sentido, vide Dayrell (2020) que estuda a reconfiguração do poder de representação de comunidades que lutam pelo lugar.

Lapinha

A comunidade remanescente de quilombo da Lapinha é formada pelos sete grupos locais ou grupos de vizinhança: Acampamento São Francisco, Barreiro da Onça, Bugi, Ilha da Ressaca, Lapinha, Saco ou Santa Efigênia e Várzea da Manga com uma população aproximada de trezentos e setenta e nove pessoas, articuladas em oitenta e oito famílias nucleares. Toda essa população é vinculada por relações de parentesco, casamento e compadrio que fundamentam o pertencimento de cada um à coletividade por meio do qual se compreendem como um *nós* em contraposição aos de *fora*. Importante salientar a incorporação de pessoas externas a estas relações que organizam socialmente a realidade local, os considerados *chegantes*, por meio de casamentos e compadrio, os quais são transformados em membros da trama de parentesco que recobre o Quilombo da Lapinha.

Cabe notar que o Acampamento São Francisco é fruto da ocupação de uma área de 22 hectares da fazenda Casa Grande onde cento e dez famílias construíram barracos de lona preta e começaram a cultivar produtos agrícolas. Esses barracos pretos, após definição da Justiça Federal em favor da comunidade quilombola em processo de reintegração de posse, foram substituídos por casas feitas com adobe e seus moradores apoiados pela administração municipal. Entidades de apoio às minorias e indivíduos sensibilizados com a situação dessa gente favoreceram-lhes o acesso à energia elétrica e a um sistema simplificado de abastecimento de água como nos outros seis grupos locais.

Em seu estudo sobre as populações beiradeiras do rio São Francisco, em parte de seu curso médio do qual o Quilombo da Lapinha é integrante, Oliveira (2015) afirma que, tradicionalmente, essas populações manejam três espaços distintos no ciclo de cheia, de vazante e de baixa do mesmo rio. No período das chuvas essa população se transfere para as terras altas onde cultivam milho, feijão e mandioca, dentre outros produtos. No período da baixa, retornam às margens do rio e as suas ilhas, onde foram depositados nutrientes formando diversas áreas, cujo plantio depende do tipo de solo que se consolidou após o refluxo das águas. Também utilizavam as lagoas marginais, que chamam de criadeiras, e o rio para a pesca artesanal.

Essa população quilombola mantém sempre atualizadas informações que dão profundidades históricas às afirmações de que no período de vigência do sistema escravista ali existiu um quilombo e que seus antepassados se recusaram à escravidão e se fizeram livres e autônomos na reprodução material da vida familiar. Essa autonomia se efetivou pela articulação da pesca nas lagoas das bordas do

rio e no interior da mata, com a *agricultura de furado*¹⁶¹ e com a agricultura nas margens das lagoas onde se fixaram, tendo acesso, também, à caça abundante no interior da mata tanto nas margens do rio São Francisco quanto no interior de seu *hinterland*.

Nos anos 1960, essa população passou por violento processo de expropriação territorial para implantação de fazendas a partir de uma ação de ordenamento fundiário realizado pela RURALMINAS, empresa pública do Estado de Minas Gerais e configurou, nos tempos atuais, a descontinuidade entre os grupos locais intercalados por fazendas de criação de gado e de agricultura com pivôs centrais. Em fins dos anos 1990, começou a implantação das unidades de conservação como compensação aos impactos ambientais decorrentes da implantação de um mega projeto de irrigação que cerceou o acesso às lagoas, às vazantes na beira do rio e aos furados no interior da mata. As ações dos organismos ambientais obstaculizaram a comunicação dos membros dos grupos locais entre si, que passaram a ser feitas pela navegação no rio, e a atualização das práticas tradicionais de pesca nas lagoas, cultivos nas vazantes e a retomada de áreas produtivas mantidas em *pousio* nas terras pertencentes às famílias.

E, ainda, a transumância no interior do território entre os complexos vazante e terra firme, quando se transferem para as terras altas e depois retornam com o refluxo das águas, como descrito acima. A criação do Parque Estadual da Lagoa do Cajueiro, em 1998, se sobrepõe ao território da Lapinha e encerrala as famílias quilombolas restringindo-as a pequenas parcelas de terra na margem do rio São Francisco.

¹⁶¹ (COSTA FILHO, 2008) é categoria êmica que informa a utilização do rebaiamento da superfície da terra após sedimentação de camada de alguma caverna no interior da rocha calcárea e que acumula água, que sendo drenada aos poucos, possibilita o plantio de vegetais mesmo no período da seca. Durante a escravidão em torno desses furados, denominação popular para dolinas, foram os locais privilegiados para a fixação de famílias que se aquilombaram.

As áreas ocupadas por essa unidade de conservação integral cerceiam o acesso às lagoas, aos caminhos internos e que vinculam os grupos locais ao mundo externo, à mata para a solta do gado e coleta de frutos, plantas medicinais, madeirame para casas, cabos para ferramentas e utensílios produtivos, além dos furados para o cultivo no período das águas. Esse cerceamento tem impedido que os membros das gerações mais novas tenham contato com os *encantados*, como o curupira, a caipora, o dono da mata, dentre outros, e ao desencantamento do mundo.

Esses quilombolas, assim como outros grupos étnicos existentes na região, estão proibidos de exercerem suas práticas costumeiras nas vazantes da beira do rio e na retomada de roçados nas terras altas e nos baixios da beira das lagoas, bem como, de coletar produtos extrativistas na região das lagoas e nos altos. A retomada de roçados não se faz em áreas de pouso por ser considerado pelos funcionários dos órgãos ambientais como áreas novas.

Essas populações são, com frequência, inquiridas pelos funcionários do IEF e pela Polícia Florestal que veem suas práticas tradicionais como degradantes. Para os primeiros, o acesso às lagoas é necessário para o desenvolvimento da atividade de pesca artesanal no São Francisco, pois é lá que buscam alimentos para as famílias em períodos de escassez de peixe no rio. Também se encontra interdito o extrativismo de todo tipo de madeira, fibras, cipós, plantas medicinais ou qualquer outro produto de uso costumeiro pelas famílias. As restrições impostas com base na legislação ambiental dão origem às penalidades materiais e a constrangimentos morais por parte dos órgãos ambientais, suprimindo a liberdade e impondo a alteração de hábitos culturais com impacto sobre as estratégias reprodutivas dos grupos sociais. E, também, sobre as subjetividades dessas populações que sofrem *desonras* por serem perseguidos e ameaçados pelos agentes de vigilância ambiental.

Para os grupos tradicionais da região, dentre eles os quilombolas, a prisão é lugar de ladrões e de assassinos, coisas que não são, pois

exercem, apenas, as práticas culturais construídas em séculos de convivência com o ambiente em que se encontram inseridos e que ajudaram a preservar, sem saber que um dia se tornariam unidades de conservação e, como tal, transformado em mercadoria para fruição da paisagem.

Bom Jardim da Prata

O Quilombo Bom Jardim da Prata é composto por nove grupos locais: Barreira dos Índios, Bom Jardim da Prata, Catinga Grande ou Pinhãozeirinho, Mandacaru, Saco, Junco, Traz-o-Mato ou Lajeado do Acari, Porto Velho ou Manga e São Francisco de Assis. E, pelo grupo de vizinhança que articula pela contiguidade, os grupos locais Capão e Tabuleiro por um lado e Riacho, Lajedo e Porcos, por outro lado, bem como pelo grupo de vizinhança composto pelos grupos locais Santa Helena, Corredor, Farias, Flor-de-lis e Sítio Novo.

Como o conflito ambiental vivenciado ocorre, apenas, no grupo de vizinhança Santa Helena, passo a focalizá-lo. Nessa área do Quilombo Bom Jardim da Prata vivem oitenta e duas famílias que construíram seu sistema produtivo pela utilização das veredas para o cultivo agrícola, as terras baixas para o cultivo de mandioca e as chapadas para a criação de gado solto e para o extrativismo.

Com recursos oriundos dos governos federal e estadual, foram implantados projetos agropecuários e florestais nas áreas de uso comum de veredas, cerrados, matas e caatingas. Para ter instalados esses empreendimentos, a vegetação foi derrubada e carvoejada, as terras cercadas, impedindo, desde então, o tradicional uso comum para a *solta* do gado, caça ou coleta.

A grande maioria dos moradores perdeu as terras, total ou parcialmente, ficando, a partir de então, confinada em pequenas glebas de terra da própria família ou de parentes para onde se transferiram, assim como para as terras dos pais da noiva ou do noivo, conforme a disponibilidade de instalação de uma nova família.

Na cabeceira do rio Bom Jardim da Prata, onde se situa o grupo de vizinhança Santa Helena, verificamos que o assoreamento de terras oriundas das chapadas atingiu a copa dos buritis. Seu José Maringá lamenta a degradação das veredas: “O buriti na Prata está acabando, a água acabou, o buriti vive da água, ela secou”. Ele, em sua interpretação, apresenta as causas da degradação ambiental que impossibilitam a utilização das águas dos cursos de água para diversos fins, ou seja, onde a terra era preta hoje é vermelha porque “fizeram carvão, plantaram eucalipto. Então, a partir de 1983 a terra começou a vermelhar” (Seu Marcelino Guedes, Santa Helena, COSTA, 2013, p. 58).

No entanto, hoje, com a ocupação “moderna” do cerrado, com a intensificação do seu uso pelos moradores que ficaram encurralados nas beiras dos córregos, as práticas tradicionais precisaram ser revisitadas, pois a maior parte das veredas, com os cerrados desmatados e as populações dos buritis alteradas, apresenta sinais visíveis de degradação, ou pelo uso intensivo, ou pelo comprometimento ocorrido nas áreas à montante, em particular com a monocultura do eucalipto.

A vereda de minha leitura

Nos estudos das comunidades acima apresentadas são focalizadas as estratégias a que as gentes nelas moradoras construíram para permanecerem em suas localidades, ainda que cerceadas pelos organismos ambientais e organização não governamental.

Em São Francisco e Gentio a partir de 2005 a organização não governamental que onipresente define os destinos da gente veredeira transformou as suas comunidades em locais de turismo étnico para as populações urbanas, notadamente de Brasília - DF.

Durante as festas de devoção que continuaram a ser realizadas, principalmente no ciclo natalino e no ciclo das fogueiras, são orga-

nizadas caravanas que se deslocam para esses dois assentamentos do INCRA.

Em Cabeceira de Forquilha, as resistências cotidianas dos veredeiros aos processos de expropriação possuem formas variadas que objetivam opor-se, por diversos meios, à desqualificação, invisibilização e criminalização de suas práticas, gerando, assim, conflitos socioambientais com aqueles que invadiram sua área de reprodução material, social e cultural, tornando a natureza mercadoria para produção de riqueza e para fruição de paisagem.

Em Poçozinho, Capoeira e Breijinho a estratégia foi articular-se ao movimento social regional de Povos e Comunidades Tradicionais para viabilizar o acesso por retomadas para instaurar negociação com o Ministério Público Estadual. Em 2010, estabeleceu-se negociação da empresa que adquiriu extensas áreas de terra, entre os anos 1970/80 com financiamentos e incentivos, com a comunidade mediada pelo MPE para pagamento pelos danos ambientais promovidos. Foi proposta a devolução de uma área em torno de doze mil hectares onde se localizam seis comunidades que realizam a vigilância, fiscalizam ações de estranhos e desenvolvem campanha em outras comunidades e escolas pelo controle do fogo.

No Quilombo da Lapinha, sua população encontra-se encurralada em pequenas áreas de terra impondo-lhes condições restritivas de reprodução material, social e cultural. Os seus moradores ocuparam uma área tradicionalmente ocupada quando das cheias do rio São Francisco e enfrentam processos judiciais e negociações com a estrutura governamental mineira, além de sofrerem ameaças da Polícia Ambiental, que por diversas vezes, aparece nos finais de tarde, quando estão reunidos, conversando sobre as atividades desenvolvidas no dia, ameaçando mulheres, crianças, idosos e homens com escopetas, AR-15 e outras armas.

Em Bom Jardim da Prata, no contexto de expropriação e de degradação ambiental em escala ampliada, um número significativo de famílias teve que reorganizar seus sistemas produtivos, utilizando-se

de forma mais intensiva, as terras das vazantes passando também a trabalhar fora, seja como diarista seja como migrante sazonal para ofertar a mão de obra para empresas agropecuárias em diversas regiões do país. O trabalho em condições precárias ou análogas ao de trabalho escravo passou a imperar nesta porção do território norte mineiro. Outros preferiram migrar definitivamente para a cidade de São Francisco, ou para cidades distantes, nos Estados de São Paulo, Goiás ou Distrito Federal, além de adotar o extrativismo para a comercialização e não mais para enriquecimento alimentar. A ação sofrida na contemporaneidade pelas comunidades apresentadas acima e por outras tantas ainda não estudadas forçou mudanças no manuseio da ecologia local, dando origem a novas práticas produtivas, penalizando a reprodução material das famílias, provocando a segmentação de coletividades, em decorrência de exclusão de alguns membros que não se encontram no interior do perímetro afetado com a implantação das unidades de conservação (JACINTO, 1998).

Penaliza-se, também, moralmente, pela prisão de membros das famílias em atividades de coletas de frutos, de palmas, de andanças no interior dos parques quando são surpreendidos pela polícia ambiental, provocando ao olhar da coletividade a desonra familiar que passa a ser considerada, principalmente, pelos vizinhos de outras coletividades como “bandidos”, conforme discutido em Costa (2005). Essas populações fixadas secularmente nas áreas em que se encontram localizadas viveram, no passado, o mando e desmando de coronéis, e a essa temporalidade denominaram de *carrancismo*. Nesse tempo, as terras norte mineiras, em sua grande maioria devolutas, eram desocupadas e nelas os antepassados dos atuais moradores das coletividades estudadas se fixaram e fundaram seus *mundi* sociais. Os sistemas produtivos implantados eram adaptados às ecologias locais, como mostrado na seção anterior. As terras, livres e apropriáveis, propiciaram a ocupação de amplas glebas e a formação de comunidades dispersas, como no caso de Mato Grosso e Rio Preto,

narrado acima. Essas coletividades se agrupavam em momentos de festejos a seus padroeiros, em disputas simbólicas pela honra de realizarem festividades fartas em comilanças, beberagens e danças compartilhadas por todos. E todos, mesmos os coronéis que impunham pelos seus mandos e desmandos o vínculo a suas parentelas, eram incorporados na vivência coletiva.

Os valores que fundamentavam as relações entre essas gentes, no *tempo do carrancismo*, eram a liberdade de manuseio das terras e a implantação de sistemas produtivos adaptados às ecologias locais, a solidariedade e a reciprocidade no compartilhamento de alegrias, tristezas e necessidades e ajudas mútuas, frente às violências dos coronéis, com seu objetivo e estratégias para garantir seu mando frente a outros coronéis.

Atualmente, emerge em suas trajetórias históricas um novo tempo conformado pelo encurralamento de muitas comunidades em pequenas glebas devido à terra não ser mais livre e apropriável, à perda da autonomia na organização dos sistemas produtivos, por estarem submetidos à tutela dos organismos ambientais, às mudanças nos padrões habitacionais, perda das condições de celebrações dos santos padroeiros de famílias ou de localidades, à mudança de representação construída por outros frente às investidas policiais que impedem a atualização do conhecimento tradicional da natureza em que se encontram inseridos e, no limite, o etnocídio de um grupo étnico forçado a mudar as relações, até então interdependentes, com a ecologia do lugar onde vivem.

Na narrativa da historicidade coletiva, o saudosismo emerge como característica nascido na comparação entre o *tempo do carrancismo* passado frente à violência sofrida na atualidade, e os membros dessas comunidades, passam a denominar o tempo atual como *carrancismo ambiental* vinculado à violência instucionalizada com seus objetivos de conservação e proteção da natureza, bem como de implantação de monoculturas empresariais e agronegócios articulados à estratégias cuja violência ambiental apresenta-se como

maior perversidade em termos de expropriação e etnocídio dos saberes, dos fazeres e dos modos de vida.

Nesse *tempo de carrancismo ambiental*, em decorrência de ordenamento ambiental e de criação de unidades de conservação com diversos fins, dentre eles a conservação da paisagem sertaneja, a compensação ambiental pela implantação de maciços florestais de eucalipto e pela implantação de gigantesco projeto de irrigação, verifica-se a recorrente atualização da categoria temporal por meio da qual narram suas historicidades.

Frente ao *carrancismo ambiental*, as comunidades de identificação ecológica desenvolveram estratégias políticas, buscando encontrar soluções para dar fim aos conflitos ambientais em que foram jogados pelos organismos governamentais ou não. E a mais importante dessas estratégias é a vinculação ao movimento social regional de Povos e Comunidades Tradicionais, cuja agência tem contribuído significativamente para realizar o que denominam de “direito na prática”, a partir de enfrentamento com os agentes provocadores do conflito.

Esse movimento, além dos Povos e Comunidades Tradicionais, é assessorado por uma rede sóciotécnica composta por entidades da sociedade civil e das pastorais católicas, por organizações não governamentais e por pesquisadores de diversas universidades brasileiras e estrangeiras. Esse movimento está vinculado a redes nacionais e internacionais de apoio às lutas das populações tradicionais, que em seus espaços, visibilizam os conflitos sociais, políticos ou ambientais, sofridos pelas gentes miúdas do sertão norte mineiro.

Retomo a discussão teórica com a qual desenvolvo minha leitura para sintetizar a argumentação construída. Em Acserald (2004) vimos que modos diferenciados de apropriação, de uso e de significado do território colocam em disputa grupos sociais distintos e, neste caso, as comunidades rurais sertanejas frente a organismos ambientais e organização não governamental.

E em Little (2006) aprofundo a compreensão dos conflitos ambientais vividos pelas gentes miúdas do sertão norte mineiro, focalizando as distintas formas de inter-relacionamento com seu meio social e natural, decorrente da forma de adaptação, da ideologia e do modo de vida específico distinto daqueles que emergiram em suas vidas trazidos por organismos ambientais governamentais ou não preservadores da natureza, baseado no mito de sua intocabilidade e que formam a *dimensão social e cultural* do conflito que propicia aos veredeiros e quilombolas lerem suas historicidades comparando tempos distintos com a categoria *tempo do carrancismo*.

As narrativas dos moradores incorporadas neste artigo, apesar de articularem os processos vividos, para compreender o acontecer da vida atual, por meio da categoria temporal *carrancismo ambiental*, vejo que há recorrência de perspectivas, apresentando contradições em suas discursividades e memórias, que, certamente, não são unívocas e que não serão aqui tratadas.

Nessa comparação, são colocados frente a frente o presente e o passado, valores e penalidades, propiciando considerar os tempos dos coronéis como um tempo melhor que o tempo presente. Neste, a hierarquização de direitos dá mais valor à natureza que à cultura das gentes das veredas e dos quilombos e que forçou mudanças no manuseio da ecologia local.

Resultam da ideologia da conservação e da primazia do agronegócio imposta aos veredeiros e quilombolas novas práticas produtivas que penalizam a reprodução material das famílias, provocam a segmentação de coletividades em decorrência de exclusão de alguns membros que não se encontram no interior do perímetro afetado com a implantação das unidades de conservação. E, moralmente, pela prisão de membros das famílias em atividades de coletas de frutos, de palmas, de andanças no interior dos parques quando são surpreendidos pela polícia ambiental, provocando ao olhar da coletividade a desonra familiar que passa a ser considerada, principalmente, pelos vizinhos de outras coletividades como “bandidos”.

Nesse *tempo do carrancismo ambiental*, há o encurralamento de muitas comunidades em pequenas glebas devido à terra não ser mais livre e apropriável, à perda da autonomia na organização dos sistemas produtivos por serem forçados a abandonarem o sistema tradicional que denominam agricultura de peão, para incorporarem a agricultura de patrão, ou seja, o abandono do pouco manuseio de externalidades para a incorporação máxima das mesmas, como a assistência técnica, a moto-mecanização, os produtos agrícolas industrializados e, no limite, o financiamento bancário.

Essas mudanças deram fim à liberdade de vivência coletiva, empobreceram as festividades as quais passam a ser eventos para turistas assistirem, transformaram a representação de muitos moradores dado ser construída por outros frente às investidas policiais. Esse *tempo do carrancismo ambiental* é visto como o impedimento à atualização do conhecimento tradicional da natureza em que se encontram inseridos e, no limite, o etnocídio de um grupo étnico forçado a mudar as relações, até então interdependentes, com a ecologia do lugar onde vivem.

BIBLIOGRAFIA

ABREU, Capistrano. *Capítulos da História Colonial (1500–1800)*. 7s. ed. São Paulo: Publifolha, 2000. Grandes Nomes do Pensamento Brasileiro.

AGUIAR, Cynara Silde Mesquita Veloso de. *Coronelismo em São João da Ponte: 1946/1999*. Montes Claros: Unimontes, 2002.

AGUIAR, Wanderleide Berto. “*Não tínhamos conhecimento*”: a voz ativa e política das mulheres quilombolas da Comunidade Buriti do Meio - Norte de Minas Gerais. 2016. 139 p. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Social). Universidade Estadual de Montes Claros/ Departamento de Política e Ciências Sociais, Montes Claros.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Os quilombos e as novas etnias. In: LEITÃO (org.) *Direitos Territoriais das Comunidades Negras Rurais*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1999.

ALMEIDA, Maria Geralda de (org). *Tantos Cerrados: múltiplas abordagens sobre a biogeodiversidade e singularidade cultural*. Goiania: Vieira, 2005.

ANAYA, Felisa. De “*encurralados pelos parques*” a “*vazanteiros em movimento*”: as reivindicações das comunidades vazanteiras de Pau Preto, Pau de Léguas e Quilombo da Lapinha no campo ambiental. 2012. 252 p. Tese (Doutorado em Sociologia), Universidade Federal de Minas Gerais / FAFICH, Belo Horizonte.

AMBRÓSIO, Manoel. *Brasil interior: palestras populares, folk-lore das margens do S. Francisco*. 1ª Edição. São Paulo: Nelson Benjamin, 1934, v. 1.

AMBRÓSIO, Manoel. *Antonio Dó: o bandoleiro das barrancas*. Petrópolis: Vespertino, 1976.

AMORIM FILHO, , Oswaldo Bueno. Topofilia, Topofobia e Topocídio em MG. Em RIO, V. del e OLIVEIRA, L. de (orgs.) *Percepção Ambiental. A experiência brasileira*. 12 ed. São Paulo: Stúdio Nobel, 1999.

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*. 1983 (Mestrado em História). Universidade Federal de Minas Gerais/FAFICH, Belo Horizonte.

ANDERSON, Benedict. *Nação e consciência nacional*. São Paulo: Ática, 1989.

ANDRADE, Carlos Drummond. A palavra Minas. Em *As impurezas do branco*. 10ª ed. Record, Rio de Janeiro: 2002.

ANDRADE, Carlos Drummond. Confissões de Minas. Em *Poesia completa e prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguillar, 1977. [Biblioteca Luso-Brasileira - Série Brasileira].

ANJOS, Cyro dos. Viagem à Jaíba. Em *Explorações no Tempo: Memórias*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1963.

ANTONIL, André João. *Cultura e Opulência do Brasil por suas minas e drogas*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1997.

ARAGÃO, Luiz Tarlei de. A Oeste de Tordesilhas. Em *Mais*, 17 set 2000, Folha de São Paulo.

ARAÚJO, Elisa Cotta de. *Nas margens do São Francisco: sociodinâmicas ambientais, expropriação territorial e afirmação étnica do Quilombo da Lapinha e dos Vazanteiros de Pau de Léguas*. Montes Claros, 2009 (Mestrado em Desenvolvimento Social) - Universidade Estadual de Montes Claros.

ARBEX, Daniela. *O holocausto brasileiro*, 1ª Ed. São Paulo: Geração Editorial, 2013.

ARRUDA, Maria Arminda do Nascimento. *Mitologia da Mineiridade*. O imaginário mineiro na vida política e social do Brasil. Brasiliense, São Paulo: 1999. .

ARRUTI, Jose Maurício Adion. *Mocambo: Antropologia e História do Processo de Formação Quilombola*. São Paulo: EDUSC, 2006.

ARRUTI, José Maurício Adion. A emergência dos “remanescentes”; Notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. Em *Mana* 3(2). 1997.

ACSERLALD, Henri. 2004. *Conflitos ambientais no Brasil*. 1 ed. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll.

AUGUSTO, Rosely Carlos. *A intervenção do Estado na região Norte de Minas Gerais*. Subsídios para discussão (mimeo). Montes Claros: CPT, 1988.

BALAIJO, João. *Você sabe o que aconteceu em Montes Claros dia 13 de agosto do ano passado?*. São Paulo: Símbolo, 1978.

BALIBAR, Etienne e WALLERSTEIN, Immanuel. *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. New York: Routledge, 1989.

BANDEIRA, Lourdes. *Território negro em espaço branco*. São Paulo: Brasiliense; Brasília: CNPq, 1988.

BARREIROS, Eduardo Canabrava. *Episódios da Guerra dos Emboabas e sua geografia*. Belo Horizonte: Itaitaia. São Paulo: EdUSP, 1984. *Reconquista do Brasil*, v. 83.

BARRETO FILHO, Henyo Trindade. *Populações Tradicionais: Introdução à crítica da ecologia política de uma noção*. Em *Workshop: Sociedades Cablocas Amazônicas: Modernidade e Invisibilidade*. Parati, RJ - 21 a 24 de Outubro de 2001.

BARTH, Frederik. *Introduction*. Em *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Boston, Little, Brown and Company.

BARTH, Fredrerik. *Grupos Étnicos e suas fronteiras*. Em Tomke Lask (org). *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BASSIN, Mark. *Inventing Siberia: visions of the Russian East in the early nineteenth century*. Em *The American Historical Review*, 96, 1991.

BELO, Fábio Roberto Rodrigues Belo. *Loucura e morte em “Sorôco, sua mãe, sua filha”*, de João Guimarães Rosa [online]. *Revista do Centro de Estudos Portugueses*, v. 19 (25), 1999.

BENJAMIM, Walter. *Charles Baudelaire. Um lírico no auge do capitalismo*. Em: *Obras escolhidas III*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BENTO, Maria Aparecida Silva. *Branqueamento e Branquitude no Brasil e Branquitude: o lado oculto do discurso sobre o negro*. Em *Psicologia Social do Racismo: Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2002.

BERNARDEZ, Manuel. *O Gigante Deitado*. Notas e Actos de doze annos de vida no Brasil. Rio de Janeiro: Leite Ribeiro: s/d, 2 volumes.

BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

BHABHA, Homi K. *Nation and Narration*. London: Routledge, 1990.

BOLLE, Willi. *GrandeSertão.Br: A Invenção do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2004.

BORJAS, Manuel Chavez. *Comunidad de memoria*. Memoria metafórica de una localidad en el sertão brasileiro. 1995, Tese (Antropologia Social), Universidade de Brasília/PPGAS, Brasília.

BOURDIEU, Pierre. Célibat et condition paysanne. Em *Études rurales*, 1962.

BOURDIEU, Pierre. A identidade e a Representação: elementos para uma reflexão crítica sobre a idéia de região. Em *O Poder Simbólico*, 10ª Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

BOURDIEU, Pierre. A Economia dos Bens Simbólicos. Em *Razões Práticas*. 5ª ed. São Paulo: Papirus, 2004.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A comunidade tradicional. Em COSTA, João Batista de Almeida e OLIVEIRA, Cláudia Luz de (orgs), *Cerrado, Gerais, Sertão: Comunidades tradicionais no Sertão Roseano*. São Paulo: Intermeios; Belo Horizonte: FAPEMIG; Montes Claros: Editora da Unimontes, 2012.

BRAZ, Brasileiro. *São Francisco nos Caminhos da História*. São Francisco: Lemi, 1977.

BRAZ, Petrônio. *Serrano de Pilão Arcado: a saga de Antônio Dó*. São Paulo: Mundo Jurídico, 2006.

BRITO, Isabel Cristina Barbosa de. *Comunidade, território e complexo florestal industrial: o caso de Vereda Funda*. 2006. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Social), Universidade Estadual de Montes Claros/PPGDS, Montes Claros.

BRITO, Valéria Esteves, COSTA, João Batista de Almeida, PATRÍCIO, Cláudia. *Negros de Maravilha: Abandonados e esquecidos, agora lembrados*. 2004, Relatório de Pesquisa de Iniciação Científica (mimeo). Faculdades Unidas do Norte de Minas, Montes Claros.

BURTON, Richard. *Viagem de Canoa de Sabará ao Oceano*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1977. Reconquista do Brasil, 37.

CENTRO DE AGRICULTURA ALTERNATIVA DO NORTE DE MINAS - CAA. *Reconversão agroextrativista: da monocultura do eucalipto para sistemas agrossilvipastoris*. Das Comunidades dos Gerais de Rio Pardo de Minas aos Poderes Públicos Municipal, Estadual e Federal. Rio Pardo de Minas, 2004.

CALEIRO, Regina Célia Lima e CELESTINO, Késia Tavares. As veredas da loucura no Sertão das Gerais [online]. *Histórica: Revista Eletrônica do Arquivo Público do Estado de São Paulo*, nº 44, out. 2010. Acesso em 14/04/2020.

CAMPOS, Leonardo Álvares da Silva. *Saluzinho: luta e martírio de um bravo*. Belo Horizonte: D'Plácido, 2014.

CARDOSO, Adilson. Bolinhas de gude cintiliam no céu (A Júlio Galinheiro). Em *Jornal de Montes Claros*, 04/07/208. Coluna de Adilson Cardoso.

CARDOSO, Vicente Licínio. À margem da história do Brasil. São Paulo: Nacional, 1979. Brasileira, v. 13.

CARDOSO, José Maria Alves. *A Região Norte de Minas: um estudo da dinâmica de suas transformações espaciais*, 1996. Dissertação (Mestrado em Economia) Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.

CARNEIRO, Geralda Vânia N. F. B e outros. *Ecosystemas Grande Sertão: Veredas - As transformações culturais e a destruição ambiental no norte de Minas*. Montes Claros: Grupo de Estudos e Ação Ambiental, 1992 (mimeo).

CARVALHO, José Jorge (Org.). *O quilombo do Rio das Rãs*. Histórias, tradições, lutas. Salvador: EdUFBA. 1996.

CARVALHO, José Jorge. A Força da Nostalgia: a concepção de Tempo Histórico dos Cultos Afro-Brasileiros Tradicionais. Em *Religião e Sociedade* 14 (2), 1987. Rio de Janeiro: CER/ISER.

CARVALHO FRANCO, Francisco de Assis. *Bandeiras e Bandeirantes de São Paulo*. São Paulo: Editora Nacional, 1940. Brasileira, Vol. 181.

CARVALHO FRANCO, Maria Sylvia de. *Homens livres na ordem escravocrata*. 4ª Ed. São Paulo: Editora Unesp, 1997 (Biblioteca básica).

CASTELLS, Manuel. O Poder da Identidade. 2 ed. Em *A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura*. São Paulo: Paz e Terra, 1999. Volume 2.

CENTERS FOR DISEASE CONTROL AND PREVENTION. *Medicamentos para a prevenção da malária durante viagens* Cloroquina (Aralen). s/d. 2 p. Disponível em: <https://www.cdc.gov/malaria/resources/pdf/fsp/drugs/Chloroquine_pt.pdf>, Acessado em 21/09/2017.

CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO ELOY FERREIRA DA SILVA - CEDEFES. Comunidade Brejo dos Crioulos demonstra resistência histórica e luta por seus direitos. Em *Quilombos Gerais*, Ano I (4), Mar/Abr 2004.

CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO ELOY FERREIRA DA SILVA (org.). *Comunidades Quilombolas de Minas Gerais no séc. XXI*. História e Resistência. Belo Horizonte: Autêntica; CEDEFES, 2008.

CELESTINO, Késia Tavares. *Os Loucos do Sertão: uma abordagem da percepção da loucura no norte de Minas Gerais nas décadas 1950–1980*. 2007, Monografia (Bacharelado em História) Montes Claros: Universidade Estadual de Montes Claros.

CHAVES, Amelina. *Jaguços e Coronéis*. Cuatira, Belo Horizonte: 1997. (Montes Claros: Oficina das Letras. Volume 15).

CHAVES, Luiz Antônio. Saluzinho e a luta pela terra no Norte de Minas. Em *Revista Verde Grande* 1 (3), 2006.

CORREIA, Cloude de Souza. *Do Carrancismo ao Parque Nacional Grande Sertão Veredas: (des)organização fundiária e territorialidades*. 2002, Dissertação (Antropologia Social) Universidade de Brasília/PPGAS, Brasília.

CORREIA, Cloude de Souza. *Mineiros, Gaúchos e Conservacionistas: uma abordagem antropológica dos conflitos sócio-ambientais no noroeste de Minas Gerais resultantes das distintas formas de apropriação espacial do cerrado*. 1999, Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais), Universidade de Brasília: DAN, Brasília.

COSTA FILHO, Aderval. *Os Gurutubanos*. Brasília: Universidade Católica de Brasília, 2004 (mimeo).

COSTA FILHO, Aderval. *Relatório técnico de reconhecimento e delimitação do Quilombo do Gurutuba*. Brasília: UCB, 2004.

COSTA FILHO, Aderval. *Os Gurutubanos: territorialização, produção e sociabilidade em um quilombo do centro norte mineiro 2008*. Tese (Antropologia Social). Universidade de Brasília/PPGAS, Brasília.

COSTA, João Batista de Almeida *Mineiros e Baianeiros: a configuração do englobamento, da exclusão e do entre-lugar em Minas Gerais*. 1. ed. Montes Claros: Editora da Unimontes, 2017.

COSTA, João Batista de Almeida. Processos de territorializações e o deslizamento de conteúdos na etnicidade quilombola em Agreste. Em *Argumentos* 7, 2012.

COSTA, João Batista de Almeida. Tempo reversivo e espaço transfigurado: etnocídio nas veredas do sertão. Em *Campo-Território: Revista de Geografia Agrária*, 6 (11), 2011.

COSTA, João Batista de Almeida. Trânsito identitário nas margens da mineiridade: o lugar fronteiriço do sujeito nortemineiro. Em SENA, Custórida Selma; SUAREZ, Mireya. (Org.). *Sentidos do Sertão*. Goiania: Canone Editorial, 2011.

COSTA, João Batista de Almeida. A (des)invisibilidade dos Povos e Comunidades Tradicionais: A produção da identidade, do pertencimento e do modo de vida como estratégia para efetivação de direito coletivo. Em: GAWORA, Dieter; IFE, Maria Helena de Souza; BARBOSA, Rômulo Soares (Org.) *Povos e Comunidades Tracionais no Brasil*. 1ed.Montes Claros: Editora Unimontes, 2011.

COSTA, João Batista de Almeida. *Saber-se Quilombola, Ser Quilombola: O enredamento de Brejo dos Crioulos (MG) nas tramas do aparelhamento estatal*. Em *Unimontes Científica*, v. 8, 2007.

COSTA, João Batista de Almeida. Identidade Norte mineira: Assuntando sua especificidade regional nos estudos de Nação. Em *Revista Verde Grande* (Unimontes), v. 1, 2007.

COSTA, João Batista de Almeida. Movimento Catrumano: o norte de Minas como berço de Minas Gerais. Em *Revista Verde Grande*. v. 4. Montes Claros: 2007.

COSTA, João Batista de Almeida. Cultura. Natureza e Populações Tradicionais: O norte de Minas como síntese da nação brasileira. Em *Revista Verde Grande*, Montes Claros, v. 1, n. 3, 2006 a.

COSTA, João Batista de Almeida. O jogo de espelhos da memória e da historiografia: as origens da ocupação e povoamento do norte de Minas. Em *Humanidades*, Montes Claros, v. 1, n. 1, 2006 b.

COSTA, João Batista de Almeida. Cerrados Norte Mineiro: Populações Tradicionais e Identidades Territoriais. Em ALMEIDA, Maria Geralda de (Org.). *Tantos Cerrados: Múltiplas abordagens sobre a biogeodiversidade e singularidade sócio-cultural*. Goiania: Vieira, 2005.

COSTA, João Batista de Almeida. Quilombos da Jahyba: A visibilização do negro no território branco norte mineiro. Em *Caminhos da História* 10 (1), 2005.

COSTA, João Batista de Almeida. A Reescrita da História: A valorização do negro e a atualização de relações ancestrais no norte de Minas. Em *Revista Verde Grande*, Montes Claros, v. 1, 2005.

COSTA, João Batista de Almeida. Cultura Natureza e populações Tradicionais: o Norte de Minas como síntese da nação brasileira. Em *Revista Verde Grande*. Montes Claros: Unimontes/SEMMA vol. 1 (3), 2005.

COSTA, João Batista de Almeida. *Mineiros e Baianos: Englobamento, exclusão e resistência*, 2003. Tese (Antropologia Social), Universidade de Brasília: PPGAS. Brasília.

COSTA, João Batista de Almeida. Fronteira Regional no Brasil: O entre-lugar da identidade e do território baianos em Minas Gerais. Em *Sociedade e Cultura*, Goiânia, v. 5, n.1, 2002.

COSTA, João Batista de Almeida Sentir-se Norte Mineiro, as raízes de nossa regionalidade. Em *Jornal Opinião*, Montes Claros (MG), 07/10/2002.

COSTA, João Batista de Almeida. Brejo dos Crioulos e a Sociedade Negra da Jaíba: novas categorias sociais e a visibilização do invisível na Sociedade Brasileira. Em *Pós - Revista Brasiliense de Pós-Graduação em Ciências Sociais*, Ano V, 2001

COSTA, João Batista de Almeida. *Do Tempo da Fartura dos Crioulos ao Tempo de Penúria dos Morenos: identidade através de rito em Brejo dos Crioulos (MG)*. 1999, Dissertação (Antropologia Social), Universidade de Brasília/PPGAS, Brasília.

COSTA, João Batista de Almeida. Cultura sertaneja: a conjugação de lógicas diferenciadas. Em SANTOS, Gilmar Ribeiro dos (Org.) *Trabalho, Cultura e Sociedade no Norte/Nordeste de Minas*. Considerações a partir das Ciências Sociais. Montes Claros: Best Comunicação e Marketing, 1997.

COSTA, J. B. de A., DAYRELL, C. A., MARTINS, D., LEAL, G. F. e DAYRELL, L. *Ser geraizeiro é atualmente lutar pela volta da água: Relatório Antropológico de caracterização de identidade étnica e de territorialidade da Comunidade de Moreira - Rio Pardo de Minas*. Rio Pardo de Minas: STR; Montes Claros: CAA/Norte de Minas; Brasília: Embrapa/Projeto BemDiverso, 2017 (mimeo).

COSTA, João Batista de Almeida; ARAÚJO, E. C. de; DAYRELL, C. A.; SANTOS, F. A. R dos; ALMEIDA, J. W. L. 2013. *Relatório Antropológico de Caracterização histórica, econômica, sociocultural e ambiental da Comunidade Remanescente de Quilombo da Lapinha*. Belo Horizonte: INCRA; Montes Claros: Unimontes.

COSTA, João Batista de Almeida; DAYRELL, C. A. SANTOS, F. A. R dos; ALMEIDA, J. W. L. 2012. *Relatório Antropológico de Caracterização histórica, econômica, sociocultural e ambiental do Quilombo Bom Jardim da Prata*. Belo Horizonte: INCRA; Montes Claros: Unimontes.

COSTA, João Batista de Almeida e OUTROS. *Os Guardiões das Veredas do Grande Sertão: A população tradicional veredeira do Assentamento São Francisco e Gentio, o Parque Nacional Grande Sertão Veredas e o Inventário das Referências Culturais*. Funatura;

COSTA, J. B. de A., DAYRELL, C. A., FERREIRA, A. C. e LUZ, A. Grande Sertão: Veredas e seus ecossistemas. Em *Revista Desenvolvimento Social*, v. 1, n.1, 2008.

COSTA, J. B. de A., Patrício, C. e Brito, V. E. de. *Negros de Maravilha: abandonados e esquecidos, agora lembrados*. Diagnóstico cultural, sócio-econômico e político. Montes Claros: FUNORTE, 2004 (mimeo).

COSTA, Pedro Henrique Mourthé de Araújo. *Entre os documentos e as retomadas: movimento da luta pelo território em Brejo dos Crioulos (MG)*. 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal de São Carlos, São Carlos.

COSTA SILVA, René Marc. *Por onde o Povo Anda...* A Construção da Identidade Quilombola dos Negros de Rio das Rãs. Brasília, 1998 (Doutorado em História), Universidade de Brasília/PPGH, Brasília.

COUTINHO, Nazinha. *Maria Clara*. Ed. 2 Irmãos, Rio de Janeiro: 1978. .

CRAPANZANO, Vincent. Diálogo. Em *Anuário Antropológico* 88. Brasília: Editora da UnB; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991.

CUNHA, Euclides da. *Os Sertões*. Campanha de Canudos. 39 ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves; São Paulo: Publifolha, 2000. Grandes Nomes do Pensamento Brasileiro.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Etnicidade: da cultura residual, mas irredutível. Em *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

D'ANGELIS FILHO, João Silveira. *Políticas locais para o dê-s-envolvimento local no norte de Minas: uma análise das articulações local e supra local*. 2005 Dissertação (Mestrado em Economia) CEPAL, Temuco: Chile.

D'ANGELIS FILHO, João Siveira. Os Geraizeiros descem a serra ou a Agricultura de quem não aparece nos Relatórios dos Agrobusiness. Em LUZ, C. e DAYRELL, C. A (orgs.). *Cerrado e Desenvolvimento: Tradição e Atualidade*. Montes Claros: Centro de Agricultura Alternativa; Goiânia: Agência Ambiental de Goiás, 2000.

D'ANGELIS FILHO, João Siveira e Outros. *Gurutubanos: O ambiente e a produção no Vale do Gurutuba*. Montes Claros: Centro de Agricultura Alternativa, 2003 (mimeo).

D'ANGELIS FILHO, João, DARYRELL, Carlos Alberto e OLIVEIRA, Cláudia Luz de. Economias invisíveis e comunidades tradicionais no norte de Minas. In GAWORA, Dieter, BARBOSA, Rômulo Soares e IDE, Maria Helena de Souza (orgs.). *Povos e comunidades tradicionais no Brasil*. Montes Claros: Editora da Unimontes, 2011.

DAYRELL, Carlos Alberto. Os Geraizeiros descem a serra ou a agricultura de quem não aparece nos relatórios dos agrobusiness. Em OLIVEIRA, C. L. e DAYRELL, C. A. (orgs.) *Cerrado e Desenvolvimento: Tradição e Atualidade*. Montes Claros: CAA; Goiânia: Agência Ambiental de Goiás, 2000.

DAYRELL, Carlos Alberto. Populações Tradicionais do Norte de Minas: Transformando o uso sustentável da biodiversidade em trunfo para o desenvolvimento territorial. Em *Diagnóstico PICUS/FUNBIO* (mimeo). Montes Claros: Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas, 2005.

DAYRELL, Carlos Alberto. *Geraizeiros y Biodiversidad en el Norte de Minas Gerais*: La contribución de la agroecología y de la etnoecología en los estudios de los agroecosistemas. 1998, Dissertação (Mestrado em Agroecologia). Universidad Internacional de Andalucía, Andalucía.

DAYRELL, Carlos Alberto. *GT Agroextrativismo*. Plano de Desenvolvimento Sustentável do Entorno do Parque Nacional Grande Sertão Veredas. Brasília: Funatura, 2002 (mimeo).

DAYRELL, Carlos Alberto. *De nativos e de caboclos*: reconfiguração do poder de representação de comunidades que lutam pelo lugar. 2019, Tese (Doutorado em Desenvolvimento Social). Universidade Estadual de Montes Claros/PPGDS, Montes Claros.

DIAS, Fernando Correia. *A imagem de Minas*. Ensaio de sociologia regional. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1971.

DIAS, Eurípedes da Cunha. MST: Rito e Práxis da Democracia Agrária. Em *Série Antropologia*, 220. Brasília: Departamento de Antropologia, 1997 (mimeo).

DIEGUES, A. C. e ARRUDA, R. S. V. *Saberes Tradicionais e Biodiversidade no Brasil*. Brasília: Ministério do Meio Ambiente, 2001 (mimeo).

DIEGUES, A. C. e ARRUDA, R. S. V. *Etnoconservação*. São Paulo: Hucitec, 2000.

DIEGUES JÚNIOR, Manoel. *Regiões culturais do Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais; Ministério da Educação e Cultura, 1960.

DUMONT, Louis. *O Individualismo*. Uma Perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna. Rio de Janeiro, Rocco, 1985.

DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus*. O sistema de casta e suas implicações. EdUSP SãoPaulo: 1992.

DURHAM, Eunice R. *A caminho da cidade*: a vida rural e a migração para São Paulo. São Paulo: Perspectiva, 1984. Debates Ciências Sociais.

DURKHEIM, Emile e MAUSS, Marcel. Algumas Formas Primitivas de Classificação. Em MAUSS, Marcel, *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 1981. Coleção Estudos.

DÜRKHEIM, Emile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. 1ª Edição. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996. (Coleção Tópicos).

DÜRKHEIM, Emile. *O suicídio: Estudo de sociologia*. São Paulo: Martins Fontes, 1982.

EITEN, George. Vegetação do Cerrado. Em PINTO, Maria Novaes (org.). *Cerrado: caracterização, ocupação e perspectivas*. 2 Ed. Brasília: Editora da UnB; Sematec, 1993.

ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador I: uma história dos costumes*. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

ELIAS, Norbert. *Os alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

ELIAS, N. e SCOTSON, J.L. *Estabelecidos e outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

ESTEVEZ, Manoel. *Grão Mogol*. Rio de Janeiro: São José, 1961.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. A dança. Em *R@U Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar*, v.2, n.2, 2010.

FAGUNDES, Giselle e MARTINS, Nahílson. *Capítulos Sertanejos*. Montes Claros: Vereda Viva, 2003.

FERNANDES, Daniel Mendes. *O Estar-no-entre-meio na Feira do Major Prates e outros espaços sociais: Uma etnografia sobre as estratégias de territorialidade de populações rurais em Montes Claros*, 2006. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) Universidade Estadual de Montes Claros/Departamento de Política e Ciências Sociais, Montes Claros.

FIGUEIREDO, Luciano. *O avesso da memória: cotidiano e trabalho da mulher em Minas Gerais no Século XVIII*. Prefácio Laura de Mello e Souza. 1ª Edição. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: EdUnb, 1993.

FONSECA, Kátia Geralda Pascoal. *Senhora da Saúde em Jacaré Grande: Romaria, Tensões e Conflitos no campo religioso local*. 2006, Monografia (Graduação em Ciências Sociais). Universidade Estadual de Montes Claros: Departamento de Política e Ciências Sociais, Montes Claros.

FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. *Homens livres na ordem escravocrata*. São Paulo: UNESP 1997.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. Quilombos no Brasil. Em *Revista Palmares* 5, Brasília, Fundação Cultural Palmares, 2000.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I*. 5ª Ed. Revisada. Petrópolis: Vozes, 1997.

GASPAR, Maurice M. *No sertão de Minas: o apostolado dos Premonstratenses da Abadia du Parc*. Parc-Les-Nouvain, s/d (mimeo).

GARCIA JR. A. e GRYNSPAN, M. As Veredas da Questão Agrária e Enigmas do Grande Sertão”. In MICELI, S. (org.) *O que Ler na Ciência Social Brasileira, 1970–2002*. São Paulo: ANPOCS, Sumaré: Brasília: CAPES, 2002.

GEERTZ Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. Em *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

GEERTZ, Clifford. *Negara: O estado teatro no século XIX*. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1991. Memória e Sociedade.

GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro. LCT, 1988.

GOMES, Ana Maria. *Perfil Sócio-demográfico Xakriabá*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, s/d (mimeo).

GOMES, Flávio dos Santos. Quilombos do Rio de Janeiro no Século XIX. Em REIS, J.J e GOMES, FS (org) *Liberdade por um fio*. História dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

GOMES, Luiz Guilherme Reis. *Etnocídio nas Veredas do Grande Sertão: Sistemas Produtivos e Sociodinâmicas Ambientais em Cabeceira de Forquilha*, 2010. Monografia (Graduação em Ciências Sociais/Especialização em Antropologia). Universidade Estadual de Montes Claros/Departamento de Política e Ciências Sociais, Montes Claros.

GONÇALVES, Eugênia Dias. *Os povos indígenas de Minas Gerais do Século XVII ao XX*. Manuscrito. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais/Faculdade de Educação, s/d.

GONÇALVES, Flávio José. *Negros de Poções: Feitiços e outros caxangás em seus processos sociais: Historicidade, Identidade e Territorialidade em Brejo das Almas (MG)*, 2007. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Social), Universidade Estadual de Montes Claros/PPGDS, Montes Claros.

GUIMARÃES, Carlos Magno e MENDONÇA, Cleonice Pitanga. *Levantamento (preliminar) das comunidades Afro-Brasileiras no Estado de Minas Gerais*. Manuscrito, Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais/Departamento de Sociologia e Antropologia, 1997.

GUIMARÃES ROSA, João. *Grande Sertão: Veredas*. 36ª Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

GUIMARÃES ROSA, João. Minas Gerais. Em: *Ave, palavra*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1978.

GUIMARÃES ROSA, João. Meu Tio o Iauaretê. Em *Estas estórias*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1976.

GUIMARÃES ROSA, João. Sorôco, sua mãe, sua filha. Em *Primeiras estórias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

HALFELD, Henrique Guilherme Fernando. *Atlas e relatório concernente à exploração do rio de São Francisco da cachoeira de Pirapora até ao Oceano Atlântico*. Rio de Janeiro: Eduardo Rensburg, 1860.

HALL, Stuart. *Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. São Paulo: DP&A Editora, 2000.

HENRIQUES, Franciele Lagni. *Migração catarinense: deslocamento populacional na Microrregião de Joaçaba*. Monografia (Graduação em Ciências Econômicas). Florianópolis: UFSC, 2011.

HOBBSAWN, Eric, RANGER, Terence (orgs.). *A Invenção das Tradições*. 3ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

JACINTO, Andréa Borghi. *Afluentes da memória: Itinerários, Taperas e Histórias no Parque Nacional Grande Sertão Veredas*, 1998. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade de Campinas/PPGAS, Campinas.

LASMAR, Jorge e VASQUES, Terezinha. *Grão Mogol*. Contagem: Líthera Maciel, 2005.

LEAL, Francly Eide Nunes. *A religiosidade nas relações intercomunitárias na Comunidade negra rural de Terra Dura*. 2012. Monografia (Curso de Ciências Sociais), Universidade Estadual de Montes Claros/Departamento de Política e Ciências Sociais, Montes Claros.

LEAL, Victor Nunes. *Coronelismo, enxada e voto*. 1976. 223 p. São Paulo: Alfa-Ômega, 1976.

LESSA, Simone Narciso. *Trem de Ferro: Do Cosmopolitismo ao sertão*. 1993. Dissertação (Mestrado em História), Universidade de Campinas/PPGH, Campinas.

LEITE, Ilka Boaventura. Terras e territórios de negros no Brasil. Em *Textos e Debates*, 1(2), 1990. Florianópolis: UFSC/NUER.

LEITE, Ilka Boaventura. *Humanidades Insurgentes: conflitos e criminalização dos quilombos*. Florianópolis: UFSC/NUER, 2008 (mimeo).

LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e História. Em *Antropologia Estrutural 2*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Totemismo Hoje*. Lisboa: Edições 70, 1986. Perspectivas do Homem.

LIAIS, Emmanuel. *Hydrographie du haut San-Francisco et du Rio das Velhas: ou, Résultats au point de vue hydrographique d'un voyage effectué dans la province de Minas-Geraes*. Paris: Garnier; Rio de Janeiro: Garnier, 1865.

LIBISZEWSKI, Stephan. 1992. *What is an environmental conflict?*. Zurich: Center for Security Studies.

LINS, Wilson. *O Médio São Francisco: Uma sociedade de pastores e guerreiros*. Ensaio. 2ª edição. Salvador: Livraria Progresso, 1960.

LIMA, Roberto Cunha Alves. *Um rio são muitos*. 2002. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade de Brasília/PPGAS. Brasília.

LISBOA, Abdênago e LISBOA, Apolo H. *Octaciliada*. Uma Odisséia no norte de Minas. Cannãa, Belo Horizonte: 1992.

LITTLE, Paul Elliot. Territórios Sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. Em *Anuário Antropológico*, 2002/2003.

LITTLE, Paul Elliot. Os conflitos socioambientais: um campo de estudo e de ação política Em BURSZTYN, M (org.). *A difícil sustentabilidade: Política energética e conflitos ambientais*. Rio de Janeiro: Garamond, 2001.

LITTLE, Paul Elliot. Ecologia política como etnografia: um guia teórico e metodológico. Em *Horizontes Antropológico* 12 (25), 2006.

LINS, Wilson. *O Médio São Francisco: Uma sociedade de pastores e guerreiros*. Ensaio. 2ª Ed. Salvador: Livraria Progresso, 1960.

LOPES, Camilo Antônio da Silva. Desmistificando metáforas e construindo saberes: do sertão aos sertões e dos sertões ao sertão nortemineiro, Em COSTA, João Batista de Almeida e OLIVEIRA, Cláudia Luz de (orgs). *Cerrado, Gerais, Sertão: Comunidades tradicionais nos sertões roseanos*. São Paulo: Intermeios; Belo Horizonte: FAPEMIG; Montes Claros: Unimontes, 2012.

LOPES, Camilo Antônio da Silva. *A Festa de Santa Rosa de Lima: Territorializações, religiosidade, clivagens sociais e coesão social no simbolismo ritual*. 2006, Monografia (Graduação em Ciências Sociais) Universidade Estadual de Montes Claros/ Departamento de Política e Ciências Sociais, Montes Claros.

MARQUES, Angela Cristina Borges. *Umbanda Sertaneja*. Cultura e Religiosidade no Sertão Norte Mineiro. 1ª Ed. Montes Claros: Unimontes, 2011.

MARTINS, José de Souza. Os Novos Sujeitos das Lutas Sociais, dos Direitos e da Política no Brasil Rural. Em *A Chegada do estranho*. São Paulo: Hucitec, 1993.

MARTINS, Saul. *Antônio Dó: o jagunço mais famoso do sertão*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1967.

MATA-MACHADO, Bernardo Novais da. *História do Sertão Noroeste de Minas Gerais (1690-1930)*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial. 1991.

MAURÍCIO, João Valle. Caminhos do Boi III. Em *Janelas do Sobrado*. Memórias. Montes Claros: Arapuim, 1995.

MAUSS, Marcel. O Ensaio sobre a dádiva: Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. Em *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify: 2003.

MAWE, John. *Viagens ao interior do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EdUSP, 1978. Reconquista do Brasil, v. 33.

MELATTI, Júlio César. Índios do Brasil. 7ª Edição. São Paulo, Hucitec; Brasília: Editora da UnB, 1997.

MERTON, Robert King. *Teoria e estrutura social*. São Paulo, Mestre Jou, 1970.

MILLER, D. H.; STEFFEN, Jerome O. Introduction. Em *The frontier: Comparative studies*. Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1977.

MONÇÃO, Kátia Maria Gomes. *As sementes da luta: o conflito agrário de Cachoeirinha - Um estudo dos assentamentos e dos acampamentos do município de Verdelândia, Norte de Minas Gerais*, 2009. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Social). Montes Claros: Universidade Estadual de Montes Claros/PPGDS, 2009, Montes Claros.

MOORE JUNIOR, Barrington. *As origens sociais da ditadura e da democracia: Senhores e camponeses na construção do mundo moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 1975.

MOREIRA, Hugo Fonseca. “*Se for para morrer de fome, eu prefiro morrer de tiro*”: o Norte de Minas e a formação de lideranças rurais, 2010. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro/ICH, Rio de Janeiro.

MONTEIRO, Paula. Cultura e Democracia no processo de globalização. Em *Novos Estudos CEBRAP*, março, 1996.

MOURA, Hélio Augusto de (org.). *Migração Interna: textos selecionados*. Fortaleza: BNB, 1980.

NERI, Renato Aquino. *As três faces da organização social da Comunidade negra rural de Agreste: parentesco, casamento e compadrio*. 2008. Monografia (Graduação em Ciências Sociais). Universidade Estadual de Montes Claros/Departamento de Política e Ciências Sociais, Montes Claros.

NEVES, Antonino da Silva. Chorografia do Município de Boa Vista do Tremendal. Estado de Minas Gerais. Em *Revista do Arquivo Público Mineiro*, Anno XIII, 1908.

NEVES, Antonino da Silva. *Corografia do Município de Rio Pardo*. FAGUNDES, G. e Martins, N. (orgs). Montes Claros: Vereda Viva, 2008.

NORA, Pierre (org). *Les Lieux de Mémoire*. Paris: Gallimard, 1997. 3 volumes.

O'DWYER, Eliane Catarino (Org.). *Terra de Quilombo*. Rio de Janeiro: ABA, 1995.

O'DWYER, Eliane Catarino. Remanescentes de quilombos na fronteira amazônica: a etnicidade como bandeira de luta pela terra. Em *Reforma Agrária*. Revista da Associação Brasileira de Reforma Agrária. 3 (23), 1993.

O'DWYER, Eliane Catarino. *Quilombos: Identidade Étnica e Territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

OLIVEIRA, A. D; STUCHHI, M. C. e BRASIEIRO, S. Laudo Antropológico. Negros da Ribeira: reconhecimento étnico e conquista do território. 2ª Ed. Em *Cadernos do ITESP*, 3, 2000. Secretaria de Justiça e Defesa da Cidadania.

OLIVEIRA, Alessandro Roberto de. *A Luta Política é uma coisa, a Indígena é a História do Povo: Um estudo das relações entre os Xakriabá e os Regionais*, 2004. Monografia (Graduação em Ciências Sociais). Universidade Estadual de Montes Claros/Departamento de Política e Ciências Sociais, Montes Claros.

OLIVEIRA, Bernardo Macedo. *Representações Étnicas em Agreste: marcadores da identidade coletiva*. 2007. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) Universidade Estadual de Montes Claros/Departamento de Política e Ciências Sociais. Montes Claros.

OLIVEIRA, Cláudia Luz de. *Vazanteiros do Rio São Francisco: um estudo sobre populações tradicionais e territorialidade no Norte de Minas Gerais*. 2005. Dissertação (Mestrado em Sociologia) Universidade Federal de Minas Gerais/FAFICH, Belo Horizonte.

OLIVEIRA, Marcos Fábio de e RODRIGUES, Luciene (orgs.). *Formação Social e Econômica do Norte de Minas*. Montes Claros: Editora Unimontes, 2000.

OLIVEIRA FILHO, Otaviano. *Sertão e sertanejos: antinomias narradas entre o pensado no Brasil e o vivido no Norte de Minas Gerais*. São Paulo, 2018. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

OLIVEIRA, João Pacheco. “Uma Etnologia dos índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. Em *Mana* 4 (1), 1998.

OLIVEIRA, Moisés Dias de. *Autodefinição identitária e territorial entre os geraizeiros do Norte de Minas Gerais: o caso da comunidade de Sobrado*. Brasília, 2017. Dissertação (Mestrado em Sustentabilidade e Populações Tradicionais), Universidade de Brasília: MESPT, Brasília.

OLIVEN, Ruben George. *Metabolismo social da cidade e outros ensaios* [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009.

PAES, Pedro Taques de Almeida. *Nobiliarquia Paulistana, História e Genealógica*. 5ª Ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1980, 2 volumes.

PAES, Pedro Taques de Almeida. *Notícias das Minas de São Paulo e dos Sertões da mesma Capitania*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1980 a. Reconquista do Brasil, Nova Série, Volume 27.

PALMEIRA, Moacir. Política, Fações e Voto. Em PALMEIRA, Moacir e GOLDMAN, Márcio (orgs.). *Antropologia, voto e representação*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1996.

PARAJULI, Pramod. Ecological Ethnicity in the Making: Developmentalist Hegemonies and Emergent Identities in India. Em *Identities*, Vol. 3(1–2), 1996.

PAULA, Hermes de. *Montes Claros, sua História, sua Gente e seus Costumes*. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Serviço Gráfico do IBGE, 1957.

PANDAYA, Vishvajit. Movement and space: Andamanese cartography. Em *American Ethnologist*, 17, nov. 1990.

PEIRANO, Mariza (org.). *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. 1ª Edição. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001 (Núcleo de Antropologia da política/UFRJ).

PEIRANO, Mariza, G.S. Onde está a Antropologia?. Em *Mana* 3 (2), 1997.

PEIRANO, Mariza, G. S. Os Antropólogos e suas Linhagens. Em *A Favor da Etnografia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

PEIRANO, Mariza, G. S. Sem lenço, sem documento: cidadania no Brasil. Em *A teoria vivida e outros ensaios de Antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

PEREIRA, Laurindo Mékie. Identidade Norte Mineira: notas para um debate. Em BARBOSA, Carla Cristina (org). *Sertão: identidade e religiosidade*. Montes Claros: Editora da Unimontes, 2009.

PIERSON, Donald. *O Homem do Vale do São Francisco*. Rio de Janeiro: Minter/SUVALE, 1972, 3 volumes.

PIMENTEL, Sidney Valadares. *O Chão é o Limite*. A Festa do Peão de Boiadeiro e a Domesticação do Sertão. Goiânia: Editora UFG, 1997.

PIRES, Murilo José de Souza e RAMOS, Pedro. O termo modernização conservadora: sua origem e utilização no Brasil. Documentos técnicos-científicos. Em *Revista Econômica do Nordeste* 40 (3), 2009.

PIRES, Simeão Ribeiro. *Serra Geral: Diamantes, Garimpeiros & Escravos*. Belo Horizonte: Cuatiara, 2001.

PIRES, Simeão Ribeiro. Da história de um tempo ao tempo de uma história: Região Norte de Minas e o ensino superior. Em *Vínculo*, Dez/1997, 6, Montes Claros: Unimontes, Edição histórica.

PIRES, Simeão Ribeiro. *Raízes de Minas*. Montes Claros: Minas Gráfica, 1979.

POLANYI, Karl. *A grande transformação: as origens de nossa época*. 2. ed.- Ria de Janeiro: Compus, 2000.

PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo: Colonia*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Publifolha, 2000. Grandes nomes do Pensamento Brasileiro.

PORTAL MM. *Dia dos Gerais*, em Matias Cardoso. Notícias. s/d. Disponível em: <http://portalamm.org.br/dia-dos-gerais-em-matias-cardoso/>, acessado em 26/09/2017

PORTO GONÇALVES, Carlos Walter. As Minas e os Gerais: Breve ensaio sobre desenvolvimento e sustentabilidade a partir da Geografia do Norte de Minas. Em OLIVEIRA, Cláudia Luz de e DAYRELL, Carlos Alberto (orgs.) *Cerrado e Desenvolvimento: Tradição e Atualidade*. Montes Claros: Centro de Agricultura Alternativa; Goiânia: Agência Ambiental de Goiás, 2000.

PRICE, Richard. Palmares como poderia ter sido. Em REIS, J.J e GOMES, (Orgs.) *Liberdade por um fio*. História dos quilombos no Brasil. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

PUNTONI, Pedro. *A Guerra dos Bárbaros*. Povos Indígenas e Colonização no Sertão. São Paulo: Hucitec, 2002.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *Mandonismo local na vida política brasileira e outros ensaios*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1976.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O campesinato brasileiro: ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1976 b.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald. Apontamentos sobre a Relação de Brincadeiras. Em *Estrutura e função nas Sociedades Primitivas*. Lisboa: Edições 70, 1989.

RAMOS, Alcida Rita. *Hierarquia e Simbiose: Relações Intertribais no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1980.

RAMOS, Alcida Rita. *Sociedades indígenas*. 3ª Edição. São Paulo: Ática, 1994. Série Princípios.

RAMOS, Alcida Rita. Nações dentro da Nação: um desencontro de ideologias. Em *Série Antropológica 147*. Brasília: UnB/DAN, 1993.

RIBEIRO, Aureo Eduardo e Outros. *A pequena produção rural na região de Montes Claros*. Montes Claros: CTA, 1987 (mimeo).

RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. Companhia das Letras, São Paulo: 1995.

RIBEIRO, Darcy. *Migo*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988.

RIBEIRO, Darcy. *Os Índios e a Civilização: A Integração das Populações Indígenas no Brasil Moderno*. Petrópolis, 1986.

RIBEIRO, Darcy. *Aos trancos e barrancos*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1985

RIBEIRO, Gustavo Lins. *Cultura e política no mundo contemporâneo: paisagens e passagens*. Brasília: Ed. UnB, 2000.

RIBEIRO, Maria Flávia Rodrigues. *Agreste: Elementos para uma etnografia do espaço no tempo*. 2007. Monografia (Curso de Ciências Sociais). Universidade Estadual de Montes Claros/Departamento de Política e Ciências Sociais, Montes Claros.

RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações*. Ensaios de Hermenêutica. Porto: Rés, 1988.

RIST, Gilbert. *The History of Development: The history of development: from western origins to global faith*. London: ZED Books, 1997.

ROCHA, Geraldo. *O rio São Francisco: fator precípua da existência do Brasil*. 3ª Edição. São Paulo: Nacional; Brasília: CODEVASE, 1983.

RODRIGUES, Catarina da Conceição. *Trilhas de Riobaldo: fricções identitárias entre o real e o imaginário*, 2006. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Social). Universidade Estadual de Montes Claros/PPGDS, Montes Claros.

RICARDO, Cassiano. *Pequeno Ensaio de Bandeirologia*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1956, Serviço de Documentação do Ministério da Educação e Cultura

SAMPAIO, Teodoro. *O rio São Francisco e a chapada Diamantina*. São Paulo: Cia das Letras, 2002.

SAINT-HILAIRE, Auguste. *Viagem pelas Províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1975.

SALGADO, Herbert Canela. *A rede de turismo no Norte de Minas: planejamento, regionalização, territorialidades e desenvolvimento social nos Caminhos dos Geraes*. 2007. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Social). Universidade Estadual de Montes Claros/PPGDS, Montes Claros.

SANTOS, Ana Flávia Moreira. *Do terreno dos caboclos do Sr. São João à Terra Indígena Xariabá: as circunstâncias da formação de um povo. Um estudo sobre a construção social de fronteiras*. Brasília, 1997. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade de Brasília/PPGAS, Brasília.

SANTOS, Nonidor. Betão. Em *Diário de Montes Claros*. 09/02/1975

SANTOS, Sônia Nicolau. *À procura da terra perdida: para uma reconstituição do Conflito de Cachoeirinha*, 1985. Dissertação (Mestrado em Ciências Políticas). Universidade Federal de Minas Gerais/FAFICH, Belo Horizonte.

- SCHAMA, Simon. *Paisagem e Memória*. Companhia das Letras. São Paulo: 1996.
- SCHETTINO, Marco Paulo Fróes. *Espaços do Sertão*. 1995. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Universidade de Brasília/PPGAS, Brasília.
- SCHWARZ, Roberto. *Ao Vencedor as Batatas: Forma Literária e Processo Social nos Inícios do Romance Brasileiro*. São Paulo: Duas Cidades, 1977.
- SECRETARIA DE ESTADO DA AGRICULTURA DE MINAS GERAIS - SEAMG. *Zoenamento agroclimático do Estado de Minas Gerais*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1980.
- SENA, Custódia Selma. *Interpretações dualistas do Brasil*. Goiânia: Editora UFG, 2003.
- SENNA, Nelson de. *A Terra Mineira*. Chorografia do Estado de Minas Gerais. 2 Ed. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1926. 2 Volumes.
- SILVA, Carlos Eduardo Mazzetto. Desenvolvimento e sustentabilidade nos cerrados: o caso do sertão norte mineiro. Em OLIVEIRA, Cláudia Luz de e DAYRELL, Carlos Alberto (orgs.). *Cerrado e Desenvolvimento: Tradição e Atualidade*. Montes Claros: Centro de Agricultura Alternativa; Goiânia: Agência Ambiental de Goiás, 2000.
- SILVA BENTO, Maria Aparecida. Branqueamento e branquitude no Brasil. Em Carone, I. e Silva Bento, M. A (org). *Psicologia Social do Racismo*. Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Petrópolis: Vozes, 2002.
- SILVA, Dimas S. da. “Direito Insurgente do Negro no Brasil: Perspectivas e Limites no Direito Oficial”. Em CHAGAS, D. (org). *Lições de Direito Alternativo*. São Paulo: Acadêmica, 1994.
- SILVA, Paulo Robério Ferreira. *Manga: Encontro com a modernidade: permanências e rupturas nos modos de vida (1936–1958)*. Manga: Sapiens, 2010.
- SILVEIRA, Aline Dias da. Temporalidade, historicidade e presença em uma análise do prólogo do Picatrix (séc. XIII). Em *História da Historiografia*, 22, 2012.
- SINGER, P. Migrações Internas: considerações teóricas sobre seu estudo. Em MOURA, Hélio Augusto de (org.). *Migração Interna: textos selecionados*. Fortaleza: BNB, 1980.

SOUZA, Candice Vidal e. *A Pátria Geográfica*. Sertão e Litoral no Pensamento Social Brasileiro. Goiania: EdUFG, 1997.

SOUZA, Fabiano José Alves de. *A festa dos catopés*: Descortinando cenários discursivos. 2003. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Universidade Federal de Minas Gerais/FAFICH, Belo Horizonte.

SOUZA, Jessé de. *A elite do atraso*: da escravidão à Lava Jato. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

SOUZA, José Moreira de. *Cidade*: Momentos e Processos. Serro e Diamantina na formação do Norte Mineiro no século XIX. São Paulo: Marco Zero/ANPOCS, 1993.

SPIX, J.B. von ee MARTIUS, C.F.P. Von. *Viagem pelo Brasil*. 1817–1820: II Volumes. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1938.

STARLING, Heloisa Maria Murgel. *Lembranças do Brasil*: Teoria, Política, História e Ficção em Grande Sertão Veredas. Rio de Janeiro: Revan: UCAM, IUPERJ, 1999.

SUÁREZ, Mireya. Sertanejo: um personagem mítico. Em: *Sociedade e Cultura*, 1(1), 1998.

SUÁREZ, Mireya. Outrora e à margem daqui: o discurso civilizador. Em *Fronteiras*: espaços imaginados, lugares concretos, 2001. [Projeto de pesquisa].

TAUNAY, Affonso de Escragnole. *História Geral das Bandeiras Paulistas*. São Paulo: Imprensa Oficial, 1948, 11 volumes.

TAMBIAH, Stanely J. A Performative Approach to Ritual. Em *Culture, Thought and Social Action*: An Anthropological Perspective. 1995. 411 p. 1ª edição. Cambridge: Harvard University Press.

TEIXEIRA, Antônio Augusto. *Um caso antes do noventa*. Belo Horizonte: O Lutador, 1975.

TIBIRIÇA, Luís Caldas. *Dicionário Tupi-Português*: com esboço de gramática Tupi. São Paulo: Traço, 1984.

- TORRES, João Camillo de Oliveira. *O homem e a montanha*. Introdução ao estudo das influências da situação geográfica para a formação do espírito mineiro. Cultura Brasileira, Belo Horizonte: 1944. (Série Pensamento da Província. Prêmio Diogo de Vasconcelos de 1943).
- TURNER, Mathews D. 2004. Political ecology and the moral dimensionns of “resource conflicts”: the case of farmer-herder conflicts in the Sahel. Em *Polítical Geografy*, 23.
- VASCONCELLOS, Sylvio. *Mineiridade*. Ensaio de caracterização. Imprensa Oficial, BeloHorizonte: 1968.
- VIANNA, Nelson. *Foiceiros e vaqueiros*. Rio de Janeiro: Poncetti, 1956.
- VIANA, Urbino. *Bandeiras e Sertanistas Baianos*. São Paulo: Nacional, 1935. Brasiliana, Vol. 48.
- VELHO, Otávio. *Capitalismo autoritário e campesinato*. São Paulo: Difel, 1976.
- VELHO, Otávio. Novos Sujeitos Sociais. Em: *Besta-fera: recriação do mundo: ensaios críticos de antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995, pp. 151–158.
- VELLOSO, Antônio Augusto. Colonização Nacional da Jahyba. Em *Revista do Arquivo Público Mineiro*. Anno VI, Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1901.
- VEIGA, José Pedro Xavier da. *Ephemerides mineiras: 1664–1687*. Ouro Preto: Imprensa Oficial de Minas Gerais, 1897.
- WEBER, Max. *A ciência como vocação*. São Paulo: Cultrix, 1972.
- WELLS, James Willians. *Exploring and Travelling Three Thousand Miles trough Brazil*, from Rio de Janeiro to Maranhão. London: Sampson Low, Marston, Searle & Rivington, 1886. Vol 2.
- WIRTH, John B. *O Fiel da Balança: Minas Gerais na federação brasileira*. Paz e Terra, Rio de Janeiro: 1982.
- WOORTMANN, Ellen F. *Herdeiros, parentes e compadres*. São Paulo: Hucitec; Brasília: EdUnB, 1995.

WOORTMAN, Klaas. “Com parente não se negueia”: O campesinato como ordem moral. Dm *Anuário Antropológico* 87.

WOORTMANN, E. F.; WOORTMANN, K. *O trabalho da terra*. Brasília: Ed. DaUNB, 1997.

ZHOURI, Andrea e LASCHEFSKI, Klemens (orgs). 2010. 1ª Ed. *Desenvolvimento e conflitos ambientais*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Existem certas perguntas entre curiosas e inquietantes para quem vive o seu cotidiano entre a ciência de que me fiz um profissional, e a arte, de quem me descobri desde muito cedo um adepto, um apaixonado e, em meus limites, um praticante. Creio que partilho essas perguntas com muitas outras pessoas, entre prosadoras, poetas, antropólogas e historiadores. E, dentre as muitas, a que eu trago aqui vem justamente de uma “terceira margem do rio” que, imagino, que sempre existiu entre arte e ciência.

A minha pergunta é: “porque eles?”

E porque de igual maneira acontece também com quem, vizinho da literatura e não raro seu leitor costumeiro, como o autor deste livro, sai da cidade e vai aos fundos do sertão, e se dedica ao longo de meses ou mesmo de anos, a ver, a perceber, a dialogar com, a buscar compreender como vivem entre as duas margens do Rio de São Francisco: camponeses, sertanejos, negros quilombolas, índios, geraizeiros, barraqueiros, vazanteiros, veredeiros e chapadeiros?

Tenho, entre tantas possíveis, uma resposta que acredito partilhar com João Batista de Almeida Costa. Ao contrário do que acontece com as gentes que entre políticos e latifundiários são secularmente oprimidas sob o trabalho servil, entre cercas de arame farpado e o exílio da terra em que nasceram e onde viviam as suas vidas. São os seus rostos, os seus gestos entre o ofício de lavrar e os momentos de devoção e festa no povoado.

No presente livro ele reúne anos e anos de atenta e criativa pesquisa nos sertões do Norte de Minas Gerais. Entre o criterioso pesquisador da formação histórica da região, e o sensível antropólogo atento aos mais pequeninos e também aos mais relevantes momentos de cultura, seja de quilombos da região, seja de outras comunidades tradicionais, João Batista nos oferece possivelmente um dos mais sensíveis e completos memoriais a respeito de um território de vidas e de lutas. Um território de sertões onde os jagunços de Guimarães Rosa terão topado com os ancestrais dos catrumanos de João Batista de Almeida Costa.

Carlos Rodrigues Brandão

Rosa dos Ventos – Sul de Minas Gerais

Setembro de 2020



SECRETARIA ESPECIAL DA
CULTURA

MINISTÉRIO DO
TURISMO

